3 1761 08713496 1

Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/letalmuddejrus6v7schw

Heb
T151
Fs

LE

TALMUD

DE

JÉRUSALEM

TRADUIT POUR LA PREMIÈRE FOIS

PAR

Moïse SCHWAB
DE LA BIBLIOTHÈQUE NATIONALE

TOME SIXIÈME

Traités Soucca, Rosch ha-schana, Taanith, Meghilla Haghiga, Moëd qaton

179893.
24.4.23.

PARIS
MAISONNEUVE ET Cie, LIBRAIRES-ÉDITEURS
25, QUAI VOLTAIRE, 25

1883

PRÉFACE

Le présent volume mène le lecteur jusqu'à la moitié de la traduction du Talmud de Jérusalem, et même un peu au-delà. Arrivé à ce point, il est bon de s'arrêter un instant. C'est ainsi que dans le parcours d'une route longue et pénible, après avoir gravi le faîte d'une montagne, le voyageur aime à regarder en arrière, afin de puiser à cette vue le courage d'aller plus avant, de s'acheminer vers la fin.

Ce volume, le dernier de la 2e section mischnique, ou du *séder moëd* (des fêtes), comprend 7 traités. Il est inutile de parler de leur ordre bizarre de succession, on pourrait dire : du manque d'ordre ; et il suffira de rappeler ce que dit à ce sujet la préface au t. V. Cet ordre, dans les éditions de la Mischnâ, est un peu différent de notre texte palestinien ; le voici : 1. *Soucca* (des Tentes) ; 2. *Beça* [1] ; 3. *Rosch ha-schana* (du nouvel-an) ; 4. *Taanith* (des jeûnes) ; 5. *Meghilla* (de la lecture du rouleau d'Esther) ; 6. *Moëd qaton* (des petites fêtes) ; enfin 7. *Haghiga* (des sacrifices de fête).

Le contenu des traités est loin d'être suffisamment indiqué par ces titres : 1. La fête des *Tentes*, ou Tabernacles, est prescrite au Lévitique, XXII, 33 ; notre texte énumère et discute les préceptes concernant la *Soucca* et le *Loulab*, cérémonies essentielles à la dite solennité, dont l'une des plus curieuses est la libation joyeuse de l'eau, accomplie au dernier jour de fête. — 2. Les fêtes en général sont d'une sévérité presqu'égale à celle du Sabbat ; les lois rabbiniques de l' « imprévu » sont exposées tout au long dans ce traité talmudique. — 3. Sous le second *Temple*, l'année religieuse commençait au 1er Tisri ; le tr. du *Nouvel-an* parle aussi d'autres sujets relatifs à cette périodicité, puis du *Schofar*, ou sonnerie du cor, et de maintes pratiques du culte. — 4. Le tr. *Taanith* offre plusieurs récits curieux. Les jeûnes qui ont lieu en raison des calamités publiques, occupent la première place. — 5. La *Meghilla* (rouleau d'Esther) est lue à la fête de Pourim ; outre les règles à ce sujet, on trouve celles relatives à d'autres lectures synagogales. — Le tr. des « petites fêtes » concerne spécialement les jours intermédiaires entre les premiers et les derniers de la fête de Pâques, ou de celle des Tentes ; le Talmud discute les us et coutumes à observer [2] en ces jours. — 7. Le traité *Haghiga* parle des fêtes dans leur ensemble, des sacrifices qui leur sont inhérents, et de la pureté qu'ils exigent.

Comme dans les précédents volumes, une grande partie est consacrée à énoncer les moindres prescriptions religieuses en leurs détails les plus minutieux ; parfois l'exposé est naïf et a des crudités de langage (p. 150, 159, 189, 247). Mais à côté de ces pages peu récréatives, il y en a un grand nombre qui sont des plus intéressantes pour l'histoire ; elles animent le sombre tableau de la dialectique, par une sorte de compromis fréquent entre la fable et la réalité. « Partout où il y a des hommes, dit M. Ed. Laboulaye, en tête de ses *Contes bleus*, il faut du merveilleux pour les consoler de la vie. » C'est plus que jamais indispensable dans le

1. On désigne ce traité, nommé aussi *Yom-tob* (fête), par le 1er mot du texte : *Beça* (littéral. *œuf*) ; ce mot seul suffisait pour indiquer le sujet, comme la scholastique désigne p. ex. du mot *Nicomachea* l' « Ethique » d'Aristote. 2. Quelques-uns sont difficiles à expliquer. Voir ma notice à ce sujet, dans la *Gazette archéologique*, an VII, 1881-82, pp. 191-2.

triste martyrologe d'Israël. Ainsi, l'on remarquera les explications mystiques sur le chaos et la matière première, puis la légende d'Elischa b. Abouya, un ancêtre de Faust, dont le scepticisme religieux est pour le moins singulier (pp. 271-3). De même, on peut noter des éléments assez vagues d'ethnographie (pp. 211-2), de géographie comparée (pp. 191-3 et 200-1), et jusqu'à une histoire de sorcières (p. 279), outre une belle page sur les miracles et la liberté de penser (p. 322).

Enfin, on verra que la partie philologique n'a pas été négligée, comme l'atteste le tableau suivant des mots étrangers intercalés dans le texte :

ἀγκάλη, 253.
ἀθανασία, 232.
ἄτξ, 210.
ἀνάκλιτα, 6.
ἀναλογεῖον, 236.
ἀνθύπατος, 239.
ἀπόφασις, 64.
ἄριστον, 278.
ἀρχεῖον, 206, 318.
ἄρχοντοι, 190.
ἄσθενος, 110.
βασιλεύς, 65.
βίος, 276.
βουλευταί, 190, 278.
βουλή, 318.
βῶλοι, 61.
γένεσις, 91.
γερδίος, 192.
γεωμετρικόν, 174.
γοῦννα, 240.
γραικόν, 229.
γυργαθός, 287.
δημοσιαί, 110.
διαθήκη, 320.
διπλῆ στοά, 42.
δίπλωμα, 111.
δισάκκον, 109.
διφθέρα, 229.
δοκίμα, 323.
δοκιμή, 323.
δρύϊνον, 76.
ἐλεγεία, 212.
ἐπίκορρον, 344.
ἐξέδρα, 1, 11.
ἐξωστήρ, 3, 43.
ἐπιτάγμα, 66.
ἐσχάρα, 169.
εὔτικος, 269.
εὔμουσος, 239.
εὔτοκος, 239.
ἔχιδνα, 273.
ζωστὴρ, 209.
ἡλίοστον, 112.
θάλασσα, 239.
θάλασσιος, 239.
ἰδιῶται, 232.
ἰσάτις, 252.
ἴτριον, 112.
καλπή, 178.
κανοῦν, 112.
κατηγορία, 20, 65, 86.
κήλων, 304.
κίσσος, 7.
κοιτών, 94.
κύβοι, 69.
κύθων, 19.
λιμήν, 15.
λοπάς, 130, 209, 276.
λυκός, 51.
μελαθρόν, 9, 282.
μοχλός, 313.
νομός, 65, 98.
ξενοί, 42.
ὀθόνια, 326.
οἰνόγαρον, 121.
ὁμολογία, 327.
ὀρχηστής, 45.
οὖρος, 327.
ουσία, 190.
πίθος, 111.
πίναξ, 64, 268.
πόλεις, 200.
πολεμός, 255.
πραγματειά, 34, 317
προς βολή, 327.
πυθμήν, 26.
στιβάς, 110.
στοά, 32, 42, 172.
στρατία, 189.
στρατιωτής, 50.
συμείον, 201.
συμφωνία, 214.
συνηγορία, 20, 65, 86, 157.
ταώς, 26.
τραγελάφος, 105.
ὕδραυλις, 48.
ὕδωρ, 26.
ὑποπόδιον, 276.
φελονής, 267.
φρουρά, 240.
χαλκάνθον, 229.
χηραμίς, 271.
ψύκτηρ, 291.
ὤνησις, 190.

Antikhi, 109.
Areste, 8 n.
Balnearia, 326.
Barbarus, 323.
Basilica, 42.
Basis, 44.
Burgensis, 213.
Burgus, 256.
Cataracta, 305.
Cathedra, 42.
Cisterne, 305 n.
Collare, 196.
Collyrium, 130.
Compendiaria (via), 240.
Conditum, 112, 317.
Contus, 162.
Creticum, 130.
Delatores, 239.
Eskelette, 48.
Fucus, 337.
Legiones, 155.
Libellarius, 328.
Litra, 317.
Mappa, 17.
Palatium, 235, 276.
Paracletum, 141.
Plaga, 170.
Polypus, 260.
Reste, 8 n.
Scutella, 338.
Senatorii, 342.
Strata, 16, 147, 179, 341, 344.
Suta, 317.
Tabella, 81, 110, 303.
Theatrum, 147.
Tremulum, 100.
Triclinium, 94.
Uncia, 184.
Veredarius, 185.

اسكفة, 226.
دكان, 188.
صفصاف, 123.
علم المنظر, 1.
عنصرة, 40.
فندق, 256.
فوه, 252.
قنطار, 244.
كاغد, 229.
مزمار, 40.
نور, 229.
نيلج, 252.
نيله, 252.

TRAITÉ SOUCCA

CHAPITRE PREMIER

1. Lorsque la *Soucca* a plus de 20 coudées de hauteur (à l'intérieur), elle n'a pas de valeur légale ; selon R. Juda, elle en a une. Lorsque sa hauteur est moindre que dix palmes, ou si elle a moins de 3 côtés, ou si la partie ombrée est inférieure à celle où domine le soleil[1], elle est aussi sans valeur.

— [2] Pourquoi une soucca trop haute est-elle impropre ? Quelle que soit la hauteur d'une maison, n'est-elle pas aussi soumise à l'obligation d'être entourée d'une balustrade et à la loi de la *Mezouza* ? Il y a une différence, en ce qu'une maison sera surmontée d'une toiture (à n'importe quelle hauteur), tandis que la soucca doit être seulement couverte de feuillage sur lattes. Mais ne trouve-t-on pas que cette couverture ressemble au toit, puisqu'il est dit plus loin (§ 10) : « si le feuillage qui la couvre est distant de 3 palmes des murs, la soucca devient impropre au service » ? (et, dès lors, les règles qui régissent la couverture et le toit doivent être semblables ?) En effet, il y a une divergence en ce que la maison est close de toutes parts, tandis que la Soucca ne l'est pas. Mais, au sujet d'une galerie, ἐξέδρα [3], ouverte dans toute son étendue vers la voie publique, R. Ila ne dit-il pas au nom de Rab et de R. Yoḥanan que tous deux permettent d'y opérer des transports le samedi, la considérant comme une maison particulière, quoique non close partout ? Pourquoi donc considère-t-on différemment la Soucca ? C'est que, répond R. Abahou au nom de R. Yoḥanan, la Bible dit (Lévit. XXIII, 42) : *vous habiterez sous des tentes* ; jusqu'à la hauteur de 20 coudées, on profite de son ombre, mais au-delà on ne jouit que de l'ombre des murs.

Aussi, dit R. Yona, la soucca est dite impropre lorsqu'elle est couverte au-dessus des murs qui dépassent 20 coudées ; mais si cette couverture a été placée plus bas (quelle que soit la hauteur des murs), elle peut servir. Puisque selon toi, observa R. Yossa, la question dépend non des murs, mais de la place donnée au feuillage, la Mischnâ aurait dû dire qu'au cas où celui-ci se trouve placé au-dessus de 20 coudées, de la hauteur des murs, la soucca est impropre (donc, tout dépend de la hauteur des murs). Selon R. Aba au nom de Rab, cette restriction au sujet de la hauteur n'est vraie que lorsque la

1. Dans son commentaire sur la Mischnâ, Maïmoni note à ce propos ce fait curieux d'optique (علم المنظر, dit-il, non אלמנטב, comme les éditions l'ont à tort) qu'un rayon de soleil passant par un trou, s'épanouit et forme un cercle plus étendu que celui qu'il quitte. — Le terme arabe en question est omis au ms. Hebr. 328 de la B. N. 2. En tête se trouve un long passage reproduit du tr. *'Eroubin*, I, 1, traduit t. IV, p. 193-4. 3. Même tr., I, 1 (t. IV, p. 196).

soucca étroite peut contenir à peine la tête et la majeure partie du corps, avec la table du repas [1]; mais lorsque la soucca a plus d'espace, la hauteur importe peu, et celle-ci est valable. R. Jacob b. Aḥa ajoute au nom de R. Oschia : les rabbins ont interdit une trop grande élévation de la couverture lorsque celle-ci n'atteint pas les murs (qu'elle en est séparée); mais si elle les touche et se confond avec eux, la soucca sera valable (le contact permet à la vue d'atteindre le sommet). N'y a-t-il pas un enseignement[2] qui conteste l'avis de R. Aba, puisqu'il y est dit que, selon l'exposé de R. Juda, il arriva à la soucca de la reine Hélène, à Lydda, de se trouver avoir une hauteur de plus de 20 coudées, et pourtant les docteurs y allaient et venaient, sans provoquer nulle observation sur le plus ou moins de valeur légale de la soucca? On n'y faisait pas attention, fut-il répliqué, parce que c'était à une femme, et que les femmes ne sont pas aussi strictement tenues de suivre ces préceptes. Mais, fut-il objecté, n'y a-t-il pas lieu au contraire de tirer une preuve de ce fait particulier, puisqu'Hélène[3] avait 7 fils, qui étaient disciples de sages (gens sévèrement religieux)? Or, on ne peut pas arguer que la soucca de cette reine était trop petite pour laisser place à plus de la majeure partie du corps devant la table du repas (la reine ayant dû avoir une belle soucca); il faut donc adopter l'argumentation de R. Oschia et supposer qu'en raison de la jonction du mur au sommet, cette grande élévation était permise. Donc, l'exemple de cette soucca royale n'est pas un sujet de contestation, car tel est l'usage des gens riches d'établir des cloisons minces (sur lesquelles la toiture ne porte pas), afin que la fraîcheur puisse pénétrer (d'en haut).

R. Oschia demanda : si (dans une soucca dépassant 20 coudées de hauteur) on apporte une planche de traverse, que l'on place (en partie) au-dessus du tronçon d'une colonne de milieu, il sera évident qu'en mesurant à partir du point où la planche porte sur le vide, la mesure dépassera 20 coudées ; mais en mesurant jusqu'au dit tronçon, on n'atteint pas cette mesure. Or, comment cette partie qui dépasse est-elle considérée? Rend-elle l'ensemble impropre à titre d'air inapte, ou de couverture impropre au service légal? Car, pour l'air seul, l'inaptitude a déjà lieu à une distance de 3 palmes; mais, pour la toiture, elle a lieu à 4 coudées. A ce propos, ajoute R. Yossé b. R. Aboun au nom de Ḥiskia, il n'a été dit qu'une toiture de soucca devient impropre dans de telles conditions, qu'en raison de la mesure de 4 coudées justes rendant la soucca valable (l'excédant seul sera une cause de défaut). Je m'étonne donc, dit R. Meischa, de ce que R. Oschia a émis des doutes sur le genre d'inaptitude résultant de la susdite planche. Pourquoi ne pas résoudre ce point douteux d'après ce qu'a dit R. Aba b. Mamal? Or, il a été enseigné ailleurs (§ 10) : « Lorsqu'on échelonne les parois (le côté) d'une soucca du haut en bas, s'il y a plus de 3 palmes d'écart du sol, elle est impropre. » Sur quoi, R. Aba b. Mamal ajoute que l'inaptitude est maintenue lorsqu'on ne s'asseoit pas pour

1. Elle ressemblerait à un pigeonnier. 2. Tossefta à ce tr., ch. 1. 3. Derenbourg, *Essai*, etc., p. 227.

manger à l'ombre des murs clos, mais presqu'à terre, vis-à-vis de la partie ouverte; mais si l'on s'asseoit en face de la partie close, le tout est valable (et l'ouverture est annulée). Pourquoi donc R. Oschia a-t-il des doutes et ne compare-t-il pas à ce cas celui de la planche posée à part sur un tronçon de colonne? C'est que, répond R. Yossa, l'opinion de R. Aba b. Mamal n'est pas une règle énoncée directement (et pouvant à son tour être appliquée à un autre fait), puisque R. Aba b. Mamal la tire déjà d'une autre Mishnâ, de ce qu'il est dit ailleurs [1] : « D'un balcon (ἐξωστήρ) qui se trouve situé au-dessus d'un cours d'eau, il n'est pas permis le samedi de descendre le seau pour le remonter de là rempli d'eau (un tel transport d'une propriété à l'autre est interdit en ce jour), à moins d'avoir érigé une clôture haute de dix palmes, soit d'en haut (près du balcon), soit d'en bas (près de l'eau), » de façon à englober l'intervalle vide. Toutefois, ajoute à ce sujet R. Zeira ou R. Juda au nom de Rab, il faut que cette clôture s'enfonce dans l'eau au moins de la profondeur du seau (4 p.) pour y constituer un domaine privé, analogue au dit balcon. Cependant, on ne peut pas lui comparer le cas de la soucca : le domaine occupé par l'eau est tenu pour un intermédiaire, qui n'est ni une propriété privée, ni une voie publique ; tandis qu'ici la Loi a dit : *Vous habiterez sous des tentes* (ib.) ; et comme il s'agit de s'asseoir, il faudra mesurer à partir du sol les 20 coudées, dont le total rend la soucca impropre (sans tenir compte de la façon de s'asseoir pour annuler l'espace resté vide). Si la toiture est inférieure à dix coudées par suite des ornements que l'on a suspendus au sommet, s'ils sont de la nature des objets qu'il est d'usage d'employer pour couvrir (non comestibles), la diminution de la hauteur sera réelle, et la soucca devient impropre ; si ce ne sont pas de tels objets, la soucca reste apte au service malgré la diminution. Lorsqu'au contraire la soucca avait une hauteur de plus de 20 coudées et que l'on y suspend des ornements aptes à servir de couverture, ils réduisent la hauteur d'une façon avantageuse pour la soucca ; si ce ne sont pas de tels objets, la hauteur ne se trouvera diminuée en rien, et par suite l'inaptitude de la soucca subsistera. R. Saméï ajoute : comme la hauteur pourra être diminuée d'en haut (par des objets suspendus), elle pourra l'être du bas ; ainsi, le chaume ou la paille mis à terre ne la diminue en rien, mais des mottes ou des cailloux la diminuent. De même, dit R. Yossé b. R. Aboun, si de l'herbe a crû sur le sol, elle ne diminue rien. — [2].

On a enseigné [3] : Rabbi exige que la soucca ait un espace de 4 coudées, non de 4 murs ; selon R. Simon, au contraire, il faut absolument 4 murs, n'y eut-il pas 4 coudées ; selon R. Juda, il faut l'un et l'autre. Ce sont aussi les mesures qu'exigeait R. Juda pour imposer le devoir de la *Mezouza*. Même au cas où il n'y a pas 4 coudées et 4 murs, il semble que R. Juda admet bien l'avis des rabbins (qu'il faut les deux, et le défaut d'une des conditions entraîne l'invalidité) ; mais les rabbins n'adoptent pas l'avis de R. Juda, de

1. J., tr. *'Eroubin*, VIII, 9 (t. IV, p. 284). 2. Suit un passage traduit au tr. *Sabbat*, I, 1 (t. IV, p. 7-8). 3. Tr. *Maasseroth*, III, 6 (t. III, p. 172).

sorte que s'il y a 4 coudées, ou seulement 4 murs, cette maison soit dispensée de la *mezouza* et ne soumette pas les fruits à l'obligation de la dîme (malgré ce défaut, la dîme est due). Or, R. Simon exige 4 murs, et les autres rabbins se contentent de 3, car ces derniers interprètent la triple répétition du mot *soucca* dans la Bible[1], en ce sens qu'il faut une partie au-dessus (la couverture), et deux de côté (les murs), outre un 3e mur qu'ils ajoutent de leur autorité. R. Simon au contraire déduit de ce que le 3e des termes *soucca* est écrit au pluriel, qu'il y a allusion à un mur de plus, soit 4, un supérieur (la toiture), et les trois murs du bas, plus le 4e, ajouté par prescription rabbinique. Selon R. Ḥiya b. Ada, deux docteurs ont expliqué chacune de ces opinions, l'un justifiant celle des rabbins, l'autre celle de R. Simon. Les sages se fondent sur ce qu'il est dit (Isaïe, IV, 6) : *il y aura une tente pour s'abriter à l'ombre le jour contre la chaleur*, ce verset fait allusion à la toiture, et les 3 termes *soucca* précités visent les 3 murs. Selon R. Simon, qui adopte ces déductions, il y a un côté de plus à envisager, parce qu'une fois le mot soucca est écrit au pluriel. Selon les rabbins de Césarée, on peut déduire de ce même verset d'Isaïe, soit l'opinion de R. Simon, soit celle des autres sages ; la première partie de ce verset vise un côté ; les mots suivants, *pour la protection et le refuge*, visent 2 côtés ; enfin les 2 derniers mots, *contre l'orage et la pluie*, ne représentent qu'une expression, selon les rabbins, tandis que R. Simon en fait deux.

Il a été enseigné[2] : deux murs (de la soucca) devront être réguliers, et il suffira que le 3e soit d'un palme. R. Ḥiya dit au nom de R. Yoḥanan ; s'il y a 2 murs ayant chacun 4 palmes, et le 3e n'eût-il qu'un palme, la soucca est valable. R. Oschia demanda : est-elle valable aussi si l'on a placé le mur d'un palme entre les 2 autres, sans les toucher ? Puis il modifia sa question et demanda ce qu'il en serait lorsqu'on a placé de même un des murs de 4 palmes ? Selon R. Jacob b. Aḥa, un fait de cette dernière nature a été exposé devant R. Yossa, qui déclara en ce cas la soucca valable. En effet, il a été dit (ibid.) : lorsqu'une cour est entourée de colonnes (ne se touchant pas), celles-ci sont considérées comme des murs. Mais l'enseignement précité ne contredit-il pas cet avis de R. Yossa, qui valide une telle soucca ? Les 2 murs devront être réguliers, est-il dit ; donc, en cas d'irrégularité, ils n'ont pas de valeur, et n'est-ce pas dire que c'est une irrégularité d'avoir laissé un intervalle au milieu ? Non, dit R. Samuel b. R. Isaac, l'irrégularité consiste dans le défaut du placement de l'un vis-à-vis de l'autre (non dans l'écart). Rab dit : le 3e mur qui est d'un seul palme devra être distant de l'un des autres murs d'un palme (pour être distinct). Samuel dit : si même ce 3e mur est tout-à-fait rapproché de l'un des autres, on le suppose écarté, à la distance voulue. C'est aussi l'avis de R. Aba Ḥinena b. Salmieh, ou R. Jérémie au nom de Rab. R. Jacob b. Aḥa dit que R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch adoptent chacun l'un des deux avis qui viennent d'être exprimés. Cahana et Assa montèrent,

1. Lévit. XXIII, 42-43. 2. Tossefta à ce tr., ch. 1.

et devant Rab se mirent à discuter chaque avis, jusqu'à ce qu'enfin ils adoptèrent celui de Samuel. R. Juda b. Pazi dit au nom de R. Josué b. Lévi : il faut toutefois que ce 3e mur d'un seul palme ne se trouve pas à plus de 3 palmes de distance des autres (pour qu'il puisse y avoir jonction fictive), comme cela a été spécifié pour la latte figurant la porte à l'entrée d'une ruelle (ainsi close fictivement le samedi) — [1].

Les extrémités de branchage qui dépassent la toiture de la soucca sont encore considérées comme celle-ci. Toutefois, explique R. Houna au nom des rabbins de Babylone, il faut pour cela que le branchage dépasse toute la largeur de la soucca. Selon R. Jacob b. Aḥa, ou R. Yossa et R. Yoḥanan au nom de R. Oschia, il suffit de dépasser un mur quelconque. Enfin, selon R. Jacob b. Aḥa, R. Ḥiya dit pour R. Yoḥanan au nom de R. Oschia, que cette extrémité peut même passer sur un point non muré (dans le vide). On s'explique l'opinion de R. Yossa, d'admettre pour valable ce qui est en face d'un mur (qu'en imagination on suppose prolongé et couvert) ; mais comment expliquer l'avis de R. Ḥiya, d'admettre aussi pour valable ce qui est au-dessus de rien? Pourquoi tant d'allègement de la règle ? En réalité, il s'agit de l'intérieur de la soucca ; et bien qu'au-dessous de ce bout de branchage, la partie ombrée soit éclipsée par le soleil (à l'opposé de ce qui est prescrit d'ordinaire), ce point sera valable comme soucca. De ce qu'il est dit : « si la partie claire dépasse l'ombre, la soucca n'est pas valable », on peut déduire qu'en cas de partage égal, elle est valable ; d'autre part pourtant il est dit (plus loin, II, 3) qu'en cas de soucca irrégulièrement couverte, pourvu que la partie ombrée dépasse celle qui est claire, elle est valable, non en cas de partage égal ? Pourquoi, à parts égales, est-elle tantôt valable, tantôt non ? Les rabbins de Césarée répondent, pour Isaac b. Naḥman au nom de R. Oschia, qu'il y a invalidité à parts égales lorsque la couverture provient d'un arbre dont les branches s'écartent souvent (de sorte que, plus tard, la partie ombrée sera éclipsée).

2. Lorsqu'une soucca est déjà vieille, elle ne peut pas servir à l'office légal, disent les Schammaïtes ; selon les Hillélites, elle reste valable. On a appelé *vieille* toute soucca érigée au moins 30 jours avant la fête des Tabernacles [2] ; mais lorsqu'elle a été érigée en vue de la fête spéciale, fût-ce un an auparavant, la soucca sera valable.

On a enseigné : même selon Hillel, il faut renouveler un point de cette soucca. Selon les compagnons, cette partie renouvelée devra être d'au moins un palme ; selon R. Yossa, il pourra même s'agir d'une parcelle minime. Toutefois, cette partie nouvelle devra s'étendre dans tout un sens de la soucca (en longueur ou en largeur). Il en est de même pour les azymes à manger le

1. Suit un long passage traduit au tr. *Kilaïm*, IV, 4 (t. II, pp. 264-66) et reproduit tr. *'Eroubin*, I, 9. 2. C'est seulement dans le mois antérieur à la fête, qu'une telle construction est évidemment intentionnelle.

soir de Pâques ; et, pour ceux de l'an passé, il y a discussion entre Schammaï et Hillel, à savoir s'ils sont valables ou non [1]. Tous cependant admettent, dit R. Yossa, que lorsque l'azyme n'a pas été préparé pour Pâques, on n'a évidemment pris nul souci de le préserver du levain (et il ne pourra pas servir). La guérite des bergers, ou celle des potiers, est valable pour l'office de la soucca. Lorsque celle qui a été érigée par des Samaritains, est construite régulièrement, elle sera valable ; si elle n'a pas les conditions régulières, elle sera sans valeur. Lorsque l'on construit une soucca pour son propre usage [2], on récite la formule suivante : « Béni soit celui qui nous a sanctifiés par ses préceptes et nous a ordonné d'ériger une soucca ». Si c'est pour d'autres, on ajoute à la fin les mots : « de construire la soucca en l'honneur de son saint nom. » Lorsqu'on y entre pour s'asseoir, on dit : « Soit béni celui qui nous a ordonné de l'habiter ». Après qu'on a récité cette formule la 1re nuit de la fête, on ne la répète plus. Ḥanin b. Aba ajoute au nom de Rab qu'au moment de la confection, il faut aussi bénir le moment de la fête (son retour périodique). Mais lorsque la 1re nuit de cette fête arrive, faut-il renouveler cette dernière bénédiction du temps ? Selon R. Oschia, il faut de nouveau la rappeler ; selon R. Ila, c'est inutile ; selon R. Zebida, il le faut. R. Ḥiya b. Ada dit que c'est une règle transmise par tradition (remontant assez haut), par R. Zeira ou B. Isaac b. Naḥman au nom de R. Oschia, ou bien par R. Juda b. Pazi au nom de R. Ḥama, père de R. Oschia, qu'à l'arrivée de la nuit de cette fête, il faut rappeler son retour périodique.

3 (2). Si l'on érige la soucca au-dessous d'un arbre, c'est comme si on l'avait élevée à l'intérieur de la maison, et elle n'est pas valable.. Si une soucca est superposée à une autre, la supérieure seule sera valable, non l'inférieure. R. Juda dit : si la supérieure n'est pas habitable, l'inférieure devient valable.

4 (3). Si l'on a tendu une toile au-dessus de la soucca pour la protéger des rayons du soleil, ou au-dessous du branchage pour que les feuilles ne tombent pas à l'intérieur, ou si l'on a tendu une telle toile au-dessus d'une baldaquin intérieur (pour l'orner), la soucca ne sera plus valable ; mais il est permis de tendre les rideaux sur la flèche (ἀνάκλιτα) d'un lit (formant couverture oblique).

Si les 2 souccôth sont superposées de telle sorte que dans la supérieure, la partie claire dépasse celle qui est ombrée, et dans l'inférieure il y a égalité de parts, mais que par suite seulement de la superposition la partie ombrée de l'inférieure dépasse la partie claire, quelle devra être la distance de jonction entre les deux pour rendre cette dernière apte au service légal ? Il y a 2 avis à ce sujet : d'après l'un, l'intervalle pourra avoir jusqu'à 10 palmes ; d'après l'autre, il ne devra pas avoir plus de 4 p. Le pre-

1. J., tr. *Pesahim*, II, 4 (t. V, p 31). 2. Tr. *Berakhôth*, IX, 4 (t. I, p. 167) ; B., *Menahôth*, 42a ; *Soucca*, 46a.

mier interlocuteur dit au second : Si l'on se contentait d'un espace de 4 p., parce que c'est la mesure minimum d'une tente, on pourrait adopter comme mesure encore moindre, celle d'un seul palme, également admise parfois comme tente au sujet des impuretés[1]. — « Selon R. Juda, dit la Mischnâ, si la supérieure n'est pas habitée, l'inférieure est valable. » S'agit-il du fait de l'habitation réelle, ou seulement de l'aptitude ? On peut le savoir de ce qu'un vieillard enseigna, en présence de R. Zeira, que *même* l'inférieure est valable ; or, on emploie seulement l'expression *même*[2] lorsqu'on est déjà d'accord sur le premier point (la validité ou l'aptitude de la soucca supérieure) ; il en résulte donc qu'il s'agit d'une habitation effective.

On a enseigné (au sujet des suspensions, § 4) : on peut suspendre dans la soucca des peaux et étoffes, sans nuire à la validité. Toutefois, dit R. Ḥanania, c'est seulement permis aux côtés (aux murs), non au milieu (au toit), sous peine d'invalidité. Quant à l'interdit de tendre une toile au-dessous du branchage pour obvier au déchet des feuilles, il n'a lieu que pour ce dernier motif ; mais si ce n'est pas pour empêcher la chute (à titre d'ornement seul), c'est permis. De même, est-il dit, « il est permis de tendre les rideaux au-dessus du baldaquin de lit ; » car, dit R. Bivi au nom de R. Yoḥanan, en dressant les bras sous les draps de lit, on forme aussi une cavité dont il n'est pas tenu compte.

5. Si l'on a fait passer au-dessus de la soucca un cep de vigne, ou une courge, ou du lierre (κίσσος, *hedera*), pour servir de toiture, complétée par d'autres branchages, elle ne sera pas valable (en raison de ce que les premiers objets adhèrent au sol). Cependant, si le reste de la couverture forme la plus forte part, ou si l'on a détaché du sol les dits plants, la soucca est valable. Voici la règle générale : parmi les deux objets susceptibles de devenir impurs, on emploie à couvrir la soucca ce qui pousse dans la terre, non ce qui n'y pousse pas ; l'on emploie à cet effet ce qui n'est pas susceptible d'impureté et pousse dans la terre.

R. Aba dit au nom de Rab : une telle couverture est valable si l'on a découpé du sol les plants en question, lorsque dès le principe on les a suspendus à cet effet. R. Jacob b. Aḥa au nom de R. Zeira prescrit en ce cas de les secouer (pour bien les établir à l'état nouveau). Toutefois, dit R. Yossé, ces 2 opinions diverses ont été émises, non comme aggravation, mais comme allégement ; ainsi, en cas de suspension desdits plants faits en vue de la soucca, il n'est pas besoin ensuite de les secouer ; ou, si on les secoue, il n'est pas nécessaire d'avoir opéré intentionnellement la suspension. R. Aba Ḥinena b. Salmieh, ou R. Jérémie au nom de Rab, défend de la couvrir avec des lattes de bois en flèche[3] ; il permet d'employer à cet effet les tiges, ou bois de lances, non celles qui sont percées (pourvues d'un trou pour recevoir l'outil et

1. Tr. *Oholôth*, III, 7. 2. Cf. ci-après, III, 4 (p. 24). 3. Ci-après, § 7.

formant ustensiles) ; le chanvre cardé (déjà susceptible d'impureté) est interdit[1], mais les tiges de lin sont permises. Quant à la couverture composée de cordages, elle est permise selon les uns, et interdite selon d'autres. Celui qui permet d'en user parle de feuilles de palmier tressées (non susceptibles d'impureté); l'autre les interdit, parce qu'il parle de corde en chanvre[2].—R. Yoḥanan déduit de ce qu'il est écrit (Deutér. XVI, 13) *lorsque tu rentreras ta moisson et ta vendange* (ce qui est destiné à ton grenier et à ton pressoir), que le déchet[3] de ces 2 sortes de récoltes seules devront servir à couvrir la soucca. R. Simon b. Lakisch déduit la même règle de ce qu'il est dit (Genèse, II, 6) : *un nuage s'élève de terre* (comme le nuage, produit par le sol, n'a pas de consistance et ne peut pas devenir impur, les objets couvrant la soucca seront semblables). Chacune de ces opinions, dit R. Tanḥouma, est susceptible de justification : R. Yoḥanan, supposant que les nuages viennent d'en haut (non du sol), déduit les règles relatives à la soucca du verset traitant des récoltes[4]. R. Simon b. Lakisch, admettant que les nuages surgissent de la terre, déduit aussi les règles concernant la soucca du verset qui expose la nature des nuages. Chacun d'eux, dit R. Abin, suppose différemment la conformation des nuages : R. Yoḥanan les compare à l'envoi du vin avec son récipient (le nuage arrive du ciel, selon lui, empli d'eau) ; Resch Lakisch les compare au don de celui qui invite son voisin à lui envoyer sa boîte pour l'emplir de froment (le nuage monte de la terre, et la Providence l'emplit d'eau).

6 (5). Il n'est pas permis d'employer à cette couverture des bottes de paille, ou de petit bois, ou de sarments[5], à moins de les avoir déliées. Le tout peut servir cependant (même lié) à constituer des murs.

R. Ḥiya dit au nom de R. Yoḥanan qu'il est interdit de couvrir la soucca avec des bottes, parce que l'on semble ainsi les faire sécher au soleil, comme sur un grenier. R. Jacob b. Abia ou R. Schescheth dit au nom de R. Ḥiya le grand : on appelle botte la réunion d'au moins 25 tiges. Ḥinena b. Salmia dit au nom de Rab : si l'on a coupé des épis pour couvrir la soucca, cette destination les met à l'abri de l'impureté en cas de contact impur; mais si, après les avoir coupés dans ce but, on change d'avis et l'on se propose de les consommer, cette réflexion l'emporte (et l'impureté par contact est impossible). Si au contraire on les a d'abord coupés pour la consommation et qu'ensuite l'on se propose de les employer à couvrir la soucca, il faudra, selon les autres docteurs, que le chaume dépasse en majorité la partie comestible[6] et les tiges d'épis (aussi susceptibles d'impureté). Rab est de l'avis de ces derniers.

1. Littéral. par *des bottes* (de lin). Le commentaire a un vieux mot *reste*, ou *areste*, trop corrompu pour être lu. 2. L'édition de Venise commence ici le § 5. 3. Seul, il n'est pas susceptible d'impureté, n'est pas comestible, et pourtant il pousse sur le sol. 4. B., *Taanith*, 9b. 5. Le commentaire le rend par un mot טאמלש, trop corrompu pour être lu par le romaniste que nous avons consulté. 6. De cette façon, la partie servant de couverture l'emporte.

Quelle sera la règle au cas où, après avoir coupé les épis en vue de la couverture de la soucca, le contact de l'eau les a rendus susceptibles d'impureté, et que l'on déclare vouloir les porter au grenier pour la consommation après s'en être servi pour couvrir la soucca? Est-ce qu'en raison de leur première destination, qui les met à l'abri du contact, il faudrait un nouveau contact d'eau pour les approprier [1], ou le premier suffit-il en raison de la prévision du but final? (question non résolue). — R. Yassa dit au nom de R. Ḥama b. Ḥanina qu'en raison du verset (Exode, XL, 3) *tu couvriras l'arche par le rideau*, on sait (par analogie des termes) que le mur latéral [2] reçoit parfois aussi le nom de couverture, qu'en conséquence (à l'égal du *rideau* susceptible de devenir impur), on peut ériger les murs avec tout objet susceptible d'impureté.

7 (6). Il est permis de couvrir la soucca avec des planches (étroites), selon l'avis de R. Juda; mais R. Méir l'interdit. Si (d'après tous deux) on a mis sur la soucca une planche large de 4 palmes, elle reste valable, à condition de ne pas dormir sous cette partie trop couverte.

Selon R. Jérémie au nom de Rab, la discussion de la Mischnâ roule sur les cas où les planches sont larges de 4 p. Selon R. Yassa au nom de R. Yoḥanan, la discussion roule au sujet des planches déjà dégrossies pour servir d'instruments (elles ont alors d'ordinaire moins de 4 p.). Si R. Jérémie dit au nom de Rab que la discussion a lieu au cas où les planches sont larges de 4 p., est-ce à dire que, selon lui, tous deux permettent d'user de planches déjà préparées pour les ustensiles? De ce qu'au sujet de l'avis exprimé plus haut (§ 5) par R. Jérémie, que la défense de couvrir la soucca avec des flèches (lattes) de bois est conforme à l'opinion de R. Meir; on peut conclure que ces 2 opinions expriment la même idée, qu'il est interdit d'employer tant des planches de 4 p., que d'autres dégrossies. Si R. Yossé dit au nom de R. Yoḥanan que la discussion de la Mischnâ a lieu au cas où il s'agit de planches dégrossies, est-ce à dire que, selon lui, tous deux interdisent l'usage de planches ayant 4 palmes en largeur? De ce qu'au sujet de l'enseignement formulé par R. Yossé dans la grande salle d'études, autorisant d'employer de grandes poutres (μέλαθρον) pour couvrir la soucca, il a été dit que c'est conforme à l'avis de R. Juda, on peut conclure que ces 2 opinions expriment la même idée, qu'il est aussi bien permis d'user de planches ayant 4 p. que de ces poutres (ayant d'ordinaire cette largeur). Samuel dit : la restriction émise à la fin de la Mishnâ a lieu lorsque la planche a été posée dans le sens de la longueur de la soucca; mais si elle se trouvait en largeur, la soucca serait partout valable. R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch disent tous deux que la soucca reste valable, n'importe comment la dite planche aura été posée, soit en longueur, soit en largeur. Enfin, selon R. Zeriqan au nom de R. Hamnona, quelle que soit la position de cette grosse planche superposée, elle rend en tous cas la

1. V. B., *Houllin*, 128a. 2. Comme le rideau.

soucca impropre. Rabin et R. Abouu objectèrent devent R. Zeira : comment R. Yoḥanan et Resch Lakisch peuvent-ils déclarer en tous cas la validité de la soucca, tandis que la Mischna fait une restriction quant à l'emplacement ? Ils adoptent l'avis, répondit-il, d'après lequel une couverture défectueuse rend la soucca impropre si elle a au moins 4 coudées (tandis que le préopinant de la Mischna est de l'avis contraire, admettant l'invalidité, même pour 4 palmes). Un enseignement est en opposition avec l'avis précité de R. Hamnona : Lorsqu'une soucca, est-il dit, est si petite qu'elle contient seulement la tête et la majeure partie du corps, avec la table du repas, il est permis, à l'aide d'une planche, de l'agrandir de 3 p. ; or, on ne peut pas imaginer cette superposition faite en largeur, puisque selon R. Zeriqan au nom de R. Hamnona, elle est interdite en tous sens (cette opinion le contredit donc). En effet, pour mettre cet enseignement d'accord avec la Mishnâ, il faut supposer l'adjonction de la planche faite en longueur ; et comme alors la largeur est de 4 p. (ce qui est trop), il est entendu qu'il sera interdit d'y dormir.

8 (7). Lorsque le plafond d'une pièce se compose de planches nues, non jointes par du ciment ou mortier, il faut, selon R. Juda au nom de l'école de Hillel, avant de les utiliser pour la soucca, ou remuer toutes ces planches défaites au préalable, ou en enlever une au milieu (à remplacer par des branchages) ; d'après l'école de Schammaï, il faut accomplir ces 2 opérations pour approprier ces pièces à servir de soucca. Enfin R. Méir prescrit d'enlever une pièce au milieu, sans qu'il soit nécessaire de les remuer toutes.

9 (8). Si l'on couvre la soucca à l'aide de broches en métal, ou avec les tiges du lit (devant supporter la couverture du branchage), au cas où entre ces pièces il y a un espace couvert égal à leur largeur, la soucca sera valable. Si en bas d'un monceau de blé on creuse une cavité devant servir de soucca, celle-ci ne sera pas valable (la toiture n'ayant pas été appropriée à cet effet spécial).

Au sujet de l'avis de R. Méir (§ 8), il est dit que si, par contre, l'on a rémué (déplacé) les planches, il est inutile d'en enlever une au milieu.

On a enseigné : la largeur de l'espace exigible entre les pièces de métal (§ 9) devra être un peu supérieure à celle de ces pièces. Les compagnons d'étude en expliquent la raison : on ne peut pas faire pénétrer un objet d'un palme dans un espace de cette mesure juste (elle devra donc avoir une parcelle de plus). Mais, objecta R. Aba b. Mamal, n'y a-t-il pas d'exemple d'ajustement précis d'un palme dans l'autre ? N'est-il pas dit de la matrice (récipient) du verre, qu'en cas de fente en 2 parts bien égales, elle reste pure (échappe au contact d'impureté), tandis qu'en cas de la moindre prédominance d'un côté sur l'autre, elle deviendrait impure ? Là, répondit R. Yossa, il s'agit seulement de savoir si chaque part est tellement égale à l'autre (sans prédomi-

nance) que chacune entre et sort juste dans la forme (laquelle forcément suffit pour l'adaptation) ; tandis qu'ici, pour la toiture de la soucca, on fait bien pénétrer la couverture d'intervalle, mais non ressortir (de sorte qu'il serait impossible de vérifier le fait). R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan qu'il est interdit d'adopter comme soucca une cavité faite au bas d'un monceau de blé, parce qu'il ressemble à un grenier (non à une tente). Selon R. Ḥiya, le motif est que la Bible dit (Deut. XVI, 13) : *tu te feras* ; tu n'useras pas de ce qui est déjà fait. Entre ces deux opinions, il y a une différence au point de vue pratique : selon R. Ḥiya, une telle soucca est acceptable, en raison du travail opéré (de la cavité creusée à cet effet spécial) ; selon R. Yoḥanan, au contraire, elle reste impropre, parce que l'apparence de grenier est maintenue.

10 (9). Si l'on échelonne les parties latérales du mur en allant de haut en bas, aussi longtemps qu'il reste au dessus du sol un espace libre de 3 palmes, la soucca est impropre (le mur étant incomplet) ; lorsqu'au contraire on procède de bas en haut, dès que le mur dépasse le niveau du sol de 10 p. (sans toucher encore au sommet), la soucca sera valable. R. Yossé dit : comme en allant de bas en haut, la mesure de 10 p. suffit, il en sera de même de haut en bas ; si on laisse (en largeur) un intervalle de 3 p. entre la toiture et les murs, la soucca devient impropre — [1].

11 (10). Si la toiture d'une maison s'est effondrée et qu'on a couvert la brèche avec du branchage, afin d'occuper l'emplacement comme soucca, elle ne pourra pas servir comme telle s'il y a un intervalle de 4 coudées entre le sommet des parois et la partie fraîchement couverte. La règle sera la même pour une cour entourée d'une galerie circulaire couverte (ἐξέδρα), dont on couvrirait l'espace du milieu resté libre. Si dans une grande soucca (ayant plus de 7 p. carrés d'espace) on a placé à l'entour, aux extrémités du toit, des objets qu'il est interdit d'employer à la couverture, elle devient impropre si l'espace occupé ainsi indûment atteint 4 coudées.

R. Ḥiya a enseigné (d'après la Mischnâ) : l'espace indûment libre rend la soucca impropre à partir de 3 p. ; mais la couverture défectueuse ne rend la soucca impropre qu'en atteignant 4 coudées. R. Yossa dit : nous avons aussi exprimé ces 2 opinions, savoir que si l'espace indûment libre est de 3 p., la soucca sera impropre, aux termes de la Mischnâ précédente : « S'il y a un intervalle de 3 p. entre le toit et les murs, la soucca n'est pas valable » ; et la couverture impropre ne provoque l'interdit de la soucca qu'en ayant au moins 4 coudées, ainsi qu'il est dit ici : « Si au milieu d'une toiture effondrée on a placé du branchage pour former la soucca, elle ne pourra pas servir comme telle s'il y a un intervalle de 4 coudées entre le sommet des murs et la partie

1. La Guemara sur ce § est reproduite *in extenso* du tr. *Sabbat*, III, 4, et *'Eroubin*, VIII, 8, traduite t. IV, p. 285.

couverte à nouveau. » On peut donc en conclure que si l'intervalle est moindre, cette soucca sera valable. Est-il permis de dormir [1] au-dessous de l'air resté libre (non couvert, qui laisse la soucca valable, étant inférieur à 3 p.)? Certes, répliqua R. Isaac b. Eliaschib, cet espace doit être interdit, quoiqu'il soit autorisé à servir dans l'ensemble de la mesure, au même titre que du ciment liquide (en quantité minime) se trouvant dans le bain légal pourra être utilisé à parfaire la mesure officielle [2], bien qu'il soit évidemment défendu de l'employer en principe pour un tel bain. Ḥiskia dit : R. Yossé déduit de notre Mischnâ que l'espace couvert indûment, s'il atteint 4 coudées, rend la soucca impropre, et qu'elle est valable si la mesure est moindre, parce qu'en ce dernier cas on suppose le mur recourbé au sommet (et englobant la partie interdite [3]). R. Oschia a enseigné le même raisonnement, adopté aussi par R. Aba ou R. Ḥiya au nom de R. Yoḥanan, ainsi que par R. Zeira ou R. Yassa au nom de Cahana. En effet, dit R. Yôna, si tel n'était pas le motif, la Mischnâ dirait qu'une couverture impropre n'enlève la validité qu'en ayant au moins 4 coudées d'espace (même au milieu).

12 (11). Si l'on érige la soucca en forme de pyramide (sans toiture), ou si on l'appuie (en pente) à un mur, elle est impropre selon R. Eliézer, parce qu'elle est dépourvue de toît visible ; les autres sages la déclarent valable. Lorsqu'on emploie pour couvrir la soucca une natte (treillis) de joncs, si elle est étendue et qu'on l'ait fabriquée pour l'utiliser comme couche, cet objet sera susceptible de devenir impur par contact (considéré comme ustensile), et ne pourra pas être employé pour couvrir la soucca; mais s'il a été dressé dans le but de servir à couvrir la soucca, on pourra l'employer ainsi, et il ne sera pas susceptible d'impureté. Selon R. Eliézer, ces 2 conditions subsistent d'une façon absolue, aussi bien si c'est une grande natte qu'une petite.

R. Eliézer reconnaît comme les sages que si la soucca se trouve élevée sur 4 pierres, ou si les murs penchés sont écartés du sol d'au moins un palme, la soucca sera valable (le toît commençant alors à la partie penchée). On a enseigné : si l'on érige la soucca pour ainsi dire au milieu de la forêt du Liban (en utilisant comme parois des arbres qui se touchent au sommet), elle sera valable ; et il est nécessaire de le dire selon R. Eliézer (car, d'après lui, on aurait pu la supposer interdite en raison du défaut de distinction des murs). — Quant aux nattes de joncs, Aba b. Ḥiya dit au nom de R. Yoḥanan qu'il s'agit de ceux d'Ouscha, propres à servir de couches. En effet, dit R. Eliézer, lorsque ceux d'Ouscha sont indéterminés, ils sont susceptibles d'impureté, à moins que l'on ait fixé leur destination pour servir à tapisser des tentes ; de même, ceux de Tibériade non déterminés (bien plus durs) restent purs de tout contact, à moins d'avoir précisé qu'ils serviront de couches. R. Isaac

1. Cf. J., tr. *Berakhôth*, III, 1, (t. I, p. 266). 2. Tr. *Miqwaôth*, VII, 1.
3. Si cet interdit est au milieu, ne fût-il que de 4 p., il rend le tout impropre.

b. Ḥaqoula et R. Simon b. Rabbi ont enseigné que ceux qui servent de stores à la porte des boutiques restent purs de tout contact (ne servant pas de couches). R. Imi a enseigné qu'un tel objet tressé comme un tissu (plat) est susceptible d'impureté (considéré comme ustensile). Peut-on l'employer pour couvrir la soucca? C'est le sujet de la discussion entre R. Éliézer (qui l'interdit) et les autres sages (qui l'autorisent). R. Isaac b. R. Éliézer enseigna qu'il est permis d'en user pour couvrir la soucca en cas de grand besoin (si l'on n'a rien d'autre), à condition de défaire les nœuds des extrémités liées en forme de franges. Mais, fut-il objecté, la Mischna[1] ne dit-elle pas que si l'on a délié les bouts frangés des nattes (noués pour empêcher l'éparpillement), celles-ci restent pures de tout contact? Pourquoi donc ici n'en autoriser l'usage qu'en cas de grand besoin? (Question non résolue).

CHAPITRE II

1. Celui qui, dans la Soucca, couche sous le lit (non dessus) n'a pas rempli son devoir[2]. Toutefois, dit R. Juda, il nous est arrivé de nous coucher sur les lits, en présence des vieillards, et ils ne nous ont pas blâmés. R. Simon raconta (comme fait opposé) qu'il est arrivé à Tobie, l'esclave de R. Gamaliel, de dormir sous le lit; sur quoi R. Gamaliel dit aux vieillards : Vous voyez où se trouve mon serviteur Tobie, qui est instruit dans la Loi; il sait que les serviteurs sont dispensés de suivre les prescriptions relatives à la soucca et qu'à ce titre il peut dormir sous la soucca. Nous, au contraire, avons pour règle que ce n'est pas remplir le devoir de la soucca si l'on y repose sous le lit.

Il a été dit plus haut (I, 4) : « On peut tendre une toile descendant des 2 côtés de la flèche du lit, et s'y coucher » (quoique cette toile tendue forme séparation d'avec la toiture de la soucca); pourquoi donc ici est-il interdit de se coucher sous le lit? C'est que, dit R. Éliézer, plus haut (malgré cette toile tendue, qui, par sa position, ne forme pas de tente de séparation), l'homme avec son drap continue à se trouver sous la soucca, tandis qu'ici il ne l'est pas (étant séparé d'elle). Est-ce que R. Juda ne se contredit pas? Il dit ailleurs[3] que les faits précèdent l'enseignement (lui sont supérieurs); comment donc se fait-il qu'ici l'inverse a lieu? (On semble ne pas s'être préoccupé de la façon de dormir à la soucca devant les sages, ne s'attachant qu'à leur enseignement)? C'est que R. Juda (dont on pouvait croire qu'il partageait l'avis de son interlocuteur) est d'un autre avis, et selon lui le fait de dormir sous le lit équivaut au repos sous la soucca. Mais alors R. Juda est d'autant plus en contradiction avec son opinion émise plus haut (I, 3) : En cas de 2 *souccoth* superposées, il est d'avis que l'inférieure est valable si la supérieure n'est pas habitée, et l'on en conclut par contre que si la supérieure est habitée, l'inférieure sera

1. Tr. *Kélim*, XX, 7 (5). 2. C'est l'une des 3 obligations relatives à la soucca, d'y dormir. 3. J. *Pesahim*, III, 7.

impropre ; pourquoi donc ici autorise-t-il un emplacement équivalent, sous le lit? La comparaison n'est pas fondée, dit R. Yossé ; plus haut, il s'agit d'une pièce différente, tandis qu'ici tout a lieu dans la même salle. Le fait de Tobie n'est-il pas opposé à l'avis de R. Gamaliel, puisqu'il est dit[1] : Tobie, le serviteur de R. Gamaliel, mettait des phylactères (quoique sa situation subalterne le dispensât de ce devoir), et les sages ne l'ont pas empêché de remplir ce précepte ; pourquoi donc ici les sages semblent-ils l'avoir détourné du devoir régulier de reposer dans la soucca? Non, Tobie a seulement pris cette place sous le lit pour ne pas gêner les rabbins par sa présence. Si c'était pour ne pas les gêner, pourquoi ne pas s'asseoir au dehors? C'est que ce serviteur instruit voulait en même temps suivre la conversation des docteurs (et en profiter).

2. La soucca appuyée aux pieds d'un lit (se mouvant avec celui-ci) est valable ; selon R. Juda, elle est impropre si elle ne peut tenir debout indépendante du lit.

(3). Une soucca mal couverte[2], dont la partie ombrée est supérieure à celle où le soleil domine, est valable ; si la couverture est aussi épaisse qu'un plafond de maison, bien qu'au travers on ne puisse pas voir les étoiles, elle reste valable.

R. Imi dit : selon R. Juda (§ 2), ladite soucca (non indépendante) sera impropre, car depuis le milieu du lit jusqu'au sommet de la soucca il n'y a plus un espace haut de dix palmes (minimum exigible pour la hauteur des murs). R. Aba dit que c'est défendu, parce que l'on ne doit pas faire tenir la soucca sur un objet susceptible d'impureté (comme c'est interdit de la couvrir ainsi). Mais n'a-t-on pas enseigné[3] qu'il est arrivé à des Jérusalémites de suspendre leur lit devant la fenêtre et d'étendre le branchage au-dessus pour former la soucca? Donc, l'interdit d'une telle soucca ne peut pas porter sur la question de susceptibilité d'un contact impur (qui aurait lieu en ce cas), et la raison est que, du milieu du lit jusqu'à la toiture, il ne resterait pas en ce cas un espace libre de 10 palmes.

Rab et Samuel diffèrent d'avis sur ce qu'il faut entendre par soucca mal couverte (§ 3) : l'un vise la pauvreté (petit nombre) des branches; l'autre, leur mauvaise disposition (en désordre). D'après le premier, il s'agit dans la Mischnâ d'un seul et même fait, d'une toiture pauvre, où la partie ombrée dépasse celle qui est ensoleillée ; d'après l'autre, ce sont deux faits distincts, un toit en désordre, et une disposition d'ombre supérieure au reste. — De ce que la Mischnâ parle d'une toiture si épaisse qu'elle cache la vue des étoiles, il résulte qu'en principe les étoiles devront être visibles. Selon R. Lévi au nom de R. Ḥama b. Ḥanina, il s'agit des rayons solaires qui ne pénètrent pas (non d'étoiles).

1. *'Eroubin*, X, 1 (t. IV, p. 295). 2. Cf. ci-dessus, I, 1, p. 1. 3. Tossefta, ch. 2.

4 (3). La soucca érigée à l'extrémité d'un chariot, ou d'un vaisseau, est valable, et l'on peut s'y installer un jour de fête ; elle est valable aussi, si elle a été érigée au sommet d'un arbre, ou d'un chameau ; seulement, pendant les jours de fête [1], l'on ne peut pas s'y installer (l'accès des objets est interdit en ces jours). Si 2 murs de la soucca ont été élevés artificiellement et que pour 3e mur on l'ait adossée à un arbre, ou si elle est adossée de 2 côtés à un arbre et a pour 3e paroi un mur, elle est valable ; mais l'on ne peut pas y monter le jour de fête ; toutefois s'il y a 3 murs érigés à main d'homme et que le 4e est un arbre, elle est valable, et l'on peut aussi y monter le jour de fête. En règle générale, lorsqu'en défalquant l'arbre la soucca pourrait se maintenir seule (sur 3 parois), elle est non-seulement valable, mais l'on peut y monter le jour de fête.

Dans quelles conditions la Mischnâ parle-t-elle d'une soucca érigée au sommet d'un vaisseau? Si c'est un vaisseau placé sur la terre ferme, il va sans dire que tous permettent de s'en servir pour la soucca ; s'il s'agit d'un bâtiment en mer, c'est l'objet d'une discussion entre R Eliézer b. Azaria et R. Akiba sur le point de savoir si l'on peut ainsi remplir le devoir de la soucca, tandis que la Mischnâ l'autorise d'une façon générale (unanime)? En effet, il est question là d'un vaisseau à l'ancre, au port (λιμήν). — R. Simon B. Carsena dit au nom de R. Aḥa que les 3 avis de R. Méir, de R. Yossa et de R. Eliézer b. Azaria sont semblables (reviennent au même) : 1° L'avis de R. Méir au sujet des lattes de traverse (pour les portes fictives, à l'entrée d'une ruelle, autorisant l'*éroub*), car il a été enseigné [2] : on peut tout employer à cet effet, même des animaux, et si un tel objet couvre une cavité contenant un cadavre, l'espace est considéré impur, et tout le contenu sera impur ; R. Méir seul le déclare pur. 2° L'avis de R. Yossé au sujet des tentes [3] : si une chambre au-dessus d'un bateau forme une tente sur un cadavre à côté d'autres objets, l'ensemble n'est pas englobé dans l'impureté (en raison de la mobilité d'une telle maison). 3° L'avis de R. Eliezer b. Azaria, puisqu'il est dit de lui [4] que lorsqu'il se trouva un jour avec R. Akiba en bateau, à l'approche de la fête des tabernacles, R. Akiba érigea en haut de ce bateau une soucca que le vent emporta. Vois, Akiba, lui dit son compagnon, ce qu'est devenue ta soucca (pour lui dire que, dans ces conditions peu sûres, elle était inutile). — [5].

5 (4). Une soucca érigée au milieu des arbres est valable. Ceux qui sont envoyés pour accomplir un précepte religieux sont dispensés du devoir de la soucca, ainsi que les malades et ceux qui les servent. Il est permis, hors de la soucca, de boire ou de manger passagèrement (sans faire un repas).

1. Cf. ci-après, tr. *Beça*, V, 2. 2. *'Eroubin*, I, 7 (t. IV, p. 208). 3. Tr. *Oholoth*, VIII, 5. 4. J., *'Eroubin*, I, 7 (t. IV, p. 208). 5. Ib., III, 4 (ib, p. 226), on retrouve tout le passage qui suit ici jusqu'à la fin de ce §.

R. Houna s'était rendu pendant cette fête à Ein-Tab[1], pour s'assurer de la fixation de la néoménie (ce qui est une préoccupation religieuse) ; et comme il eut soif pendant qu'il suivait la grande route (strata), il ne voulut pourtant goûter à rien (par sévérité excessive pour lui-même), jusqu'à ce qu'il fût parvenu dans la soucca de R. Yoḥanan Safra (le barbier ou écrivain), à Goftah. R. Mena dit : la dispense accordée par la Mischnâ ne se rapporte pas seulement à ceux qui sont dangereusement malades, mais encore à ceux qui le sont légèrement. Ainsi, l'on enseigne[2] qu'il est arrivé à R. Simon b. Gamaliel d'avoir mal aux yeux à Césarée, et R. Yossé b. Rabbi lui permit, ainsi qu'à tous ses serviteurs, de coucher hors de la soucca. R. Aba b. Zabda dit : les garçons d'honneur et tous les invités d'un mariage (ce qui est une occupation religieuse) sont dispensés du devoir de la soucca. On a enseigné (ibid.) : les gardiens de jour d'une ville sont dispensés de la soucca le jour, mais ils sont soumis à ce devoir la nuit; ceux qui sont de garde la nuit sont dispensés la nuit et soumis le jour ; enfin ceux qui sont toujours de garde sont toujours dispensés. Toutefois, cette dispense générale n'a lieu que s'il s'agit de préserver la ville de l'envahissement d'une armée étrangère (d'un péril capital), mais s'il s'agit seulement de la garder contre les voleurs, ces gardiens sont assimilés à ceux des jardins et vergers, qui sont seulement dispensés la nuit, lorsqu'ils veillent avec plus de soin. Ainsi, Abudama de Milḥa dormait le jour devant sa boutique (s'imaginant pouvoir se reposer là comme gardien de sa maison) ; mais R. Ḥiya b. Aba venant à passer lui dit qu'il est tenu en ce cas de se rendre dans sa soucca. Comme R. Mena servait de garçon d'honneur à R. Jacob b. Pléti, il vint demander à R. Yossa l'autorisation de dormir hors de la soucca : il faut à cet effet te rendre dans la soucca, lui dit ce rabbin (qui ne partage pas l'avis précité de R. Aba b. Zabda). De même, lorsque R. Isaac b. Merion fut le garçon d'honneur d'une autre personne, il alla consulter R. Elazar, qui lui dit d'avoir à se reposer dans l'intérieur de la soucca. Il est arrivé à R. Ilaï de se rendre auprès de R. Eliézer à Lod (Lydda). Quoi, s'écria celui-ci, serais-tu de ceux qui interrompent la joie de la fête par une sortie? L'on a pourtant dit qu'il n'est pas convenable de la part d'un sage de laisser sa famille pendant les jours de fête et de s'en aller. C'est ainsi que R. Zeira s'étant rendu à une cérémonie de circoncision chez R. Ila, il ne voulut rien accepter ; c'était du reste son habitude de ne rien goûter avant d'avoir récité la prière supplémentaire de la fête[3]. Peut-être avait-il hâte de rentrer, parce qu'il n'est pas convenable qu'un sage laisse sa famille aux jours de fête et mange au dehors. En raison de ces deux causes, on n'a pas su quel a été le motif prédominant.

R. Eliézer dit : la Mischna parle seulement de manger ou boire passagers, non d'un tel sommeil, qui n'a rien du caractère passager ; car, ajoutent les compagnons d'études, une fois l'homme endormi, il l'est profondément. En

1. Cf. ci-après, tr. *Rosch ha-schana,* II, 5 (f. 58a). 2. Tossefta à ce tr., ch. 2.
3. B., *Berakhôth,* 28b (t. I, p. 336).

outre, dit R. Ila, il peut arriver que l'on se contente d'un petit sommeil (quoique court, il suffira). Il y a une différence pratique entre ces 2 raisons, au cas où l'on a chargé quelqu'un de vous éveiller de l'assoupissement si l'on s'endormait profondément : d'après les compagnons, un tel sommeil serait permis au dehors ; d'après R. Ila, il serait interdit comme le reste.

6 (5). Il est arrivé (pendant ces jours de fête) que l'on a apporté à R. Yoḥanan b. Zaccaï une parcelle d'un mets pour le faire goûter, et à R. Gamaliel deux figues avec une cruche d'eau : ils dirent d'apporter le tout à la soucca (quoique ce soit minime). Lorsqu'on remettait un goûter accessoire à R. Zadoc (un cohen), il en prenait une part moindre qu'un œuf (n'entraînant pas le devoir des diverses formules de bénédiction), l'enveloppait[1] d'une serviette (mappa) à l'abri de tout contact impur, et la mangeait hors de la soucca, sans prononcer aucune bénédiction[2] après cela (en raison du peu d'importance de ce goûter).

7 (6). Selon R. Eliézer, il faut manger en total 14 repas dans la soucca, savoir un chaque jour et un la nuit; selon les autres sages, rien n'est prescrit à cet égard, et le repas seul du 1er soir de la fête est obligatoire. De plus, R. Eliézer dit : si l'on n'a pas pu faire ce repas le 1er soir de la fête, on le mangera par contre le dernier soir; les autres sages disent qu'il n'y a pas de compensation ultérieure, ainsi qu'il est dit (Ecclés. I, 15) : *ce qui a été abîmé ne peut plus être réparé, et la perte ne saurait être restituée*[3].

Lorsque la Mischnâ dispense (§ 6) de la bénédiction à faire, on a supposé qu'il s'agit de la grande formule composée de trois bénédictions, mais que l'on doit réciter celle qui se compose d'une seule formule (courte). Or, on a enseigné qu'après ce goûter on ne récitera ni la formule courte, ni celle qui est triple. —[4].

L'opinion de R. Eliézer (§ 7) se fonde sur ce qu'il est dit (Lévit. XXIII, 42) : *vous habiterez, etc.*, d'une part ; et il est dit d'autre part (ibid. VIII, 35) : *vous habiterez à la porte de l'arche de l'alliance jour et nuit.* On conclut de l'analogie des termes que, dans l'un et l'autre cas, les nuits seront considérées à l'égal des jours pour la diversité des devoirs à remplir. R. Yoḥanan au nom de R. Ismaël explique ainsi le motif de l'avis contraire des autres sages : il est dit (ibid. XXVII, 6 et 34) *au 15e jour*, tant pour la Pâque que pour la fête des Tentes ; et comme à Pâques le devoir de manger de l'*azyme* est obligatoire seulement le 1er soir et loisible le reste du temps, de même pour la fête des tentes le repas du 1er soir est seul obligatoire dans la soucca, non les autres. Les compagnons d'étude demandèrent si, poussant l'analogie plus loin, on doit ne pas manger dans l'après-midi qui précède, afin de se

1. Cf. tr. *Taharôth*, II, 1. 2. Cf. tr. *Berakhôth*, VII, 2. 3. Cf. tr. *Haghiga*, I, 7. 4. Suit un passage traduit au tr. *Berakhôth*, VI, 1 (t. I, pp. 113-4).

mettre à table avec grand appétit, à l'instar de la privation que l'on impose avant la nuit de Pâques[1]? Et même, dit R. Zeira, comme il faut manger de l'azyme au moins l'équivalent d'une olive, il faudra manger une égale quantité dans la soucca (ou peut-être faut-il davantage), tandis que, selon R. Oschia, l'obligation de la fête subsiste tous les 8 jours. Ce dernier, dit R. Berakhia, conteste l'avis précité de R. Yoḥanan que l'obligation est applicable à la 1re nuit seule, non au reste du temps. R. Abouna dit qu'il n'y a pas de discussion entr'eux à ce sujet; seulement, l'avis de R. Yoḥanan se rapporte au cas où dès le 1er soir on a appliqué la pensée à remplir son devoir, tandis que R. Oschia parle du cas où l'on n'y a pas songé. On a enseigné au nom de R. Éliézer que si l'on n'a pas érigé la soucca à la veille de la fête, il n'est pas permis de l'ériger pendant ces jours de fête. Mais Bar-Kappara n'a-t-il pas enseigné que si pendant la fête la soucca s'est effondrée, il est permis de la reconstituer en ce jour? C'est que, répond R. Aḥa au nom de R. Ḥinena, R. Éliézer a voulu punir une telle personne de ne s'être pas occupée de cette construction dès la veille de la fête (ce qui n'a pas lieu pour la soucca effondrée). Est-ce que R. Éliézer ne se contredit pas lui-même? Au commencement de la Mishnâ il parle de l'obligation de prendre deux repas chaque jour dans la soucca, soit en total 14, tandis qu'à la fin il dit de compenser au besoin dans la dernière nuit l'omission du repas de la 1re nuit (sans qu'il y ait obligation pour le tout)? En effet, dit R. Aḥa, il est seulement recommandé d'y manger tous les jours (il n'y a d'obligation qu'au 1er soir).

8 (7). Si la soucca est si petite que l'on y a seulement la tête et la majeure partie du corps, tandis que la table du repas se trouve située dans une pièce contiguë, elle sera impropre à l'office légal, selon Schammaï; mais Hillel la déclare valable. L'école de Hillel (à l'appui de son avis) raconta à celle de Schammaï le fait survenu à des vieillards des deux écoles qui, rendant visite à R. Yoḥanan de Ḥorôn, le trouvèrent installé dans la soucca, où il n'avait que la majeure partie du corps, ayant la table dans une autre pièce. Ceci ne prouve rien, répliqua l'école de Schammaï, puisque les visiteurs lui ont dit : si tu as l'habitude de t'installer à la soucca de cette façon, tu ne remplis pas suffisamment ce devoir.

En réalité, ce n'est pas la table elle-même qui est prise comme mesure d'interdit ; il en serait de même de l'espace équivalent, à savoir un palme —[2].

En quoi le mérite de l'école de Hillel prédominait-il, pour que le plus souvent son opinion soit admise comme règle? C'est que, répond R. Juda b. Pazi, les adhérents de cette école énonçaient modestement l'avis de leurs adversaires schammaïtes avant le leur; en outre, ils examinaient l'opinion de ces

1. J., *Pesahim*, IX, 1 (t. V, p. 147). 2. Suit un passage traduit au tr. *Troumôth*, V, 4 (t. III, p. 59).

derniers, et il leur arriva parfois de l'adopter[1]. Mais, objecta R. Simon b. Zabdi devant R. Ila, peut-être est-ce le tannaïte[2], qui a supposé les disciples de Schammaï plus anciens et leur a donné le pas? En racontant le fait de la visite des anciens de l'école de Schammaï et de celle de Hillel auprès de R. Yoḥanan b. Ḥorôni, on devait dire : « nos anciens et les vôtres[3] ». R. Zeira ou R. Houna dit au nom de Rab : l'avis de Schammaï sert de règle. En effet, dit R. Jérémie ou R. Samuel b. R. Isaac au nom de Rab, de ce qu'aux arguments de Schammaï il n'a rien été opposé, il résulte que son avis prédomine.

9 (8). Les femmes, les esclaves et les enfants sont dispensés du devoir de la soucca. Tout enfant assez grand pour se passer de la mère est tenu de remplir ce devoir. Toutefois, il est arrivé (fait qui prouve un surcroit de sévérité) que lorsque la bru de Schammaï l'ancien mit un enfant au monde, ce docteur enleva une partie du plafond et la couvrit de branchage au-dessus du lit, pour cet enfant.

10 (9). Pendant les 7 jours de fête, la soucca sera l'habitation essentielle, et la maison l'accessoire. S'il tombe de la pluie, on pourra quitter la soucca à partir de l'instant où l'eau, si elle tombait sur certains mets en bouillie, les gâterait. Le fait de l'arrivée de cette pluie ressemble au cas d'un serviteur qui voudrait servir son maître, et celui-ci lui jette une cruche (κύθων) à la face (il le repousse).

On appelle petit enfant (§ 9), dit R. Yanaï, celui qui a encore besoin de sa mère pour s'essuyer (pour sa propreté). Selon R. Yoḥanan, c'est celui qui en s'éveillant ne cesse d'appeler sa mère jusqu'à ce qu'elle le prenne. R. Oschia enseigne : l'enfant qui n'a plus besoin de sa mère, quoiqu'astreint au devoir de la soucca, sera compris dans l'*eroub* de la mère (posé pour les transports sabbatiques, et qui diffère parfois de celui du père).

Au sujet du séjour (§ 10), il est écrit (Lévit. XXIII, 42) : *vous resterez sous des tentes*, et l'on entend par cette expression d'y demeurer complètement, comme il est dit (Deut. XVII, 14) : *vous la posséderez et l'habiterez*, c'est-à-dire on devra manger dans la soucca, s'y promener et y faire monter tous ses objets précieux. — « S'il tombe de la pluie, est-il dit, on pourra quitter la soucca à partir du moment où l'eau gâterait les mets. » En réalité, il ne s'agit pas d'un mets gâté effectivement, mais d'une condition telle qu'il pourrait se gâter ; et il ne s'agit pas seulement d'une purée de légumes secs (la plus sensible en ce genre), mais de tout mets analogue. On a enseigné : comme on se retire de la soucca en cas de pluie, on peut aussi la quitter pour éviter la chaleur ou les mouches. R. Gamaliel entrait dans la soucca et en sortait tour à tour toute la nuit, selon que la pluie cessait ou reprenait ; et

1. Tr. *Edouyôth*, I, 12. 2. Le redacteur de la Mischna. 3. C'est une question de rédaction, sans mérite pour l'école de Hillel.

R. Éliézer agit de même. Un disciple de R. Mena enseigna à un parent du Naci que lorsqu'à la nuit l'on a quitté la soucca (à cause de la pluie), on n'est pas tenu de s'imposer la fatigue d'y rentrer. C'est que ce disciple n'avait pas connaissance de la conduite précitée de R. Gamaliel et de R. Éliézer en un tel cas.

CHAPITRE III

1. Un loulab volé, ou desséché (de l'an passé), est impropre au service du culte. Celui qui provient d'un bocage consacré à l'idole *Aschéra*, ou d'une ville séduite par l'idolâtrie, est aussi impropre. S'il est épointé, ou si les feuilles sont détachées, il est également impropre; mais si elles sont seulement séparées, il reste valable pour le culte. R. Juda est d'avis en ce cas de les rattacher du haut. Les branches de palmier de la Montagne de fer[1] (très menues) sont valables. Tout loulab, où en dehors de sa longueur de 3 palmes, il reste de quoi le saisir et le secouer, est déclaré propre au service.

R. Ḥiya a enseigné[2] : de l'expression biblique (Lévit. XXIII, 40) *vous prendrez pour vous*, on déduit que le loulab devra provenir de votre bien, non d'un vol. R. Lévi dit : Celui qui prendrait à cet effet un loulab volé, ressemble à celui qui offrirait comme présent au souverain un mets, pris de la table royale, et il se trouverait que l'objet présenté, qui doit être son défenseur (συνηγωρία) et faire valoir son mérite, serait son accusateur (κατηγωρία). Un *schofar*[3] provenant de païens, ou d'une ville soumise à l'idolâtrie, est valable, selon R. Éliézer. C'est aussi l'avis de R. Ḥiya; mais R. Oschia le déclare impropre. Toutefois, tous reconnaissent qu'un loulab d'une telle provenance est impropre. D'où provient cette différence? C'est que, dit R. Yossa, pour le loulab il est écrit (ib.) : *Vous prendrez pour vous*, non de ce qui est interdit à la jouissance (provenant de l'idolâtrie), tandis que pour le schofar, il est dit (Nombres, XXIX, 1) : *Ce sera un jour de résonnance pour vous*, sans souci de la provenance de l'instrument à faire sonner. Selon R. Éliézer, il y a cette distinction que le loulab lui-même est présenté à la cérémonie du Temple, tandis que l'on prend seulement le schofar pour en faire entendre la voix, dont l'émission ne saurait être d'une jouissance interdite. La discussion n'est possible qu'au cas où l'on a volé l'objet tout disposé pour le service; mais, si après l'avoir volé, on l'a seulement apprêté à cet effet, le voleur n'est tenu qu'à la restitution de la valeur (et l'adaptation en a fait sa propriété). Si donc il a volé un loulab d'un côté, un myrte de l'autre et une brauche de saule d'autre part encore, puis il a lié le tout ensemble, est-ce que la formation de ce lien suffit pour en faire son bien? On peut savoir la réponse de ce qu'il

1. Au sud de Jérusalem, dit une note de l'édition Jost. 2. Cf. Rabba à Lévit., ch. 30. 3. Trompette que l'on fait résonner le jour du nouvel-an; v. J., tr. *Yebamôth*, XII, § 2.

est dit : au sujet d'une soucca volée, les uns disent qu'elle est apte au service, les autres l'interdisent. Sur quoi R. Simon dit au nom de R. Josué b. Lévi que les premiers, la déclarant valable, parlent du cas où le vol porte sur le terrain que le voleur a acquis par un changement de disposition (en y érigeant la soucca), tandis que les autres, la déclarant impropre, parlent du vol des branchages. Or, pour employer ces derniers en toiture, il a fallu les lier (pourtant c'est interdit; donc, le lien seul ne suffit pas pour constituer une adaptation et rendre l'objet permis). Il est possible toutefois qu'il ait suffi de les disposer droit en haut sans lien (et l'on ne peut rien conclure de là). Les rabbins de Césarée disent au contraire au nom de R. Yoḥanan que celui qui déclare une telle soucca impropre au culte, la reconnaît comme telle en tous cas (soit qu'il s'agisse du terrain, soit du branchage) ; car, selon lui, elle est volée, et, par suite, impropre au culte, dès que l'on pénètre dans la soucca de son prochain sans avoir son assentiment. Ainsi, Gamaliel Zouga ayant érigé sa soucca sur la voie publique, R. Simon b. Lakisch en passant lui fit observer qu'un tel cas ne doit pas être permis (le sol étant à tous).

« Le loulab sec est impropre », dit la Mischnâ. Il est déclaré tel, dit R. Abin au nom de R. Juda b. Pazi, parce qu'il est écrit (Psaume CXV, 17) : *les morts ne louent pas Dieu.* On a enseigné au nom de R. Juda[1] : si le corps seul (le tronc) est sec, il peut encore servir au culte ; et ce qui doit le prouver, dit R. Juda à ses interlocuteurs, c'est que dans les îles lointaines de la mer, les pères léguent leur loulab comme héritage, à leurs fils (on le conserve de longues années). On ne tire pas de preuve, fut-il répliqué, d'un tel cas de force majeure (parce que ces îles ne possèdent pas de palmiers). On a demandé devant R. Abina quelle est la règle si la pointe seule des feuilles est desséchée ? Doit-elle être la même que si cette pointe est brisée (et être un cas d'inaptitude)? Non, dit R. Abina, la sécheresse n'est pas un défaut nuisant à la beauté, comme le serait la cassure. R. Meloïh dit au nom de R. Josué b. Lévy : si la colonne médiale est fendue, c'est comme si toutes les feuilles se détachaient (et le loulab devient impropre). Quant à l'expression biblique *branches de palmier*, selon R. Tarfon, elles devront être liées (comme la souche se tient jointe); selon R. Akiba, elles sont telles qu'on les désigne (sans qu'il soit question de séparation des feuilles). R. Juda dit de lier les feuilles si elles se disjoignent. — Les branches de palmiers de la montagne de fer sont valables pour le service officiel, lorsque l'extrémité d'une feuille aboutit au moins à la base de la suivante (sans intervalle vide, dénudé). On a enseigné : un tronc sec (sans feuilles) est impropre ; mais celui qui ressemble seulement au sec (qui commence à dessécher) est valable. — R. Simon b. Aba dit au nom de R. Yoḥanan, qu'il faut compléter ainsi ce que la Mischnâ dit de la longueur du loulab, qu'il reste un espace suffisant pour l'agiter, en dehors du faisceau orné par l'adjonction des myrtes et saules. Aussi, l'on a enseigné : les myrtes

1. Tossefta à ce tr., ch. 2.

et saules occuperont 3 palmes ; et le loulab aura au moins une longueur de 4 palmes (pour qu'il dépasse le faisceau). On a enseigné qu'il s'agira d'une coudée de 5 palmes, selon R. Tarfon ; mais, selon les autres sages, c'est une coudée de 6 palmes. Au fond, cela revient au même, car R. Tarfon parle de longs palmes, les autres sages traitent de petits palmes. R. Yossa et R. Simon b. Lakisch disent au nom de R. Juda Naci que le loulab (pour la partie libre) doit être d'un palme ; R. Simon dit au nom de R. Josué b. Lévi que le faisceau d'hysope [1] doit être aussi d'un palme. Quoi, s'écria R. Zeira, se peut-il que le loulab et l'hysope aient la même mesure ? Oui, dit R. Yossé, R. Simon l'a confirmé, comme R. Ḥinena ou R. Simon l'a dit au nom de R. Josué b. Lévi, la mesure d'un palme est adoptée pour le loulab (la partie libre), le bouquet d'hysope, le schofar (trompette du nouvel-an), l'arrière-faix [2], et, selon un certain avis, pour le 3e mur de la soucca. R. Zeira demanda : est-ce que l'on entend que les feuilles du loulab aient la longueur d'un palme en dehors de la côte dorsale, ou que l'hysope ait cette mesure en dehors du calice formé par les feuilles ? Oui, dit R. Yossé, ou R. Tabi au nom de R. Ḥinena, R. Parnakh, R. Matna et Yossé b. Manassié au nom de Rab, cette mesure devra être telle.

2. Une branche de myrte volée, ou desséchée, est impropre au service ; celle qui provient du bocage de l'*Aschéra*, ou d'une ville séduite par l'idolâtrie, est également impropre. Si elle est épointée, ou si ses feuilles sont détachées, ou si les baies sont plus nombreuses que les feuilles, elle est impropre, à moins d'en avoir réduit le nombre. Cet enlèvement pour arriver à la réduction est un travail interdit aux jours de fête [3].

Il est écrit (Lévit. XXIII, 40) : *et des rameaux de l'arbre très branchu* ; on en conclut qu'il s'agira d'un bois dont les feuilles couvrent la majeure partie et qui monte en formant une tresse : c'est le myrte. Ce ne saurait être l'olivier, car la tronc forme bien une tresse, mais les branches ne le couvrent pas pour la plus grande partie. Ce n'est pas non plus le cep de vigne, car il est vrai que les branches couvrent la majeure partie, mais il ne pousse pas en formant la tresse [4]. Il n'y a donc que le myrte. — Ḥiya b. Ada dit au nom de R. Simon b. Lakisch : la Mischnâ interdit d'employer le myrte dont les feuilles seront dépassées en nombre par les baies, lorsque celles-ci sont noires (mûres) ; car alors elles ne ressemblent plus au tronc, où le fruit paraît mûr. Quelle différence pratique y a-t-il entre ces deux motifs ? Le voici : au cas où le myrte produit des baies vertes, elles ne sauraient être défendues pour le défaut de ressemblance, puisqu'elles ont alors la même couleur que le bois ; en ce cas donc, il ne saurait y avoir d'autre motif d'interdit que la maturité.

1. Servant à purifier l'homme atteint de lèpre, après sa guérison. 2. B., tr. *Nidda*, 26a. 3. Cf. tr. *Rosah ha-schana*, IV, 8. 4. Selon le comment. *Pné-Mosché*, c'est à l'inverse : des facultés manquent à cette dernière sorte, que la première possède.

3. Des branches de saule volées ou desséchées sont impropres au culte; celles qui proviennent du bocage consacré à Aschéra ou d'une ville séduite par l'idolâtrie, sont aussi impropres. Celle qui est épointée, ou dont les feuilles sont détachées, ou qui pendent irrégulièrement[1], est impropre; si elle est seulement fanée ou n'ayant perdu qu'une partie des feuilles, ou provenant d'un champ (au lieu d'un cours d'eau), elle est valable.

4. R. Ismaël dit : le faisceau du loulab se compose de 3 myrtes, de deux branches de saule, d'un loulab et d'un cédrat; y eût-il deux myrtes épointés et un seul qui ne l'est pas, cela suffit pour la validité. R. Tarfon dit : au besoin il en sera de même si tous trois sont épointés. R. Akiba dit : comme il y a une seule branche de palmier et un seul cédrat, il n'y aura qu'un myrte et une branche de saule.

Il est écrit (ibid.) : *Et des branches de saule d'un cours d'eau*[2]. Pour que l'on ne suppose pas qu'il doit s'agir seulement de celles qui ont poussé au bord de l'eau, à l'exclusion de celles provenant d'un champ, ou d'une colline, l'expression biblique est au pluriel (impliquant la pluralité des provenances). Aba Saül dit : ce pluriel indique un minimum de 2 branches de saule, l'une pour le faisceau du loulab, l'autre pour être déposée au sanctuaire du Temple. De plus, la conjonction *et*, en tête de cette expression, a pour but d'exclure le saule sauvage. A cette dernière espèce, se rattachent deux sortes : celle qui a la forme d'une serpe irrégulière est impropre; mais celle qui ressemble à une scie droite est valable. En général, on nomme une branche de saule impropre, si la feuille est ronde et la tige blanche, lorsqu'au contraire la feuille est longue et la tige rouge, elle sera valable.

R. Ismaël (§ 4) déduit de tout le verset précité le nombre qu'il prescrit : *un fruit de bel arbre*, c'est un; *des branches de palmier*, soit un (loulab); une *branche de bois touffue*, soit trois (pour les myrtes); *des saules de rivière*, au nombre de deux. Au besoin, on pourra prendre pour des myrtes deux tiges grimpantes (tordues), pourvu qu'il en reste une droite. Selon R. Tarfon, elles peuvent même être toutes les trois semblables (et rester valables). R. Aba b. Mamal demanda devant R. Imi : de même que R. Ismaël augmente le nombre indiqué d'abord dans la Bible pour les myrtes, pourquoi ne le fait-il pas aussi pour les autres espèces? Il ne faut pas croire, répondit R. Imi, que selon R. Ismaël une branche épointée soit belle (or, il n'exige qu'une non épointée, laquelle seule correspond au précepte biblique). Mais n'est-il pas dit dans la Mischnâ que, selon R. Tarfon même les 3 branches de myrte pourront au besoin être épointées? C'est vrai; mais il est d'usage d'em-

1. Les feuilles de cette sorte, dit une note de l'édition Jost à ce §, ne sont pas ovales, comme les ordinaires, mais dentelées. Le terme araméen se retrouve intact dans صفصاف, que cite de Sacy, *Chrestomathie arabe* (2e), I, 259. 2. *Torath Cohamin*, à ce verset.

ployer seulement le terme *même*[1] lorsqu'on commence par admettre la 1re proposition (celle d'avoir au moins une branche non épointée). Est-ce à dire, demanda R. Ḥagaï, en présence de R. Yossa, que R. Tarfon renchérit encore sur l'avis de R. Ismaël, en admettant comme valable trois myrtes épointés? Non, fut-il répondu, on a seulement voulu dire que R. Ismaël n'admet pas comme *beau fruit* (valable) l'épointé, tandis que R. Tarfon l'admet (sans souci du nombre). Lorsque R. Iassa vint de Babylone ici (en Palestine), il remarqua que l'on faisait un choix parmi les myrtes, et il exprima son étonnement de ce que les gens d'Occident (d'ici) faisaient ce choix. C'est qu'il n'avait pas appris l'avis de R. Simon au nom de R. Josué b. Lévi, tirant des déductions de ce verset (Néhémie, VIII, 15) : *ils feront connaître et transmettront une proclamation dans toutes leurs villes, disant d'aller à la montagne pour en rapporter des feuilles d'olives, ou de tel autre arbre donnant de l'huile, des feuilles de myrtes, de palmier, et du bois aux branches touffues, etc.* Or, la dernière sorte désignée ici et le myrte sont évidemment semblables ; seulement, celle qui est sauvage (ou irrégulière) servira à couvrir la soucca, et celle qui est de choix servira au faisceau du loulab. R. Zeira fixa cette opinion comme règle.

En préparant le faisceau du loulab[2] pour son propre usage (pour l'employer à la célébration de la fête des Tabernacles), on récitera la formule de bénédiction : « Soit loué celui qui nous a sanctifiés par ses commandements et nous a ordonné de préparer le loulab. » Si on le prépare pour autrui, la formule finale sera : «... de faire le loulab en son nom divin. » En le prenant au jour de fête, on dira : « Soit loué, etc. et nous a ordonné de prendre le loulab. » Au moment de réciter les prières officielles en le tenant, on ajoutera : « Soit loué celui qui nous a fait vivre, nous a fait subsister et nous a fait atteindre ce moment » ; et à chaque fois qu'on le reprend, on récite la formule de bénédiction. — Quelle formule dit-on en allumant les lumières de la fête de Ḥanouca (des Macchabées)? Rab l'énonce ainsi : « Soit loué celui qui nous a sanctifiés par ses commandements et nous a ordonné d'allumer la lumière de Ḥanouca. » Tous s'accordent à reconnaître qu'au 1er jour de la fête des Tabernacles, il faut, en prenant le loulab, dire la formule « ... de prendre le loulab » ; la discussion porte sur ce qu'il y a à dire aux jours suivants : selon R. Yoḥanan, on emploiera la même formule, « de prendre le loulab » ; selon R. Josué b. Lévi, ce sera : « qui nous a ordonné les préceptes des anciens » (afin de constater que c'est un simple précepte rabbinique). On peut faire des déductions par *à fortiori* pour ce que le préopinant dit au sujet du loulab : si pour les lumières de la fête de Ḥanouca, instituées par ordre des rabbins, on dit la formule « le précepte de la lumière de Ḥanouca » (sans qu'il soit question des anciens sages) ; il en sera à plus forte raison de même pour le loulab, qui est d'ordre biblique. Selon R. Josué b. Lévi au contraire, on raisonnera à l'inverse : si pour le lou-

1. V. ci-dessus, I, 4, fin, p. 7. 2. J., tr. *Berakhôth*, IX, 4 (t. I, p. 167). Cf. casuitique de Simon b. Cemah Duran, II, no 205.

lab qui est d'ordre biblique, on termine, à partir du second jour de fête, par la formule « le précepte des anciens »; il faudra à plus forte raison employer cette formule pour la Ḥanouca, qui est tout entière d'ordre rabbinique. En effet, la question (le doute) porte seulement sur le point de savoir ce que R. Yoḥanan prescrit de réciter à la fête de Ḥanouca (laquelle est d'ordre rabbinique, et que, d'autre part, pour le loulab, il prescrit la formule générale, même au 2e jour). Ḥiya, fils de Rab, récitait la formule générale chaque fois (chaque jour) où il prenait le loulab (selon l'avis de son père). R. Houna ne la récitait qu'une fois (au 1er jour). R. Houna dit au nom de R. Joseph qu'il se fonde sur l'analogie qui existe entre le prélèvement sur les fruits soumis au doute [1] et la cérémonie du loulab aux jours suivants de la fête des Tabernacles, tous deux d'ordre rabbinique ; or, comme pour le prélèvement douteux ; en l'opérant on ne récite pas de formule, il en sera de même pour la cérémonie du loulab après le 1er jour de fête.

5. Le cédrat volé, ou desséché, est impropre au service. Celui qui provient du bocage de l'Aschéra, ou d'une ville séduite par l'idolâtrie, est impropre, ainsi que celui qui provient de l'*orla* (1re année de plantation de l'arbre), ou de l'oblation impure (interdite à la consommation même des cohanim). Celui qui provient de l'oblation pure ne devra pas en principe être pris pour l'office, mais le fait accompli en ce cas est valable. Quant au *demaï* (au fruit soumis au doute), il est déclaré impropre par l'école de Schammaï ; celle de Hillel en autorise l'usage. Quant à celui qui provient de la 2e dîme, à consommer dans Jérusalem seulement, on ne devra pas le prendre en principe ; mais en cas de fait accompli, il est valable.

Il est écrit (Lévit. XXIII, 40) : *le fruit de l'arbre beau* ; l'arbre ayant de beaux fruits et une belle tige est celui qui produit le cédrat. Ce ne saurait être la grenade dont le fruit est beau, mais le bois ne l'est pas ; ni le caroubier, dont le bois est de belle apparence, non le fruit. Donc, c'est bien le cédrat. Le mot הדר, dit R. Lévi, fait allusion au fruit qui séjourne (דר) sur l'arbre d'une année à l'autre (plusieurs années ; ce qui a lieu pour le cédrat). R. Tanḥouma dit [2] qu'Aquilas a traduit le mot en question par ὕδωρ (eau), pour indiquer qu'il doit s'agir d'en arbre croissant près de l'eau (c'est spécial au cédrat). On a enseigné que R. Simon b. Yoḥaï interprète ce verset (ibid.) : *vous prendrez pour vous un fruit d'arbre beau* ; c'est-à-dire le fruit et le bois de l'arbre devront être beaux, le goût du fruit sera le même que celui du bois, et leur apparence à tous deux sera semblable : toutes analogies applicables au cédrat seul. R. Jacob Drômia (du sud) observa [3] que la Mischnâ qui autorise l'emploi de fruits douteux pour poser l'*éroub* ne doit pas être conforme à l'avis de Schammaï, puisqu'il est dit ici « le *demaï* (douteux) est déclaré impropre par l'école de Schammaï ; celle de Hillel en autorise l'usage, etc. » (Scham-

1. B., tr. *Sabbat*, 23a. 2. Midrasch Rabba, à Lévit., ch. 30. 3. B., tr. *Berakhôth*, 47 ; J., tr. *'Eroubin*, III, 2 (t. IV, p. 225) ; B., ib., f. 17.

maï prescrit-il d'employer seulement ce qui peut de suite être consommé, ou est-il moins sévère pour l'*éroub*? La question n'est pas résolue).

6. Si la majeure partie du cédrat se trouve couverte de pustules, ou si la pointe du bouton (πυθμήν) se trouve enlevée, ou s'il est troué, ou pelé, ou fendu de façon qu'une parcelle manque, il est impropre pour l'office. S'il n'y a de pustules que sur la moindre partie, si la queue a été enlevées, ou s'il y a un trou qui n'entraîne pas une parcelle de diminution, il est valable. Le cédrat foncé est impropre au culte. Celui qui est vert comme le cresson pourra servir, selon R. Méir; mais R. Juda le déclare impropre.

R. Isaac b. Naḥman dit au nom de Samuel : les cas d'inaptitude sont seulement applicables aux premiers jours de fête (non aux suivants). On a dit là-bas (à Babylone) : « la majeure partie », dont parle ici la Mischnâ, s'entend même d'un côté du fruit, et de même si ces taches sont au sommet du cédrat, le défaut est aussi grave que sur la majeure partie, et entraîne l'inaptitude. — Par « pointe enlevée », on entend là-bas le bouton ; selon R. Isaac b. Ḥaqoula, c'est la partie de la pointe qui pénètre dans le fruit. Si le trou ne dépassant pas l'épiderme ne pénètre pas jusqu'à la partie creuse, le cédrat reste valable. Dans ce sens, il a été dit : « Si la queue est enlevée et que le trou subsistant n'entraîne pas une parcelle de diminution, il reste valable. » — Le cédrat foncé est impropre ; mais celui qui provient du pays des nègres et a une couleur noire naturelle sera valable. Quant au vert cresson, R. Zeira demanda en présence de R. Imi s'il s'agit de la couleur tout-à-fait semblable au cresson, ou seulement approximative. Il s'agit absolument de la couleur cresson, lui fut-il répondu. On appelle jaune[1] parmi les couleurs de ce genre, selon R. Eliézer, la couleur de la cire, ou celle de la rose du Carmel ; le somkhos (bleu) est celui des ailes du paon (ταώς) ; la couleur rougeâtre est la plus foncée de toutes en ce genre. Comment donc se fait-il qu'ici il soit question de la couleur du cresson, qui est verte et non jaune? Ailleurs, répondit R. Pinḥas, il est question de la couleur jaune, pour expliquer le terme biblique *yeraqraq* (verdâtre).

7. Un petit cédrat, dit R. Méir, ne devra pas être d'une mesure inférieure à celle d'une noix (mesure minimum) ; selon R. Juda, il devra équivaloir au moins à un œuf. La mesure maximum aura pour limite que l'on puisse, d'une main, saisir le loulab avec un tel cédrat; tel est l'avis de R. Juda. Selon R. Yossé, il pourra avoir jusqu'à une grandeur telle, qu'il faille les 2 mains pour prendre un tel cédrat.

— [2] La Mischnâ adopte pour mesure minimum celle d'une noix. Selon un autre enseignement, ce sera jusqu'à *presque* cette mesure. D'après la

1. Tossefta au tr. *Negaim*, ch. 1. 2. En tête est un passage traduit tr. *Masseróth*, I, 4 (t. III, p. 144). Après quoi, dans l'édit. de Venise, commence le § 8.

1re opinion, le cédrat qui a la grandeur même d'une noix est valable ; d'après la seconde opinion, il sera impropre s'il a cette mesure précise (et il devra en avoir une au moins supérieure d'un peu pour être valable). Quant à la mesure maximum, R. Yossa dit : Si la Bible disait : « *Et* des branches de palmier », on comprendrait l'allusion à la conjonction (par ce mot *et*) des 2 objets en une seule main ; mais comme il est dit « des branches » (sans jonction), on en peut déduire qu'au besoin chaque objet sera tenu dans une main. On raconte de R. Akiba qu'il entra un jour à la synagogue avec son cédrat sur l'épaule (tellement celui-ci était grand).

8. Pour lier le faisceau du loulab, on emploie seulement des feuilles de palmier, dit R. Juda ; selon R. Meir, on se servira d'un fil quelconque. Ainsi, il raconte que des Jérusalémites liaient leur loulab avec des fils d'or. Toutefois, répliqua l'interlocuteur, ces gens l'attachaient au bas avec des feuilles du même genre (mettant d'autres liens en haut pour l'orner). — (9). A quel moment remue-t-on le loulab? En récitant les mots du *Hallel : Rendez grâce à Dieu* (Ps. CXVIII, 1), au commencement et à la fin, ainsi qu'aux mots : *O Éternel, secours-nous* (ib. 25), selon l'avis de Hillel ; Schammaï ajoute encore cette prescription, en disant les mots qui suivent : *O Éternel, donne-nous le succès*. R. Akiba dit avoir vu R. Gamaliel et R. Josué, pendant que tout le peuple saisissait avidement le loulab ; ils l'ont seulement remué aux mots « O Éternel, secours-nous. » Si, étant en route, on n'a pas pu se procurer un loulab, on devra le prendre en rentrant chez soi, même à table ; si on ne l'a pas pris le matin, on le prendra le soir; toute la journée est valable pour remplir ce devoir.

Est-ce à dire que les rabbins en question ne remuaient pas le loulab au premier verset de ce psaume (contrairement à l'avis de l'école de Hillel) ? Non, on a seulement voulu exclure cet acte pour le récit des derniers mots, « O Eternel, fais-nous prospérer » (comme le veulent les Schammaïtes). R. Ḥiya b. Aché dit au nom de Rab[1] : lorsque quelqu'un se lève de grand matin pour aller en voyage, il pourra dès l'aurore prendre le loulab et le secouer, ou faire sonner le *schofar* (au jour où c'est prescrit) ; puis, lorsque l'heure de réciter le *schemâ* sera arrivée, on devra dire cette formule et réciter les autres prières. On a enseigné qu'il faut secouer le loulab 3 fois. R. Zeira dit : est-ce que l'action de porter le loulab en avant et celle de le ramener comptent chacune à part (n'exigeant plus qu'une fois), ou est-ce considéré comme une seule? De même, il a été dit ailleurs[2] que, pour vérifier la gravité d'une tache à l'aide de 7 ingrédients médicinaux, il faut les faire passer sur la tache 3 fois, et à ce sujet aussi R. Zeira demanda si l'aller et retour comptent séparément, ou non? (Question non résolue).

1. B., tr. *Berakhôth*, 30a. 2. B., tr. *Nidda*, 62a.

9 (10). S'il arrive à quelqu'un qui ne sait pas réciter le Hallel de se le faire lire par un esclave, ou une femme, ou un enfant (qui ne sont pas tenus de remplir ce devoir), il devra répéter chaque mot qu'on lui dit ; ce sera là sa punition de ne l'avoir pas appris. Si un adulte (soumis à ce devoir et pouvant libérer d'autres) fait cette lecture, il suffira de répondre après lui : *Alleluia* (seul mot, répété en chœur par les fidèles après chaque verset). — [1].

10 (11). Dans certains endroits, il est d'habitude de répéter 2 fois les 5 derniers versets de ce psaume; dans d'autres, ce n'est pas l'usage, et la même latitude existe pour la formule finale de bénédiction (que les uns disent, et d'autres omettent). Tout dépend de l'usage local. Lorsqu'on achète un loulab de son prochain en la 7e année agraire (du repos), on devra lui faire le don réciproque d'un cédrat [2], puisqu'il n'est pas permis de trafiquer des produits en cette année de repos.

Rab et Samuel expriment deux avis différents : l'un disait le terme *Alleluia* en un mot (comme formule de louange), l'autre le prononçait en 2 mots (*louez Dieu*). Selon ce dernier avis, on pouvait partager le terme en 2 parts [3], sans l'effacer pour cela ; d'après le préopinant, ce terme ne contenant pas le nom divin, on peut l'effacer au bas d'une page (si la place manque) pour l'écrire entier en haut. On ne savait pas à qui attribuer chacun de ces 2 avis : mais de ce que Rab dit avoir entendu exprimer par son oncle (R. Ḥiya) qu'au cas où il recevrait le livre des Psaumes de R. Meir, il n'éprouverait pas de scrupule à effacer les termes *Alleluia* qui s'y trouvent [4], parce qu'ils ont été écrits sans vue sacrée (en un seul mot, non divin) ; on en conclut que ce dernier professe cet avis. A l'opposé de l'opinion émise par ces rabbins, R. Simon dit au nom de R. Josué b. Lévi : On trouve l'emploi de dix façons différentes pour louer Dieu, disséminées dans le livre des Psaumes ; ce sont : la béatification, l'exaltation, la musique, le chant, le psaume, la proclamation de sa sagesse, la glorification, l'action de grâce, la prière, la bénédiction ; enfin la plus haute expression de toutes est contenue dans le terme *Alleluia*, parce qu'il renferme à la fois le nom divin et l'hommage rendu à sa gloire (donc, tout en l'écrivant en un mot, ce terme est sacré, et il serait interdit de l'effacer). — R. Zeira demanda en présence de R. Abahou comment il faut répondre après l'audition de la récitation du Hallel (dira-t-on le terme *Alleluia* en un mot, ou en deux)? R. Aba de Kipa lui répondit en présence de R. Yôna qu'on le répétera tel qu'il a été énoncé ; selon R. Eliézer au contraire, il faut adopter une manière uniforme. — [5].

Rabbi redisait 2 fois les derniers versets du ps. CXVIII ; R. Eliézer b. Prata

1. La Guemara à ce § est traduite au tr. *Berakhôth*, III, 3 (t. I, p. 63). Cf. J., tr. *Rosch ha-schana*, III, 10. 2. Voir de même tr. *Schebiith*, VIII, 3. 3. L'écrire au bas de la 1re colonne et en haut de la 2e. 4. J., tr. *Meghilla*, I, 11 (f. 72a). 5. Suit un passage traduit au tr. *Berakhôth*, VIII, 8, entier (t. I, p. 150).

ne les disait qu'une fois. R. Eliézer dit que l'avis exprimé dans la Mischnâ au sujet de la cession du loulab en la 7e année agraire émane des vieillards de la Galilée; car, d'après eux, on ne doit pas confier l'équivalent en nourriture pour deux repas à celui qui est soupçonné de ne pas respecter le repos de la 7e année (ce qui est le cas d'un grand nombre de gens); voilà pourquoi la Mischnà recommande d'obtenir un don réciproque. Selon R. Matnia, cet avis est justifié d'après tout le monde (et non pas seulement d'après les rabbins de la Galilée), parce qu'il peut s'agir du cas où les cédrats valent cher (et il est à craindre alors qu'il en soit fait un trafic). C'est ainsi qu'il est arrivé[1], dans telle localité, d'avoir une disette de cédrats. R. Naḥman b. Jacob fit alors présent d'un cédrat à son fils en lui disant qu'après en avoir profité et avoir rempli avec cet objet le devoir officiel, il aura à lui rendre ce cédrat.

11 (12). En principe, on prenait le loulab au Temple seulement pendant 7 jours, et au dehors au 1er jour seul de la fête des Tentes[2]. Depuis la destruction du Temple, R. Yoḥanan b. Zaccaï a établi qu'on le prendrait partout pendant 7 jours en souvenir du Temple[3], de même qu'en raison de ce souvenir il est interdit de manger des produits de la nouvelle année agraire au jour fixé jadis pour présenter l'omer (le 16 Nisan).

(13). Lorsque le 1er jour de la fête se trouve être un samedi (jour où il est interdit de porter des objets au dehors), chacun apporte d'avance son loulab à la synagogue. Le lendemain, en s'y rendant de bonne heure, chacun reconnaît le sien qu'il prend pour l'office, puisqu'il est dit qu'il n'est pas permis de remplir ce devoir au 1er jour de la fête avec le loulab de son voisin, tandis que c'est permis aux autres jours de cette fête.

(14). R. Yossé dit : si le 1er jour de la fête se trouve être un samedi et que par oubli, on ait porté le loulab sur la voie publique, pour s'en servir à l'office, on n'est pas coupable de ce fait accompli, parce qu'il l'a été en vue du devoir à remplir.

Il est écrit (Lévit. XXIII, 49) : *Vous vous réjouirez devant l'Eternel votre Dieu pendant 7 jours*[4]. Selon les uns, ce texte parle de la joie à secouer le loulab (manifestation de plaisir) ; selon d'autres, cette joie consistera dans la consommation des sacrifices pacifiques. Selon le premier avis, c'est une prescription biblique au 1er jour de la fête, comme à tous les suivants, de prendre le loulab et de l'agiter; on s'explique donc l'institution fixée par R. Yoḥanan au dehors, en raison de la prescription biblique pratiquée au Temple pendant 7 jours. Mais d'après le second avis (qui applique la joie aux sacrifices pacifiques), le devoir biblique du loulab s'applique seulement au 1er jour, et dès lors pourquoi R. Yoḥanan aurait-il perpétué un fait de simple ordre rab-

1. J., tr. *Guittin*, II, 3 (f. 44b). 2. Il y a une distinction analogue dans le tr. *Scheqalim*, I, 3 (t. V, p. 263). 3. Cf. tr. *Rosch ha-schana*, IV, 3; tr. *Menahôth*, X, 5. 4. Cf. J., tr. *Rosch ha-schana*, IV, 3 (f. 59b).

binique ? Or, il ne saurait y avoir une telle institution [1] correspondant à un simple ordre rabbinique (donc, la joie doit consister à remuer le loulab). Les compagnons d'études demandèrent en présence de R. Yona (au sujet de l'interdit de prendre le loulab pour l'office au sabbat) : puisque du verset qui traite des sacrifices à offrir pendant la fête de Pâques, *vous offrirez les sacrifices à l'Eternel pendant 7 jours* (ibid. 36), on conclut qu'un espace de 7 jours comprend forcément un samedi, et l'on en déduit que ces sacrifices sont autorisés même en un tel jour ; de même on devrait déduire de la prescription biblique du loulab, disant *de vous réjouir devant l'Eternel votre Dieu 7 jours*, qu'elle implique aussi forcément un samedi [2], et que la cérémonie lui est aussi applicable en ce jour ? Il y a cette différence, leur répondit-il, que pour le loulab il est dit au préalable : *vous le prendrez le 1er jour ;* ceci indique qu'il y a une distinction à établir entre le 1er jour et les autres (et qu'au 1er seul on enfreindra le repos sabbatique, le cas échéant). S'il en est ainsi, cette prédominance sur le sabbat devrait exister seulement au Temple, non au dehors ? C'est que, répond R. Yona, si le texte disait : *vous prendrez devant l'Eternel, au 1er jour*, on eût constaté une restriction (et l'office du 1er jour n'eût prédominé le repos sabbatique qu'au Temple) ; mais au contraire il y a une sorte d'extension en ce qu'il est dit : *vous prendrez pour vous en ce jour*, savoir partout la règle sera la même ; enfin, la recommandation *de se réjouir devant Dieu 7 jours* est applicable à Jérusalem seul.

Les compagnons d'études firent observer que l'avis de la Mischnâ, déclarant la dispense en cas de transport du loulab hors de la maison un samedi, doit émaner de R. Yossâ ; d'après lui, le précepte affirmatif (d'avoir à prendre le loulab) l'emporte sur le précepte négatif (sur la défense d'interrompre le repos sabbatique). Non, leur dit R. Yossé, ce n'est pas là le motif de la dispense ; mais cela tient à ce qu'a dit R. Ila, selon l'enseignement qui s'exprime ainsi : L'usage était établi à Jérusalem d'aller à la synagogue le loulab en main (même le samedi) ; on fait la lecture du *schemà* et l'on récite les prières avec le loulab en main ; on peut continuer à le garder en main pour aller visiter un malade. Toutefois, pour étendre les mains en donnant la bénédiction sacerdotale, ou s'il s'agit de lire dans le livre de la Loi (ce qui nécessite des mains libres pour rouler ce livre), on peut remettre le loulab à son prochain ; mais une fois qu'on l'a déposé à terre, il n'est plus permis d'y toucher en ce jour. Cette dernière mesure prouve, dit R. Aboun, que dès lors les objets constituant le faisceau du loulab sont considérés comme rejetés de la pensée, parce qu'il est interdit d'en tirer aucune jouissance (sans quoi, il serait permis d'y toucher dans tout autre but que l'office divin). Or, on a enseigné : il est permis le samedi de déplacer des bois odoriférants pour faire sentir la bonne odeur à un malade ; et les rabbins de Césarée ajoutent qu'il est permis en ce jour d'utiliser une branche de saule (de ce faisceau) pour

1. Même procédé au tr. *Halla*, I, 2 (t. III, p. 267). 2. Rabba à Nombres, ch. 14.

éventer un malade. Y a-t-il une dispense analogue si, par oubli, on porte au dehors en ce jour le couteau de la circoncision, ou les pains-azymes à consommer le soir de Pâques? Certes, puisque R. Yoḥanan rapporte au nom de R. Yossa que, même après s'être retiré, l'opérateur peut revenir, fût-ce pour enlever seulement des filaments de prépuce, qui n'empêchent pas la valeur de la circoncision[1]; cela prouve qu'il en sera de même pour le couteau de la circoncision, ou les pains-azymes (il y aura dispense en cas de transport le samedi).

12 (15). La femme, en recevant le loulab de la main de son fils ou de son mari, peut le remettre à l'eau, même le samedi. Selon R. Juda, le samedi on peut seulement le remettre à l'eau, et le jour de fête on peut ajouter de l'eau pour le rafraîchir; enfin, aux jours de demi-fête, il est permis de la renouveler complètement. Dès qu'un enfant a assez d'intelligence pour savoir agiter le loulab, il est astreint à ce devoir.

Lorsque l'enfant est capable d'agiter le loulab, il est tenu de remplir ce devoir; et de même lorsqu'il sait s'envelopper d'un *talith*, il est tenu de porter aux coins les franges appelées *Cicith* (Nombres, XV, 38); lorsqu'il sait parler, son père lui apprend la langue sainte dans laquelle est conçue la Loi; dès qu'il sait avoir des mains propres, on peut accepter de ses mains de l'oblation à manger; dès qu'il a le corps toujours propre, on peut manger, sans crainte d'impureté, ce que son corps a touché. Cependant, il n'est pas encore admis à officier en public, ni à donner la bénédiction sacerdotale, ni à se placer sur l'estrade pour diriger le chant, jusqu'à ce qu'il ait le menton couvert de barbe. Pour tous, dit Rabbi, l'âge légal est à partir de 20 ans et au-dessus, comme il est dit (Ezra, III, 8) : *Ils firent lever les Lévites à partir de l'âge de 20 ans et au-dessus pour presser l'ouvrage de la maison de l'Éternel.*

CHAPITRE IV

1. On prend le loulab et les branches de saule, soit 6 jours (sur 7), soit 7 jours pleins (si ce devoir l'emporte sur le sabbat); la récitation complète du *Hallel* et la manifestation de la joie[2] ont lieu 8 jours; la libation d'eau, 7 jours; le jeu de flûte, pendant les 5 jours de demi-fête, ou 6 (s'il n'y a pas de samedi dans ce nombre). (2) Pour la prise du loulab, il y a bien 7 jours, car lorsque le 1er j. de la fête se trouve être un samedi, il l'emporte sur le repos sabbatique, soit au total 7; mais non s'il coïncide avec un autre jour, soit un reste de 6 jours

(3). Par contre, pour la branche de saule, il y a 7 jours, savoir si le der-

1. Cf J., tr. *Sabbat*, XIX, 4 fin (t. IV, p. 184); tr. *Pesahim*, VI, 5. 2. Consommation de sacrifices pacifiques.

nier, plus spécialement consacré à cet effet, coïncide avec le sabbat, auquel cas il prédomine, non si c'est en un autre jour ; alors il reste 6 jours.

— [1]. R. Simon recommandait à ceux qui fixent d'avance par calcul la durée des mois et l'époque des jours de fête, de porter leur attention à ne pas faire coïncider avec un samedi le nouvel an, jour où l'on sonne du *schofar*, ni le jour où l'on transporte les branches de saule au Temple (le 7e de la fête des tentes) ; et si le calcul vous oblige à mettre un samedi l'un de ces 2 jours, il vaut mieux l'adapter au nouvel an (la sonnerie pouvant avoir lieu au 2e jour), non à la fête des branches de saule (qui ne peut pas être remise).

2 (4). Voici comment on observait le précepte du loulab lorsque le 1er jour de la fête se trouvait être un samedi : chacun l'apportait la veille au Temple ; les servants, recevant chaque loulab, les rangaient tous le long d'une galerie[2] couverte (στοά) ; les vieillards (pour éviter la foule) portaient leur loulab dans une cellule spéciale. Le tribunal apprenait au public à dire que tout loulab étranger lui survenant en main lui soit acquis à titre de don (afin d'éviter qu'il y ait un vol, ou même un prêt en ce cas). Le lendemain, dès l'arrivée des fidèles, les servants jetaient vivement à chacun son loulab. Mais, par suite de ce procédé, on se bousculait et l'on en arrivait aux coups ; comme le tribunal vit qu'il pouvait en résulter des dangers, il décida que chacun apporterait son loulab de la maison.

R. Jacob Dromia (du sud) demanda : est-ce que l'avis de la Mischnâ qui recommande de se faire don réciproquement des loulab, par crainte de confusion, représente l'avis de R. Dossa seul ; car selon lui[3], dès le matin (d'avance), le propriétaire d'un champ doit spécifier qu'il déclare vouloir abandonner ce que les pauvres auront glané entre les gerbes, et en ce cas l'abandon est réel (et dès lors les produits ne sont plus soumis à aucun droit) ; selon R. Juda, le propriétaire peut aussi le dire vers le soir ; selon les autres sages, l'abandon forcé (ou ce qui aura été pris par violence, sans la permission du maître) n'est pas tenu pour tel, car on ne peut pas être responsable des trompeurs[4] (et encourager, pour ainsi dire, le vol). Or, il vient d'être dit que l'on n'admet pas à titre d'abandon ce qui a déjà été ravi, tandis que notre Mischnâ semble l'autoriser, en permettant la déclaration de don faite après la prise du loulab ? Les 2 cas ne sont pas semblables, répond R. Eléazar : pour le glanage en question, le maître a la faculté de consentir à l'abandon, et si ce dernier n'est pas volontaire, il n'est pas réel ; tandis qu'ici, par suite de la confusion des

1. En tête se trouve un passage traduit au tr. *Schebiith*, I, 7 (t. II, p, 331). 2. Voir une mesure analogue dans *Scheqalim*, VIII, 4. 3. J., tr. *Maasser schéni*, V, 1 (t. III, p. 249. 4. Si les pauvres ont eu le tort de prendre plus que a mesure légale (plus de 2 épis par gerbe), ils devront payer les droits de dîme, ou autres. B., tr. *Baba qamma*, 69.

loulab, la réciprocité des dons est inévitable. Ce raisonnement est juste, ajoute R. Ḥanania fils de R. Hillel ; et, ce qui confirme le don, c'est que chacun a déjà un loulab équivalent en main, au moment de la déclaration générale d'abandon. Rab fit la recommandation aux gens de sa maison, transmise aussi par R. Hamnona à ses compagnons d'études, que lorsqu'ils feraient une telle déclaration de don en un jour de fête, elle devra être faite dans un but définitif, et non pas seulement provisoire pour ce jour. C'est ainsi que R. Houna, ayant remis un cédrat en don à son fils, lui dit : si c'est aujourd'hui le commencement de la fête, que ce cédrat te soit donné pour l'office divin ; si c'est seulement demain, que ce don compte à partir d'aujourd'hui (il était donc définitif pour n'importe quel jour).

3 (5). Voici comment on accomplissait le précepte relatif à la branche de saule : Il y avait au-dessous de Jérusalem une localité appelée Môça, où l'on se rendait pour y couper de longues branches de saule. On les apportait et on les dressait auprès de l'autel ; sur son sommet les extrémités se penchaient. On sonnait des coups rapides et des coups prolongés. Chaque jour de la fête des tentes, on faisait une fois le tour de l'autel, en disant le verset (Ps. CXVIII, 25) : *O Eternel, secours-nous, O Eternel, fais-nous prospérer*. R. Juda (en disant ces mots) modifiait un peu l'invocation [1] à Dieu (אני והו). Au jour spécial des saules (au 7e de la fête), on faisait 7 fois le tour de l'autel. En le quittant, on disait : « la beauté sied à l'autel ; la beauté te sied. » R. Eliézer disait : « C'est pour Dieu et pour toi, ô autel ; c'est pour Dieu et pour toi. »

La localité dite Moça n'est autre que celle de Mamei [2]. R. Tanḥouma dit qu'elle portait le nom de Colonia. Selon Bar Kappara, ces branches de saule avaient 10 coudées de haut. C'est en effet, dit R. Yossa, ce qu'indique la Mischnâ en disant que les extrémités étaient penchées sur l'autel (à sa hauteur de 9 coudées, il faut ajouter au moins une coudée de plus pour tenir compte de ce qu'elles penchaient encore sur l'autel). R. Zeira fit demander à R. Daniel, fils de Qetina, s'il avait entendu dire par son père qu'il faille réciter une bénédiction spéciale en prenant cette branche, et si on la prend à part sans le faisceau du loulab, et si enfin il lui faut une mesure stricte ? R. Aïbo b. Nagri vint répondre au nom de R. Houna et dire qu'il avait appris l'obligation de réciter une bénédiction à cet effet et de prendre la branche à part, mais il n'a rien appris au sujet de la mesure. Sur ce dernier point on a dit là-

1. Les commentateurs ne sont ni d'accord ni clairs, sur le sens de l'avis de R. Juda. Voir une note de W. Heidenheim sur cette phrase du Rituel, vers la fin du 1er jour de la fête de *Souccôth*. Selon J. Lévy, il faut y voir un sens mystique, ou une transcription du tétragramme *Jéhova*. 2. En identifiant ce nom avec *Memei esh-Sheikh*, province de Gouta (*Géographie*, p. 16), M. Neubauer ne semble pas avoir tenu compte du présent passage. Moça signifie *exempt* (d'impôts), privilège applicable aux colonies (ib. p. 153).

bas (à Babylone) les avis de R. Schescheth et de R. Naḥman b. Jacob : l'un est d'avis qu'il faut 3 branches munies de feuilles ; l'autre dit qu'une branche munie d'une seule feuille suffit. Même les cohanim affectés d'un défaut peuvent entrer faire le tour de l'autel à ce moment. Mais, objecta Resch Lakisch devant R. Yoḥanan, se peut-il que des gens affectés d'un défaut [1] puissent pénétrer entre le parvis et l'autel? Pour cette solennité, fut-il répondu, ils étaient aptes à s'approcher de l'autel, afin de dresser les branches. R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan qu'il faut compléter l'avis de R. Juda, exprimé dans la Mischnâ, en ce sens de répéter 2 fois la formule en question. De même, dit R. Abahou, R. Eliézer disait 2 fois sa formule, selon le parallélisme de ce verset (Ps. LXXX,3) : *A toi pour que tu sois notre secours, à toi l'action de grâce.*

R. Aba Sarounghia interprète ce verset (Zakharie, XII, 7): l'*Éternel secourra les tentes de Juda en premier lieu*, comme s'il y avait « sera avec eux. » De même, R. Zicaï explique ce verset (Michée, IV, 10) : *car maintenant tu vas quitter la ville et tu habiteras aux champs*, comme s'il y avait : « la providence sera aux champs » (t'accompagnant à l'exil). Ḥanania, le neveu de R. Josué, dit aussi : dans le 1er commandement *Je suis l'Éternel ton Dieu qui t'ai tiré du pays d'Egypte* (Exode, XX, 2), on peut lire « ma sortie pour toi » (impliquant la même idée d'accompagnement). R. Jérémie dit au nom de Ḥiya b. Aba [2] que R. Lévi b. Sisi a expliqué dans Nehardea le verset suivant (ib. XXIV, 10) : *Ils virent le Dieu d'Israël, et à ses pieds il y avait comme un ouvrage en carreaux* (briques) *de saphir* [3], *semblable au ciel pour l'éclat ;* il n'y a pas de contradiction réelle entre l'image dure des briques et celle du ciel léger, car la 1re se rapporte au temps antérieur à la délivrance (où l'idée de l'esclavage dominait), tandis qu'à la suite les briques prenaient la place qu'elles occupent d'ordinaire (et elles n'apparaissaient plus au ciel). R. Berakhia dit : il n'est pas écrit : *œuvre* mais « *comme* une œuvre », pour dire que l'on y comprend tous ses accessoires et tous ses points importants, πραγματειά (toute apparence d'oppression disparaît avec la délivrance). R. Meischa dit : lors de l'apparition divine à Babylone (Ezéchiel, I, 26), *il est question d'une apparence de pierre de saphir*, tandis que, pour la vision qui a eu lieu au sortir d'Egypte, il est dit : comme un ouvrage en briques de saphir; cette distinction a pour but de nous apprendre qu'aussi bien que la pierre est supérieure en dureté à la brique, de même l'oppression de Babylone était plus pénible que celle d'Egypte. Bar Kappara a enseigné : aussi longtemps qu'Israël n'a pas été délivré de l'esclavage d'Egypte, l'oppression paraissait se refléter au firmament ; mais après la délivrance, il n'y avait plus là de trace, selon les mots *comme le ciel même pour la sérénité*, c.-à-d. comme les cieux débarrassés de tout nuage.

1. L'accès leur est interdit. V. tr. *Kélim*, I, fin. 2. *Rabba* sur Lévit., ch. 9. 3. On traduit souvent : *en saphir brillant*, transparent. Il a fallu adopter de préférence le sens de *brique*, à cause de la suite. V. Midrasch sur *Cantique*, IV, 8.

On a enseigné au nom de R. Eliézer[1] : les idoles mêmes ont traversé la mer avec Israël, selon ce verset (II Samuel, VII, 23) : *à cause de ton peuple que tu t'es racheté d'Égypte, les nations et ses dieux* (dernier terme applicable aux idoles). Loin de là, s'écria R. Akiba, si l'on adoptait ce sens, ce serait confondre le sacré (l'idée du vrai Dieu) avec le profane ; au contraire, la précédente expression, *que tu t'es racheté d'Égypte*, signifie que l'Éternel s'est, pour ainsi dire, racheté lui-même (et à lui se réfère le dernier terme du verset). — « En ce jour spécial (au 7e), dit la Mischnâ, on fait 7 fois le tour de l'autel. » Ceci, dit R. Aḥa, est un souvenir du siège de Jéricho.

4 (6). La cérémonie était la même si ce 7e jour était en semaine, ou un samedi ; sauf qu'en ce dernier cas on avait soin de couper les branches la veille, et on les déposait dans des aiguières d'or, pour que les feuilles ne se fanent pas. Selon R. Yoḥanan b. Broqa, ce sont des branches de palmier (non de saule) que l'on apportait en ce jour, pour les secouer sur l'autel (en signe de joie). Cette action donne son nom à la journée.

(7). Aussitôt après, les enfants délient le faisceau du loulab et mangent les cédrats.

Il s'agit seulement des enfants ; mais aux grandes personnes il n'est pas loisible de manger ces cédrats (qui, pour elles, conservent le caractère officiel). Mais R. Abina n'a-t-il pas dit au nom de Rab que si un cédrat, après avoir servi à l'office divin le 1er jour de la fête, devient impropre, il est permis de le manger (il ne reste pas inaccessible) ? Il y a une différence, répond R. Yossa : dans notre présent cas, bien que le maître ait rempli son devoir, il se peut qu'un autre ne l'ait pas encore rempli et demande ce cédrat à cet effet; tandis que d'un cédrat devenu impropre, personne ne peut plus se servir.

5 (8). La récitation du Hallel complet et la manifestation de la joie (par des sacrifices de paix) ont lieu 8 jours. Il en résulte la preuve qu'il faut aussi bien honorer le dernier jour de cette fête que tous les autres jours. L'observance spéciale de la soucca sera célébrée seulement pendant 7 jours, en ce sens qu'après avoir fini le repas du 7e jour, on n'est pas tenu de défaire la soucca ; mais on enlèvera les ornements à partir de l'après-midi, et on les replacera chez soi, pour se préparer à célébrer avec autant de solennité le dernier jour de la fête (à la maison).

On a enseigné[2] : pendant 18 jours et une nuit de l'année, on lit le Hallel complet, savoir les 8 jours de la fête des Tabernacles, les 8 jours de celle de Ḥanouca (des Macchabbées), à la fête de Pentecôte, au 1er jour de Pâques et la nuit du même jour. R. Zeira Oula b. Ismaël dit au nom de R. Eliézer[3] :

1. Ib. ch. 23; Mekhilta, sect. *Bô*, ch. 14 ; Rabba à. Exode, ch. 42, Sifri, no 161 ; Midrasch sur *Cantique*, sect. 21. 2. Tr. *Sofferim*, ch. 20. 3. J., tr. *Haghiga*, I, 4 (f. 16b) ; B., *Pesahim*, 70b.

lorsqu'on a égorgé des sacrifices pacifiques de fête à la veille de ce jour, ils ne servent pas à l'accomplissement de ce devoir pendant la fête elle-même. Mais, objecta R. Aba, l'égorgement est-il bien exigible en ce jour, puisque, d'autre part, il a été enseigné qu'un sacrifice de fête égorgé le 14 Nissan peut servir à témoigner la joie de la fête, sans remplacer toutefois la victime pacifique? On peut expliquer, dit R. Zeira, l'admissibilité de cette offre au cas où ce sacrifice inhérent au 14 Nissan a été égorgé au jour même de la fête, par suite d'un empêchement le 14. Mais alors, dit R. Aba, si l'égorgement a eu lieu au jour même de la fête, ce n'est plus l'offre du 14? Quelle est, en somme, la règle sur l'opportunité de l'époque (est-elle indispensable, ou non)? R. Zeira répond : lorsque je me suis trouvé là (à Babylone), j'ai entendu exprimer l'avis précité d'Oula b. Ismaël au nom de R. Eléazar; lorsque je suis arrivé ici (en Palestine), j'ai entendu l'opinion contraire émise par R. Ḥiya au nom de R. Eliézer, interprétant ce verset (Deutéron. XVI, 15) : *tu seras tout-à-fait réjoui*, en ce sens qu'il faut comprendre par extension dans cette manifestation de joie la 1re nuit de la fête. Ce n'est pas à dire que l'extension va jusqu'à impliquer la dernière nuit de la fête ; car le mot אך (toutefois) indique la distinction à établir (l'extension n'est pas absolue). R. Ḥiya au nom de R. Eliézer au contraire déduit de l'expression *tu te réjouiras en ta fête* (ib. 14), que l'obligation de se réjouir est analogue à celle du sacrifice de fête (elles ont lieu en même temps, non la nuit). Mais, fut-il objecté, notre Mischnâ enseigne que la récitation du Hallel et la manifestation de la joie par le sacrifice ont lieu 8 jours ; or, comment opérer si le 1er jour se trouve être un samedi ? On ne peut pas égorger ce sacrifice à la veille de la fête, puisque R. Zeira a dit de Oula b. Ismaël au nom de R. Eliézer que des sacrifices pacifiques de fête égorgés la veille ne représentent pas un devoir accompli ; et l'on ne saurait pas non plus dire qu'il y a lieu de les égorger au jour même de la fête, puisqu'il a été enseigné qu'une telle offrande ne l'emporte pas sur le repos sabbatique ; comment donc admettre que cette manifestation de la joie par l'égorgement d'une victime ait lieu tous les 8 jours? R. Abdoma Neḥoutha (le voyageur), répondit R. Yossa[1], justifie cette assertion en disant qu'il s'agit d'une opération permise, faite par les cohanim, en égorgeant les boues (ils servent aux réjouissances) —[2].

6 (9). Les libations d'eau[3] avaient lieu 7 jours, de la façon suivante : On prenait une bouteille en or d'une contenance de 3 log, que l'on remplissait à la fontaine voisine, dite Siloé. En arrivant à la porte de l'eau,

1. J., tr. *Rosch ha-schana*, I, 1 (f. 56a) ; *Haghiga*, I, 4. 2. Suit un passage traduit du tr. *Berakhôth*, VI, 6 (t. I, p. 122). 3. On sait combien ce détail cérémoniel du culte au Temple, dont il est question aussi au précédent vol. (t. V, p. 296 et 315), avait son analogue en Egypte. Voir Chabas, *Notice sur une table à libations de la collection de M. E. Guimet*, au Compte-rendu du *Congrès provincial des orientalistes français* publié par le Bon Textor de Ravisi, 1876, t. II, p. 77 et suiv.

on sonnait des coups rapides et prolongés. En montant l'escalier de l'autel, on tournait à gauche, où se trouvaient deux bassins d'argent; selon R. Juda, ils étaient couverts de chaux; seulement, ils paraissaient plus foncés, à cause du vin que l'on y versait. Ils étaient perforés de deux petits trous comme des narines, dont l'un était plus grand que l'autre, de façon que les liquides versés s'écoulent en même temps[1]. Le trou à l'ouest était celui de l'eau, et à l'est celui du vin. Si par mégarde on a versé l'eau dans le trou du vin, ou le vin dans celui de l'eau, le devoir est considéré comme rempli. R. Juda dit : un seul loug suffisait aux libations à opérer 8 jours. On engageait celui qui versait à lever haut la main, afin de bien laisser voir qu'il répand le liquide dans le bassin (non à terre, à la façon des Sadducéens) ; car, un jour, l'officiant versa la libation à ses pieds, et tout le peuple le lapida avec les cédrats.

Les sonneries avaient lieu, dit R. Yossé b. Ḥanina, pour donner plus d'éclat à cette cérémonie. Yossé b. Ḥanina dit au nom de Menaḥem de Yotfi que cet acte est conforme à l'avis de R. Akiba, qui dit : la libation de l'eau est due en vertu d'une prescription biblique. On a enseigné ailleurs[2] : comme il est interdit d'égorger au dehors, il est aussi défendu de verser au dehors la libation d'eau due à la fête des tabernacles, selon R. Éliézer. Or, dit R. Yoḥanan, tout le raisonnement de R. Éliézer est conforme à l'avis de son maître R. Akiba, l'un et l'autre partageant le même avis sur le caractère légal de la libation d'eau. Il y a toutefois une distinction à établir entre ces 2 opinions ; selon un enseignement émis au nom de R. Éliézer, l'emplissage de la bouteille devra être effectué dès le principe en vue de la fête seule ; selon un autre enseignement au nom du même, cette destination spéciale n'est pas indispensable. Le 1er de ces avis s'explique en disant que R. Éliézer adopte l'avis de son maître R. Akiba ; mais comment justifier l'autre opinion ? On ne saurait dire que R. Éliézer adopte l'avis des autres sages, puisque R. Yoḥanan vient d'exprimer le contraire. Donc, la distinction entre ces 2 avis a lieu, dit R. Zeira, au cas où l'on aurait versé 3 lougs à l'intérieur et 3 au dehors ; en ce cas, il faut, selon les uns, une mesure stricte (et dès lors il n'y a pas de culpabilité, puisqu'il n'y a pas la mesure stricte pour une libation à l'intérieur) ; selon d'autres, la mesure n'est pas exigible (et l'on serait coupable, vu la possibilité d'opérer la libation, discussion analogue par conséquent à l'exigence d'un remplissage avec destination spéciale à la fête). Yossé b. Aschian dit au nom de Resch Lakisch : les bassins devront être bouchés au moment de la libation, selon ce verset (Nombres, XXVIII, 7): *C'est dans le lieu saint que l'on versera la libation de vin pur*[3], *en l'honneur*

1. Le vin, plus épais que l'eau, s'écoule plus lentement à orifices égaux. 2. Tr. *Zebaḥim*, XII, 6. 3. Littéral. : *Boisson enivrante*; il faut donc qu'il y en ait à pleins bords, sans le laisser écouler de suite.

de l'Éternel. On a enseigné que, selon R. Juda, il y avait là une rigole d'écoulement percée jusqu'au fond de l'abîme, comme il est dit (Isaïe, V, 2) : *Il en remua le sol, ôta les pierres, y mit un plant délicieux, bâtit une tour au milieu*, ce qui désigne le parvis ; *il y creusa une cuve*, allusion à l'autel pourvu de cavités ; enfin le mot superflu *aussi* de cette fin de phrase est une extension applicable à ladite rigole de fond. Celle-ci, selon R. Simon, est contemporaine de la création du monde ; et quoique ce fut une œuvre naturelle, elle était aussi belle qu'une artificielle, parce qu'il est dit (Cantique, VII, 2) : *Les contours de ta hanche sont comme des colliers, œuvre des mains d'un artiste* ; c'est-à-dire ils étaient mieux ornés (les ustensiles du Temple) que des objets fabriqués par un artiste. On a enseigné que R. Eliezer b. R. Çadoq dit : il y avait un petit couloir percé entre le parvis et l'autel ; une fois tous les 70 ans, les fils des cohanim s'y laissaient glisser et en enlevaient avec sainteté de la lie de vin empâtée comme des ronds de figues sèches ; puis, on la brûlait avec autant d'égards à la sainteté qu'il en fallait pour le verser sur l'autel. Vois, dit Rabbi [1], combien la loi mosaïque entoure les prescriptions religieuses d'un langage de sympathie, en se servant du terme *Schekhar* (boisson enivrante), qui fait allusion à l'abondance et à l'ivresse. R. Juda b. Loqra dit au nom de R. Samuel b. Naḥmann : Depuis la destruction du Temple, il n'y a plus de vin figé (il est inférieur en qualité), ni de verre blanc, et ce dernier, bien entendu [2], était si mince que l'on semblait pouvoir le ployer.

On avait supposé que le trou épais (large) est destiné à recevoir l'eau, le mince au vin ; car R. Yona a dit au nom de R. Imi [3] : par un trou où l'eau ne passerait pas, le vin passe ; où ce dernier ne passerait pas, l'huile (qui s'étend) pénètre ; et lorsqu'enfin la fente est si mince que l'huile ne passe pas, le miel plus fluent peut passer. On peut aussi supposer l'inverse (que le trou large recevait le vin, et l'autre plus mince était pour l'eau), selon l'avis de R. Juda qui dit : un seul loug d'eau suffisait aux libations de tous les 8 jours (donc, il en fallait fort peu, tandis qu'il y avait 3 lougs de vin). R. Simon b. Lakisch demanda en presence de R. Yoḥanan : Quelle est la règle si ces libations ont précédé l'égorgement du sacrifice quotidien matinal, ou si on les a versées la nuit, ou si les ayant omises le 1er jour, on les verse le lendemain ? On peut résoudre cette question, répondit-il, de ce que R. Ila, au nom de R. Yossé, déduit de l'expression *et ses libations* (usitée à ce sujet), qu'il y a égalité entre la libation d'eau et celle du vin ; or, si cette dernière, pouvant avoir lieu à part, a été faite avant le sacrifice quotidien, elle sera valable ; il en sera de même de celle de l'eau [4]. Seulement, une fois la libation du jour omise, elle ne pourra plus être effectuée le lendemain ; car, en même temps que le jour passe, l'offrande qui s'y rapporte passe aussi. — Les sages, dans notre Mischnâ, proposent un grand chiffre (3 loug) pour l'eau, et un moindre (seulement 7 jours) pour le nombre des journées ; R. Juda, au contraire,

1. Voir Rabba à Nombres, ch. 21. 2. Le verre blanc ordinaire est resté commun. V. B., *Sota*, 48b. 3. B., *Taanith*, 2b. 4. V. B., tr. *Taanith*, ibid.

admet un chiffre moindre pour l'eau (un seul loug) et un plus fort pour les jours (qu'il admet au nombre de 8) —[1].

7 (10). La cérémonie sera la même, soit en semaine, soit le samedi, sauf qu'en ce dernier cas on remplit dès la veille un tonneau d'or non consacré, auprès de la source dite Siloë, que l'on dépose dans une cellule. Si le tonneau a été renversé ou laissé découvert une nuit, il fallait puiser au bassin d'office[2]; car ni l'eau, ni le vin découverts n'étaient aptes à être offerts sur l'autel.

Pourquoi prendre un tonneau non consacré? N'en serait-il pas de même si le tonneau est consacré? C'est que, dit R. Aḥa ou R. Ḥinena au nom de R. Yossa, de ce qu'il est écrit (Exode, XL, 10) : *tu sanctifieras l'autel, et l'autel sera de toute sainteté*, on sait qu'en raison de cette sanctification faite en connaissance de cause, les autres ustensiles du service divin devront être sanctifiés seulement avec intention (non autrement). Selon R. Ḥiskia, le motif est qu'il serait à craindre (en employant un vase consacré) qu'on suppose l'avoir rempli d'eau en vue de l'ablution des mains et des pieds du pontife, préparation qui pourtant serait impropre au culte si elle reste découverte la nuit. Dans l'école de R. Ianaï, on explique l'interdit par la crainte qu'on dise avoir vu consacrer l'eau même des libations de fête, laquelle, d'autre part, serait devenue impropre par le séjour de nuit. Enfin, selon R. Yoḥanan, c'est interdit à cause de l'apparence fâcheuse. Toutefois, l'on ne savait pas de quelle crainte fâcheuse il s'agit là, si c'est celle qu'a exprimée Ḥiskia, ou celle de R. Ianaï, ou toutes deux, adoptant l'opinion de tous. R. Pedath dit au nom de R. Oschia[3] : l'eau que doit boire la femme soupçonnée d'adultère devient impropre par le séjour nocturne ; selon R. Aḥa au nom de R. Abouna au contraire, elle ne devient pas impropre, parce que l'on ne prend pas de la même sorte en vue de l'autel. Les compagnons d'étude ont supposé qu'en principe seulement les liquides restés découverts la nuit sont impropres ; mais si par mégarde ils ont été utilisés pour l'office, ce devoir est considéré comme valable. Cependant, on a enseigné chez R. Josué Drômia en présence de R. Yossa que l'eau et le vin découverts sont d'un interdit absolu sur l'autel, ainsi qu'il est dit (Ezéchiel, XLV, 15): *Et l'offrande ordonnée du menu bétail sera d'un agneau sur* 200 *de ce que boit*[4] *Israël*, c'est-à-dire de ce qui est permis à Israël (non de ce qui serait interdit à tous, comme l'eau découverte la nuit, qui est dangereuse). On sait donc que l'interdit est absolu pour l'eau ; d'où le sait-on aussi pour le vin? On le sait, répond R. Schobtaï, de ce qu'il est dit (Juges, IX, 13) : *qui réjouit Dieu et les hommes* (le vin seul qui donne cette joie est propre, non celui qui a été découvert).

1. Suit un passage traduit au tr. *Yôma*, I. 5 (t. V, p. 171). 2. V. Ibid. III, 10 (t. V, p. 197). 3. J., tr. *Sôta*, II, 2 (f. 18a). 4. L'exégète se détourne ici du vrai sens de ce mot : *le pâturage*.

CHAPITRE V

1. La musique instrumentale[1] était exécutée tantôt 5 jours, tantôt 6, car cette musique qui accompagnait la cérémonie du puisage de l'eau ne pouvait l'emporter ni sur le repos sabbatique, ni même sur celui des simples jours de fête (et si, sur les 6 jours de demi-fête, il y avait un samedi, il ne restait que 5 fois à exécuter cette cérémonie). On raconte que c'était une fête dont on ne pouvait se faire aucune idée si on ne l'avait pas vue et dont rien n'approchait en fait de réunion joyeuse[2].

Il résulte de la Mischnâ que la musique accompagnant le sacrifice supplémentaire l'emportera sur le repos sabbatique (et a lieu même le samedi). Cette Mischnâ donc doit être conforme à R. Yossé b. Juda, puisqu'il est dit[3] : la musique instrumentale qui accompagne le sacrifice devra être exécutée même le samedi, selon R. Yossé b. R. Juda ; mais selon les autres sages, elle ne l'emporte ni sur le sabbat, ni même sur les autres jours de fête. On a enseigné ailleurs[4] : pendant 12 jours de l'année, on entend résonner la flûte devant l'autel : au moment de l'égorgement de 1er sacrifice pascal, à celui de la seconde Pâque (en Iyar), au 1er jour de la fête de Pâques, au jour de la Pentecôte, et pendant les 8 jours de la fête des tabernacles. Or, il ne peut pas y avoir de huitaine sans samedi (c'est donc aussi contraire aux autres sages, d'après qui le repos sabbatique ne sera pas interrompu pour cela). R. Yossé a rapporté cette dernière observation, de confrontation avec l'avis de R. Yossé b. R. Juda, d'une façon anonyme ; R. Yossé b. R. Abou̱n le dit au nom de R. Yoḥanan. D'après ces sages qui sont en discussion avec R. Yossé b. R. Juda, pourquoi l'instrument musical ne l'emporte-t-il pas sur le repos sabbatique ? Parce qu'il n'y a pas d'allusion biblique indiquant le devoir de jouer de ces instruments. Mais n'est-il pas dit (I Rois, I, 40) : *Et le peuple jouait des flûtes etc.* ? Il s'agit seulement là d'une manifestation de joie en l'honneur de Salomon (qui venait d'être nommé roi). R. Yona au nom de R. Aba b. Mamal interprète le verset (Isaïe, XXX, 29) : *vous aurez une allégresse de cœur comme celle qu'a celui qui marche avec la flûte* ; c'est-à-dire aussi longtemps que l'instrument est employé, on procède aussi à la récitation complète du chant du Hallel. R. Yossé b. R. Abou̱n au nom de R. Aba b. Mamal explique autrement pourquoi l'on procède à la lecture complète du Hallel les 7 jours : c'est conforme au renouvellement du précepte du loulab pour chacun des 7 jours. Pourquoi recourir à ces motifs, et ne pas se contenter de l'analogie avec l'exécution de la musique qui a lieu aux mêmes jours ? C'est que cette dernière n'a lieu qu'à certains jours (ni le samedi, ni aux jours de fête), et la prise du loulab a lieu à jours fixes ;

1. Littéral. : *la flûte*, et le commentaire de Maïmonide a de même : مزمار.
2. Cf. Clément Mullet, *Les feux de S. Jean ou du soleil* عنصرة. Dans *Revue orientale*, X, 1865, p. 95-107. 3. Tossefta à ce tr., ch. 4. 4. Mischnâ, tr. *Erakhin*, II, 3.

l'un préfère tel objet, et l'autre tel autre objet ; voilà pourquoi on fait dépendre telle préférence de telle autre. De même, à Pentecôte pour la répartition des pains exposés [1], on offre aux cohanim le pain azyme et le pain levé. L'un est d'avis de présenter l'azyme en premier lieu, parce que c'est le mode le plus fréquent dans l'office ; l'autre est d'avis de faire passer le pain levé avant l'azyme, parce qu'il est plus agréable et préféré.

R. Josué b. Lévi dit que l'on nomme cet emplacement celui du puisage, parce que l'on y puise le souffle de l'esprit-saint, comme il est dit (ib. XII, 3) : *vous puiserez de l'eau avec joie aux sources du salut.* — Un jour, comme R. Lévi et R. Juda b. Naḥman prenaient 2 *selà* pour faire assister le public à l'exposé exégétique du samedi devant R. Yoḥanan [2], R. Lévi monta à la tribune et démontra que Jonas, fils d'Amitaï, devait faire partie de la tribu d'Asser, car il est dit (Juges I, 34) : *Asser n'a pas dépossédé (chassé) les habitants d'Acco, ni ceux de Sidon* ; et il est dit (I, Rois, XVII, 9) : *Va à Sarepta qui est près de Sidon* (cette dernière ville fait donc partie du territoire d'Asser, et il est de tradition que l'enfant ressuscité là par Elie était Jonas). A son tour R. Yoḥanan monta en chaire, pour expliquer que Jonas devait être de la tribu de Zabulon, comme il est dit (Josué, XIX, 10) : *La 3e part échut par le sort aux enfants de Zabulon, selon leur famille* ; et il est dit (de la frontière de ce dernier, ibid.) : *De là, elle passait à l'orient, vers le soleil levant à Guitta-Hepher et à Itta-Qacin.* Un autre samedi, R. Lévi dit à son compagnon Juda bar Naḥman de prendre pour lui les 2 selà et de se charger de faire entrer le public en présence de R. Yoḥanan ; puis il monta et dit devant les assistants : R. Yoḥanan a bien expliqué ce qu'il a dit de Jonas, dont la mère en effet est issue d'Asser ; mais le père est de la tribu de Zabulon. *Sa plage atteindra Sidon*, est-il dit de lui (Genèse, XLIX, 13) ; c'est-à-dire la côte qui en est issue sera de Sidon (allusion à l'extraction de Jonas). D'autre part, il est écrit (Jonas, I, 3) : *il descendit à Joppé* ; or, il eût suffi de dire (en raison de sa naissance dans la tribu d'Asser) qu'il descendit au port d'Acco, le plus proche (donc, la mention de Joppé fait allusion à l'origine paternelle, ou tribu de Zabulon). R. Yona dit que le prophète Jonas b. Amitaï a dû faire partie de ceux qui se rendaient au Temple de Jérusalem lors des 3 grandes fêtes ; il a assisté à la fête joyeuse du puisage de l'eau au moment des Tabernacles, et ainsi l'esprit saint est venu l'inspirer. Ceci prouve que l'esprit saint vient seulement résider auprès de celui qui a le cœur joyeux [3], puisqu'il est dit (II Rois, III, 15) : *et il arriva que lorsque le chanteur se mit à chanter, l'esprit divin reposa sur lui* ; or, il n'est pas dit « lorsqu'il chantait *par* ce qui chante » (par un instrument), mais « lorsque chantait ce qui fait chanter » (spontanément, ou la joie).

1. Cf ci-après, § 8. 2. Lequel invitait d'autres personnes à se charger de cet exposé. V. Rabba sur Genèse, ch. 98. 3. Cf B., tr. *Sabbat*, 30b ; *Pesahim*, 117. V. aussi J., tr. *Berakhôth*, I, 1 (t. I, p. 9).

On a enseigné que R. Juda dit : qui n'a pas vu la double galerie (διπλῆ στοά) d'Alexandrie n'a rien vu de la splendeur d'Israël. C'était un palais très élevé (basilica), composé de galeries se trouvant l'une à l'intérieur de l'autre, contenant parfois un nombre de gens s'élevant au double des Israélites qui sortirent d'Égypte. Il y avait 70 sièges (cathedra) d'or, garnis de perles et de pierres précieuses, à l'usage des 70 vieillards (membres du tribunal supérieur) ; et chacun d'eux était placé sur une base valant 25 myriades de dinars d'or (inestimable). Au milieu se trouvait une estrade de bois, sur laquelle se tenait l'officiant de la synagogue. Lorsque quelqu'un se levait pour faire la lecture publique de la Loi, le préposé au service (le président) agitait une étoffe (pour en donner avis aux plus éloignés), de façon que tous pussent répondre *Amen* à la fois ; et pour chaque bénédiction récitée par l'officiant, le préposé agissait de même. Malgré cette foule de personnes, on n'était pas assis en désordre. Chaque groupe était formé à part des corporations distinctes d'ouvriers. Aussi, s'il arrivait des étrangers (ξένοι), ils pouvaient s'adresser à des compagnons et trouver auprès d'eux du travail pour se subvenir[1]. Elle a été détruite par Trajan l'impie[2]. On a enseigné que R. Simon b. Yoḥai dit[3] : A 3 reprises, Israël a été averti de ne pas retourner en Egypte, puisqu'il a été dit (Exode, XIV, 13) : *Comme vous avez vu l'Egypte aujourd'hui, vous ne la reverrez plus jamais* ; puis (Deutéron. XVII, 16) : *l'Eternel vous a dit que vous ne reviendrez plus jamais par ce chemin* ; puis (ib. XXVIII, 68) : *Dieu te ramènera en Egypte sur des vaisseaux.* Trois fois, ils sont revenus ; et chaque fois, c'était à leur détriment. Une 1re fois au temps de Sennachérib, roi d'Assyrie, comme il est dit (Isaïe, XXI, 1) : *Malheur à ceux qui descendent en Egypte pour avoir du secours* ; et il est dit aussitôt après (ib. 3) : *L'Egyptien n'est qu'un homme, non un Dieu, et ses chevaux sont de chair, etc.* Une autre fois, au temps de Joḥanan, fils de Qareaḥ (Jérémie, XLII, 16) : *et il arrivera que l'épée dont vous avez peur vous atteindra là, en Egypte.* Enfin, (une 3e fois), au temps de Trajan[4] : Il arriva qu'un fils lui naquit le 9 Ab, et à ce moment les Israélites jeûnaient ; sa fille mourut pendant la fête des Macchabées, et les Israélites allumaient précisément les lumières de la réjouissance. La femme du souverain romain (trompée par ces apparences fâcheuses) envoya à son mari et lui fit dire : au lieu de vaincre les barbares, viens soumettre les Juifs qui se révoltent contre toi. Il avait cru mettre dix jours de traversée maritime pour parvenir à Alexandrie ; mais (poussés par un vent favorable), les vaisseaux arrivèrent en 5 jours. A son entrée en ville, il trouva les Israélites occupés à expliquer un verset biblique disant : *Dieu élèvera contre toi un peuple de loin, des con-*

1. Les Juifs d'Alexandrie s'occupaient de travaux manuels et d'art, dit M. Neubauer, *Géographie*, p. 407. 2. M. Derenbourg, *Essai, etc.*, p. 410-12 et notes, démontre qu'il y a là une confusion de noms. V. Graetz, IV, 448. 3. V. *Mekhilta* sur l'Exode, XIV, 13 ; Rabba sur Esther, 1. 4. Rabba à Lament. I, 16, et IV, 19. Préface d'Abravanel au livre des Rois.

fins de la terre (Deutér. XXVIII, 49). A quoi étiez-vous occupés, leur demanda-t-il? A ce verset (qu'ils lui récitèrent). C'est moi, dit Trajan, qui comptais venir au bout de dix jours et n'en ai mis que cinq (ce qui est une preuve d'intervention divine). Aussitôt, il les fit entourer de ses légions et tuer. Puis il livra les femmes à ses soldats, en les menaçant de la mort si elles ne voulaient pas prêter l'oreille. Ce que tu as fait à ceux qui sont déjà abattus, dirent-elles, fais-le à nous qui sommes encore debout. Et il mêla leur sang à celui de leurs maris ; et le sang traversant la mer coula jusqu'à Chypre[1]. En ce moment, la corne (gloire) d'Israël se trouva coupée, et elle ne sera plus remise à sa place jusqu'au retour du Messie fils de David.

2. A l'issue (au soir) du 1er jour de la fête des tentes, on descendait au parvis des femmes, où l'on avait disposé un grand appareil de fête[2]. Il y avait là des lustres d'or, et en tête de chacun d'eux des vases d'or; près de chaque lustre, 4 échelles étaient disposées, donnant accès à 4 enfants parmi les adolescents des cohanim, ayant en mains des cruches d'huile de 120 loug, qu'ils répartissaient entre les vases[3].

R. Josué b. Ḥanania dit : pendant tous les jours de la fête des eaux, les officiants ne goûtaient pas un instant de sommeil. D'abord, on allait servir le sacrifice quotidien du matin ; de là, on se rendait aux occupations que nécessitait le sacrifice supplémentaire; puis on s'occupait des offrandes et des vœux, puis on allait manger et boire. Ensuite, on allait étudier la Loi, puis on s'occupait du sacrifice quotidien du soir; enfin, on se rendait à la célébration de la fête des eaux. — Quant à la privation de sommeil, n'est-il pas dit que celui qui prêterait serment de ne pas dormir pendant 3 jours subira la peine des coups de lanière pour faux serment, vu l'impossibilité de rester aussi longtemps éveillé? En effet, ils s'assoupissaient, mais ne se couchaient pas. — En quoi consistait la « disposition d'un grand appareil de fête? » En une séparation entre l'emplacement des hommes et la galerie réservée aux femmes. C'est ainsi qu'il a été enseigné ailleurs[4] : En principe, le mur avait été uni, puis on l'a entouré d'un balcon (ἐξωστήρ); les femmes voyaient la cérémonie d'en haut, et les hommes se tenaient au bas, de façon qu'il n'y avait pas de mélange des sexes. Cette bonne mesure a été apprise des termes de la Loi, disant (Zakharie, XII, 12) : *Le pays sera en deuil, chaque famille séparément, etc., les femmes à part.* Il y a 2 manières différentes d'expliquer ce verset : d'après un avis, le prophète déplore la mort future du Messie ; d'après l'autre, il s'agit de la ruine du mauvais penchant (désormais vaincu). Le premier le justifie ainsi : si pendant le deuil la Loi prescrit de placer séparément les hommes, et les femmes à part; à plus forte raison devra-t-il en être ainsi au moment d'une réjouissance. Celui qui professe l'autre avis le justifie comme

1. Il y a là une corrélation de souvenirs de deux faits contemporains; idid., p. 411. 2. Probablement une balustrade. 3. Pour ce § et les suiv., voir le rituel de l'office du 8e soir de *Soukkoth*. 4. Tr. *Middoth*, II, 5.

suit : Si, lorsqu'il n'y a plus de mauvais penchant, les hommes doivent être séparés des femmes ; à plus forte raison la séparation est-elle exigible lorsque le mauvais penchant n'est pas encore vaincu.

« Il y avait des lustres d'or », dit la Mischnâ. Selon Bar Kappara, ils avaient une hauteur de cent coudées. Mais n'a-t-on pas enseigné que tout meuble ayant une hauteur de cent coudées devra avoir un soubassement (basis) de 33 coudées 1/3 (ou le tiers du total) pour lui servir d'appui ; or, les échelles dont il est question là, devaient occuper un tel espace de chaque côté (soit ensemble 66 coudées 2/3 carrées) ; comment donc s'expliquer l'avis de la Mischnâ disant [1] : « Toute la longueur du parvis ne dépassait pas 187 coudées, et la largeur n'avait que 135 coudées » ? (comment accorder cet avis avec celui d'ici ?) En effet, fut-il répondu, on trouve un enseignement disant que ces lustres étaient placés par un miracle inexplicable. — Est-ce que « les 120 *lougs* » dont parle la Mischnâ forment le total de ce que les jeunes prêtres avaient en main, ou chacun d'eux avait-il autant ? (Question non résolue).

3. On roulait en forme de mèche des chiffons provenant des caleçons et des ceintures des sacerdotes[2], et l'on s'en servait pour allumer les lumières. Il ne restait pas une cour à Jérusalem qui n'ait sa clarté provenant des lumières de la fête des eaux.

On a enseigné : on utilisait les morceaux d'étoffe des caleçons du grand-prêtre pour allumer les lustres à l'intérieur (en raison de la finesse de l'étoffe), et ceux provenant des prêtres ordinaires, pour allumer au dehors. R. Samuel b. R. Isaac dit : de l'expression *afin d'alimenter* (élever) *les lampes en permanence* (Exode, XXVII, 20), on déduit qu'il faut choisir de préférence un combustible dont la flamme s'élève droit [3], à savoir le lin (non le coton). Pour la préparation (dont parle la Mischnâ), on effilait les dites étoffes. — La clarté de la fête des eaux, est-il dit, se répandait dans toutes les cours de Jérusalem. De même on a enseigné que les femmes peuvent trier le froment à la lumière des bûches qui brûlent sur l'autel. Mais n'est-ce pas une prévarication de profiter ainsi du sanctuaire ? Non, fut-il répondu, car, selon R. Josué b. Lévy, le profit tiré de l'odeur, ou de la vue, ou du son, ne constitue pas une prévarication. Jusqu'à Jéricho, on percevait six sons divers [4] : 1° on y percevait le bruit de l'ouverture de la grande porte ; 2° on y entendait le son de l'instrument musical[5] *Magréfa* (? orgue); 3° on y entendait battre le bois érigé par Ben Qatin comme piédestal du bassin; 4° on entendait la voix du chef appelant les officiants au service du culte [6]; 5° le son de la flûte du Temple. 6° celui des cymbales. Selon d'autres, on y entendait même la voix du grand-prêtre, lorsqu'au jour du grand pardon il prononçait le tétragramme divin, et

1. Ibid., V, 1. 2. V. tr. *Yôma*, VII, 3 (t. V, p. 241). 3. Cf. B., tr. *Sabbat*, 21a. 4. B., tr. *Pesahim*, 26a ; cf. Neubauer, *Géogr.*, p. 162. 5. Mischnâ, tr. *Tamid*. III, 8; cf. VIII, 6. 6. Tr. *Schequalim*, V, 2 (t. V, p. 294).

enfin on pouvait y sentir l'odeur de l'encens brûlé au temple en ce jour. R. Eléazar b. Dalgo raconte que son père avait des boucs sur les monts Akhwar qui éternuaient par l'odeur de l'encens (l'odeur se répandait si loin).

4. Les gens pieux et pratiquants dansaient devant eux avec des torches à la main et récitaient devant eux des cantiques et louanges au Seigneur. Les lévites munis de harpes, de lyres, de cymbales, et de toutes sortes d'instruments de musique sans nombre, étaient placés sur les 15 degrés qui mènent du parvis des simples israélites à celui des femmes. C'est conforme aux 15 psaumes *des degrés*[1]. C'est là que les lévites se tenaient toujours pour le chant (tandis que pour le sacrifice ils chantaient auprès de l'autel).

« Les gens pieux et de pratique », est-il dit. Des uns[2], on disait : heureuse sa jeunesse qui ne fait pas honte à sa vieillesse ; ce sont les gens pratiquant le bien. D'autres on dit : heureuse leur vieillesse, qui rachète leur jeunesse ; ce sont les gens de repentir. Les uns et les autres disaient : heureux celui qui n'a pas péché, et qu'à celui qui a péché il soit pardonné. — Lorsque Hillel l'ancien voyait passer les gens pieux se livrant aux danses religieuses avec fougue, il leur disait : « Que nous soyons ici, qu'importe; Dieu a-t-il besoin de louanges? » N'est-il pas écrit (Daniel, VII, 10) : *des milliers le servent, et des myriades d'anges se tiennent devant lui.* Lorsqu'il les voyait danser avec mesure, il leur disait : « Si nous n'y étions pas, qui y serait? Car certes bien des louanges montent vers lui ; mais les louanges d'Israël lui sont plus chères que toutes les autres[3], comme il est dit (II Sam. XXIII, 1, et Ps. XXII, 4) : *Les chants d'Israël sont agréables. Tu résides au milieu des louanges d'Israël.*» Ben-Yoçadaq se vantait des sauts merveilleux qu'il faisait à ce moment de fête. On raconte de R. Simon b. Lakisch qu'il dansait en remuant 8 torchères d'or à la fois, sans que l'une touche à l'autre (en jonglant). Il pliait les genoux, se renversait soutenu sur ses pouces, et rebondissait aussitôt en se redressant. Il y a une distinction entre la génuflexion et le prosternement[4] : R. Ḥiya le grand, en montrant à Rabbi la première manière de se courber, est devenu boiteux, puis il a été guéri; tandis que Lévi b. Sissi, en montrant le second procédé, est resté boiteux incurable. Il est écrit (II Sam. VI, 20) : *David s'en retourna pour bénir sa maison, et Mikhal, fille de Saül, sortit à sa rencontre, etc.* Par *gens vils*, dit Aba b. Cahana[5], on entend un ὀρχηστής (danseur). *Aujourd'hui*, dit-elle, *l'honneur* (la honte) *de la maison de mon père a été découverte.* Dès lors, fut-il dit de la maison de Saül, on ne vit plus à découvert ni un talon, ni un orteil. C'est ainsi qu'il est dit (I Sam., XXIV, 4) : *Il arriva aux parcs de bre-*

1. Ps. 120 à 134. 2. Tossefta à ce tr., ch. 4. 3. Cf. Derenbourg, *Essai, etc.* p. 189. 4. Reproduit de J., tr. *Berakhôth*, I, 5 (t. I, p, 21); Cf. Rabba à Genèse, ch. 39. 5. J., tr. *Synhédrin*, II, 4; Bamidbar Rabba, ch. 4; Agoudath Samuel, ch. 23.

bis, situés sur la route, où se trouvait une grotte. Ce pluriel, dit R. Abou au nom de R. Eliézer, indique qu'il s'agit d'une haie placée derrière une autre [1]. *Saül s'y rendit pour remplir un besoin* (ib.). David voyait Saül relever un peu ses vêtements et aussitôt les baisser successivement; il dit : comment oserai-je toucher (frapper) le corps d'un tel juste? Aussi, il s'écria (ib. 11) : *Voici qu'en ce jour tes yeux ont vu qu'en ce moment tu étais livré entre mes mains dans la grotte, pouvant te tuer. Elle t'a épargné*, est-il dit, et non *je t'épargnai*: c'est ta tenue modeste qui t'a sauvé. Puis (II R. VI, 21-22): *David répondit à Mikhal : c'est devant l'Eternel, qui m'a préféré à ton père que j'ai dansé ; je veux paraître encore plus vil que cela et m'abaisser à mes yeux; néanmoins je serai en honneur auprès des servantes dont tu parles*, terme qu'il faut entendre dans le sens, non de *servantes*, mais de *mères* (en relations décentes). Quant à elle, elle fut punie (ib. 23) : *et Mikal, fille de Saül, n'eut point d'enfant jusqu'au jour de sa mort.* Mais n'est-il pas dit (I Chron., III, 3) : *le* 6e (fils de David) *était Ithréa'm, d'Egla sa femme* ; elle en eut donc? C'est pour avoir vêlé comme une génisse (Egla) et être morte en mettant un enfant au monde [2], qu'elle a reçu le nom d'Egla (il est donc vrai que son enfant vint au monde le jour de sa mort).

5. Deux prêtres se tenaient à la porte supérieure, qui mène (en descendant) du parvis des simples Israélites, à celui des femmes, ayant 2 trompettes en mains. A l'appel du crieur, ils sonnaient un coup rapide, un autre plus long, puis un 3e coup rapide. En arrivant au 10e degré, ils recommençaient autant de sonneries. Arrivés au parvis, ils les renouvelaient, et ils continuaient ainsi jusqu'au moment de parvenir à la porte donnant accès par l'Est. Parvenus à ce dernier point, ils se tournaient vers l'Ouest et disaient : « nos ancêtres ont dû se tenir à cette place, selon ces mots (Ezéchiel, VIII, 16) : *Ils tournaient le dos au sanctuaire divin, ayant la face vers l'Est, et ils se prosternaient à l'Orient, devant le Soleil*, tandis que nous adorons Dieu, et nos yeux sont tournés vers lui. » R. Juda dit que cette dernière formule devait être récitée deux fois.

Rab dit (au sujet du crieur) devant l'école de R. Schila qu'il faut traduire l'expression mischnique « l'appel de l'homme [3]» par les cris officiels (appelant au service). On entend aussi par là, lui dit-on, le cri du coq. C'est Ben-Gaber qu'il est dit, répliqua-t-il ; or, on ne peut pas confondre ce nom avec celui de Ben-Tarnegol ; il s'agit donc de la voix de l'homme (gueber). R. Jérémie demanda : le 10e degré dont parle la Mischnâ est-il compté du haut, ou du bas (soit la 5e en partant d'en haut, sur 15)? (question non résolue). R. Ḥiya b. Aba dit : de l'expression irrégulière *ils se prosternaient* (où la lettre ת est

1. Ou : place très retirée. Cf. B., tr. *Berakhôth*, 62b (t. I, p. 497). 2. B., tr. *Synhédrin*, 21a ; *Rabba* sur Genèse, ch. 82. 3. Cf. Mischna, tr. *Yôma*, I, 8; J., tr. *Schequalim*, V, 1 (t. V, p. 294).

superflue), on déduit qu'une double génuflexion avait lieu à tort au Temple, l'une vers le soleil, l'autre vers le sanctuaire. R. Aba b. Cahana explique ainsi le verset (Jérémie, II, 13): *car il a commis deux méfaits envers moi etc.*; en réalité, ils ont commis plus de 2 méfaits, et plus de mille, mais le prophète leur reproche deux mauvaises actions commises du même coup, savoir de s'être prosternés devant le soleil, en tournant le dos au sanctuaire.

6 (5). Au temple, on sonnait au minimum 21 coups et au maximum 48. Ainsi, aux jours ordinaires, il en fallait 21, savoir 3 sonneries pour ouvrir les portes, 9 pour le sacrifice quotidien du matin, et autant pour celui du soir. Pour les sacrifices supplémentaires, on en ajoutait 9; et le vendredi il y avait encore 6 sonneries de plus, dont 3 pour avertir le peuple de cesser les travaux, et 3 autres coups pour établir la distinction entre les jours profanes et le sabbat. Donc, en un vendredi qui coïncidait avec la fête des tentes, il y avait 48 sonneries, savoir 3 pour ouvrir les portes, 3 pour la porte supérieure, 3 pour la porte inférieure, 3 pour puiser de l'eau, 3 pour la verser sur l'autel, 9 pour le sacrifice quotidien du matin, autant pour celui du soir, 9 pour les sacrifices supplémentaires, 3 pour aviser le peuple de cesser les travaux, et 3 pour distinguer entre la semaine et le sabbat.

On a enseigné : le nombre des sonneries n'est pas inférieur à 7, ni supérieur à 16. C'est que, d'après cet avis, les 3 sonneries successives (un coup long entre 2 courts) n'en forment qu'une; tandis que l'interlocuteur de la Mischnâ les compte chacune séparément. Ainsi, l'on trouve exprimée l'opinion disant qu'il fallait 3 sonneries pour chaque prosternement[1]; et selon R. Juda[2], il en fallait autant pour chaque chapitre du chant (équivalent aux prosternements). En disant qu'il y aura 9 sonneries pour le 10e degré, ne tient-on pas compte du reste? C'est que celui qui tient compte de l'opération sur l'autel ne prescrit pas celle du 10e degré, ou à l'inverse. Ceci prouve, dit R. Zeira, que les sonneries avaient seulement lieu au moment des libations d'eau ; car, si c'était même pour puiser l'eau, on dirait qu'il en faut 3 pour puiser l'eau du jour, et autant pour puiser celle du lendemain. Si l'on compte 9 sonneries pour les suppléments, pourquoi ne pas tenir compte d'autres semblables, telles que 9 pour les suppléments du sabbat, ou pour ceux de la néoménie, ou pour ceux du jour du nouvel an? Ce n'est pas à dire, fut-il expliqué, que le terme explétif *ils sonneront* (Nombres, X, 8) implique la sonnerie pour chaque sacrifice supplémentaire ; car les rabbins de Césarée disent au nom de R. Jacob b. Aḥa que, tout en admettant la déduction de ce terme, elle est seulement applicable à la solennité, celle-ci exigeant un supplément de sonnerie, non à chaque sacrifice.

1. Aux intervalles entre un chap. et l'autre, on se prosternait. 2. Son opinion, quant au fond, était la même.

R. Ḥiya b. Aba dit que la harpe et la lyre se ressemblent; seulement, l'une a plus de cordes que l'autre[1]. Selon lui aussi, le premier se nomme *nebel*, parce qu'il fait pâlir (laban) par sa supériorité bien d'autres instruments de musique. Selon Houna au nom de R. Joseph, sa supériorité consiste en ce que cet instrument se compose d'une peau non tannée, sur laquelle on tend beaucoup de cordes. R. Simon b. Lakisch dit : l'instrument nommé *ougab* (dans les psaumes) est l'ὕδραυλις[2]. Ce docteur a enseigné que ce dernier instrument n'était pas présent à Jérusalem, parce qu'il pouvait troubler le bon ton. La flûte du Temple provenait de Moïse; c'était un jonc percé. Lorsqu'elle fut brisée et qu'il fallut la réparer, le son avait perdu de sa 1re intonation agréable; mais, au bout d'un certain temps, lorsqu'on la reprit, elle avait de nouveau le son primitif. Les cymbales au Temple provenaient aussi de Moïse; elles étaient en cuivre. Lorsqu'elles furent brisées, puis réparées, elles commencèrent par perdre leur beau son primitif, puis elles le reconquirent. De même, le mortier du Temple, servant à la confection de l'encens, provenait de Moïse, et était en cuivre; lorsqu'il fut brisé, puis réparé, il ne parfumait plus avec la même intensité; mais il reconquit cette qualité au bout d'un espace de temps. Voilà les 2 ustensiles qui ont été brisés pendant l'existence du 1er Temple et n'ont pas été soumis à une réparation. C'est de tels objets en cuivre qu'il a été dit (II Chron. IV, 16, I Rois, VII, 16): d'*airain poli;* puis (Ezra, VIII, 27) : *deux vases d'un bel airain poli, aussi précieux que l'or*. Il y a 2 explications différentes à ce sujet : d'après l'une, un seul de ces vases pesait autant que son poids équivalent en or; d'après l'autre, les deux avaient une valeur équivalente à leur poids en or. R. Simon b. Gamaliel dit : à sa source, le Siloé donnait un débit d'eau de la grandeur d'un *assarion* (toute petite pièce de monnaie). Nous allons l'élargir, dit-on; mais, une fois l'opération faite, le débit d'eau diminua. On en reboucha l'accès, et l'eau revint à son cours primitif. — Rab et Samuel diffèrent au sujet de la *Magréfa* (? orgue) qui était au Temple[3] : d'après l'un, elle était pourvue de dix trous, et par chacun d'eux on obtenait cent sons différents. D'après l'autre, il y avait cent trous, dont chacun donnait dix sons. L'un comme l'autre donne le total de mille. — [4].

7 (6). Au 1er jour de la fête des Tabernacles, les offrandes des 13 taureaux, 2 béliers et un bouc, étaient servies par 16 escouades de sacerdotes[5]; restaient 14 boucs offerts par les 8 escouades de reste. Au 1er jour 6 escouades servaient chacune 2 (=12), plus un bouc par chacune des

1. Sauf des nuances, cette analogie est fondée. V. Grætz, dans *Monatschrift für ges. u. Wiss. d. Judent.*, an 1881, no 6. 2. Ou orgue. Les commentaires le traduisent par le mot vieux-français *Eskelette* (cliquettes); ce qui diffère de l'orgue du tout au tout. 3. Le Talmud Babli, tr. *Erakhin*, 10b et 11a (que Fétis, *Histoire de la musique*, I, 400, cite assez mal), diffère un peu. 4. Suit un passage reproduit du tr. *Schequalim*, V, 6 (t. V, p. 322) 5. Ils arrivaient tous pour les offices de la fête, formant 24 escouades.

2 dernières escouades; au 2e jour (où commençait la diminution du nombre des taureaux), 5 escouades offraient chacune 2 boucs (=10), et il restait 4 boucs pour les 4 dern.; au 3e jour, 4 offraient 2 boucs (=8), et il restait 6 boucs pour les 6 dernières : au 4e jour, 3 offraient 2 boucs (=6), et il restait 8 boucs pour les 8 dernières; au 5e jour, 2 offraient 2 boucs (=4), et il restait 10 boucs pour les 10 dernières; au 6e jour, l'une offrait 2 boucs, et les autres chacune un bouc. Enfin, au 7e jour, toutes les 14 escouades offraient le même nombre d'un seul bouc (en ce jour, on n'avait plus à offrir que 7 taureaux etc., soit pour 10 escouades). Au 8e jour (où il n'y avait plus à offrir qu'un taureau, un bélier et 7 boucs), on recommençait à tirer au sort pour les autres fêtes[1], en disant que ceux qui auront des taureaux à offrir en ce jour n'auront pas ce service le lendemain, et l'on fait le tour (on alternera).

On a enseigné : à toutes les escouades sacerdotales qui étaient de service au Temple, il arrivait 2 et 3 fois d'offrir des taureaux, sauf qu'aux deux dernières cela arrivait seulement 2 fois, non 3 fois. R. Eliézer demanda : est-ce qu'à la fête suivante (à Pâques), le service recommençait par ces dernières (sans tirer au sort) ? On peut y répondre, dit R. Yossa par notre Mischnâ, qui dit : « au 8e jour, on recommençait le tirage au sort comme pour les autres fêtes. » On voit donc qu'à chacune d'elles on recommençait. En effet, cette question a seulement été posée si l'on adopte l'avis contraire de R. Nathan, qui dit : au 8e jour on ne tirait pas le sort pour les services. R. Yoḥanan ajoute à ce propos : ce 8e jour de la fête des Tabernacles constitue une fête à part; on y tire au sort à part; on la bénit spécialement, et elle a ses sacrifices particuliers. Pour la particularité de la fête, on le sait de ce que R. Abin observe au nom de R. Aḥa qu'à l'égard de tous les autres jours de cette fête, le texte biblique dit : « et au jour » (Nombres, XXIX, 17-32), tandis que pour le 8e seul, il est dit : *au jour* (ib. 35), pour le spécialiser. Pour le sort, on le sait, comme R. Yossa vient de le déduire de notre Mischnâ ; pour la bénédiction, on a l'avis de R. Ila, qui la prescrit. Enfin les sacrifices étaient réduits ce jour à un seul taureau et un bélier.

8 (7). A 3 époques de l'année, aux grandes fêtes, toutes les 24 escouades étaient traitées en égales pour la réception des parts d'offrandes de fêtes qui leur revenaient, et pour la distribution des pains de proposition. Si la Pentecôte survenait un samedi, au moment de répartir les 2 pains exposés, avec levain, et les 6 pains azymes, le distributeur dit à chacun : Voici de l'azyme, et voici du pain levé. La section hebdomadaire, qui est en son temps de service à l'arrivée d'une fête, offre les sacrifices quotidiens, les vœux et les présents, ainsi que les sacrifices publics avec

1. Tr. *Yôma*, II, 1; *Haghiga*, I, 6.

tout le reste (non spécial à la fête). Si un jour de fête est rapproché du jour de sabbat, soit avant, soit après, toutes les escouades avaient une part égale dans la distribution des pains de proposition.

(8). S'il y a un jour d'intervalle entre la fête et le sabbat, la section qui est en son temps de service hebdomadaire recevra à ce moment dix pains, et celle qui est en avance d'un jour (vu l'intervalle) en aura deux. Pendant le reste de l'année, la section entrante en prend six pour sa consommation, autant que celle qui sort; selon R. Juda, celle qui entre en prend sept, et celle qui sort de service en prend cinq. Ceux qui entrent reçoivent la distribution au Nord du sanctuaire, et ceux qui sortent au midi, sauf la famille de Belga qui reçoit toujours ses parts au midi (à titre d'amende), de même que son anneau d'égorgement est immobile (ne peut pas se mouvoir), et sa fenêtre reste fermée.

Il est écrit (Deutéron. XVIII, 8) : *Ils mangeront des parts égales*[1]; ce n'est pas à dire qu'il en sera de même aux jours ordinaires de l'année, puisqu'il est dit après (ib.) : *indépendamment de la vente de ses biens paternels*, expression qu'il faut entendre dans ce sens : à l'exception de ce que les parents ont cédé à leurs fils, savoir qu'à chaque semaine de service qui lui est assignée, l'escouade sacerdotale prend sa part afférente sur les sacrifices. A la Pentecôte qui coïncide avec le samedi, le distributeur dira[2] : voici de l'azyme et du pain levé. Selon d'autres, on présente d'abord le pain levé, puis l'azyme, l'un fait passer d'abord l'azyme, plus fréquent dans le culte ; l'autre donne le pas au pain levé, qui est meilleur. R. Lévi dit : toutes les escouades se placent avant le partage au sud (afin que l'on voie les nouveaux arrivés se rendre au Nord, ayant droit à de plus fortes parts). En effet, dit R. Yossa, notre Mischnâ confirme aussi cette juxtaposition, puisqu'il est dit : s'il y a un jour d'intervalle, etc. (il faut donc pouvoir distinguer entre l'escouade arrivante et les autres). R. Juda b. Titus dit au nom de R. Aḥa qu'on peut invoquer à l'appui de l'avis de R. Juda ce verset (I Sam. XXI,4) : *Et maintenant qu'as-tu sous la main ? Donne-moi 5 pains, ou ce qui se trouvera.* Or, le prêtre Aḥimelek (dont il est question dans ce verset) faisait partie de la série sortante (donc, celle-ci ne reçoit que 5 pains).

« Ceux qui entrent partagent au Nord ; les sortants au Sud. » R. Ḥanania fils de R. Hillel dit : c'est pour honorer les arrivants. Selon R. Yossé b. R. Aboun, c'est par une autre raison, comme il a été enseigné[3] : En entrant sur la montagne sainte (d'Est en Ouest), on passe à droite (soit au Nord) ; on fait, le tour, et on quitte à gauche (ou sud). La famille Bilga recevait toujours sa part au Sud (reléguée là), à cause de ce fait : Miriam, fille de Bilga, renonça à sa foi pour aller épouser un chef militaire (στρατιωτής) dans l'armée des

1. Cf. *Sifri*, à ce verset. 2. Cf. ci-dessus § 1. 3. Mischnâ, tr. *Middoth* II, 2.

Syriens ; à son arrivée à Jérusalem, elle escalada sans respect le sommet de l'autel, en s'écriant : loup (λυκός), loup, tu as dévoré les biens d'Israël, et tu ne l'as pas soutenu à l'heure du péril. Selon d'autres, lorsque ce fut le tour de cette famille de se rendre au Temple pour le service, elle se mit en retard, et celle de Ioschbab prit sa place. Aussi, celle de Bilga est toujours considérée (à titre d'amende) comme s'en allant, et celle de Ioschbab comme entrant. On ne pouvait pas la déplacer complètement (lui enlever ce service), puisqu'au dire de R. Simon selon R. Josué b. Levi [1], il paraît dur aux yeux de l'Éternel d'arracher de sa souche une chaîne de famille ; et l'on n'a pas pu la répartir entre les autres sections sacerdotales, de façon à n'en laisser subsister que 23, car il est dit (I Chron. IX, 22) : *ils avaient été établis par David et Samuel qui les virent dans leurs fonctions*, dernier terme ayant le sens d'*art* [2]. Il a fallu en effet déployer beaucoup d'habileté pour arriver à ce que nulle section sacerdotale ne puisse prendre pour la 2e fois un champ patrimonial, dans une période de Jubilé [3], avant que le voisin l'ait eu à son tour. Et R. Abahou loua la justesse de ce calcul. — « Son anneau était fixe, » est-il dit. R. Aba explique au nom de R. Juda, que chaque section avait un anneau mobile, large du haut et plus étroit du bas pour y introduire le cou de l'animal à égorger. De même, la fenêtre de la famille Bilga était close, de façon à la forcer de recourir à la fenêtre d'une autre famille lorsqu'elle voulait voir clair, au moment de serrer le couteau d'office ; car il a été dit [4] : une cellule portait le nom de cellule des Ḥalifoth, parce que l'on y renfermait les couteaux d'égorgement.

1. Rabba à Genèse, ch. 82. 2. J., tr. *Taanith*, IV, 2 (f. 68a). 3. Défalcation faite de la 50e année jubilaire pour le retour du sol, et la 49e qui était sans affaires, il restait 48 ans, soit juste 2 ans pour chacune des 24 familles sacerdotales. Le chiffre de 24 était donc rigoureux. 4. Tr. *Middoth*, IV, 7 ; J., tr. *Yôma*, III, 8 (t. V, p. 198).

TRAITÉ ROSCH HA-SCHANA

CHAPITRE I

1-2. A quatre époques diverses de l'année, celle-ci est supposée commencer, savoir : au 1er Nissan, c'est le nouvel-an pour les règnes[1] et les fêtes[2]; au 1er Eloul, commence l'année pour la dîme des animaux[3]; selon R. Éliézer et R. Simon, cette dernière a lieu au 1er Tisri. A cette même date, c'est le nouvel-an pour l'année civile, les années de repos agraire (la 7e de la période septennale), les jubilés, les nouveaux plants, les légumes verts. Enfin, le 1er Shebat est le nouvel-an des arbres, selon l'école de Schammaï ; mais, selon l'école de Hillel, c'est seulement le 15 Shebat.

Il est dit du mois de Nissan (Exode, XII, 2) : *ce mois est pour vous le premier des mois*, c'est-à-dire il le sera *pour vous*, non pour le reste de l'annuité, ni pour le repos agraire, ni pour le jubilé, ni pour les nouveaux plants, ni pour les légumes verts. Mais pourquoi l'exclusion comprise dans l'expression *pour vous* n'est-elle pas applicable aussi aux règnes et aux fêtes? On le sait, répond R. Jacob b. Aḥa ou R. Yossa au nom de R. Yoḥanan, de ce qu'il est écrit (II Chron., III, 2) : *Il commença à édifier au second mois, le deuxième, l'an IV de son règne* ; la répétition superflue du nombre *second* vise la corrélation entre *l'an IV de son règne* et le *second mois* ; comme ce dernier est compté d'ordinaire après le mois de Nissan, de même le second de « l'an IV de son règne » sera aussi compté à partir dudit Nissan (ce qui constitue la règle de la fixation habituelle de l'an royal). L'expression *le deuxième* ne saurait se rapporter au quantième du mois ; car, en ce cas, il est toujours d'usage d'y joindre le terme *mois*, et il n'est pas question là du *second jour* de la semaine, car l'on ne trouve pas d'exemple de ce genre dans la Bible. Cependant, n'est-il pas dit (Genèse, I, 8) : *Il fut soir, il fut matin, le second jour* ? On ne peut rien inférer du récit de la Création. Des deux termes *seconds* employés au verset précédent, lequel est applicable au mois, et lequel l'est à l'année du règne? R. Ḥanania et R. Mena donnent deux réponses diverses à ce sujet : d'après l'un, la première expression *second* dudit verset est relative au mois, la seconde l'est à l'année ; d'après l'autre, sans souci de l'ordre relatif, il importe peu que les termes soient renversés. R. Simon b. Carsena au nom de R. Aḥa déduit la fixation en Nissan du nouvel an pour les règnes et

1. Le roi ne fût-il monté sur le trône qu'un ou 2 mois auparavant, au 1er Nissan commencera la 2e année de ce règne. 2. La fête qui survient en ce mois sera la 1re de la périodicité des fêtes pour les obligations religieuses qu'elles comportent. 3. Pour la supputation des comptes à ce sujet, V. tr. *Scheqalim*, III, 1 (t. V, p. 276).

les fêtes, de ce qu'il est dit (Exode, XII, 2) : *Ce mois est pour vous le premier etc.* ; la première partie du verset est une exclusion, et de même la seconde. Or, lorsque deux exclusions se suivent, elles équivalent à une extension [1], applicable ici aux règnes et aux fêtes. Pourquoi ne pas appliquer aussi cette extension à ce que le même nouvel an implique le commencement de l'année pour le repos agraire, les jubilés, les nouveaux plants, les légumes verts? Parce qu'en cela il adopte ce que déduit R. Jacob b. Aḥa ou R. Yassa au nom de R. Yoḥanan, de ce qu'il est dit : *Il commença à édifier au second mois, le deuxième, l'an IV de son règne*; il y a corrélation entre *l'an IV de son règne* et le *second mois* ; et comme ce dernier se trouve toujours suivre Nissan, il en sera de même du second de *l'an IV de son règne.* R. Yôna ou R. Isaac b. Naḥman dit aussi au nom de R. Ḥiya b. Joseph : le premier des deux termes *second* (de ce verset) est applicable au mois habituel, et l'autre terme à l'annuité ; de plus, l'expression *l'an IV de son règne* vise la corrélation entre cette dernière date et celle du *second mois* ; or, comme ce dernier suit Nissan, il en sera de même pour le second de *l'an IV de son règne.*

On a enseigné que Samuel professe un autre avis. Il le déduit de ce qu'il est dit (ib XIX, 1) : *Au 3e mois depuis le départ des enfants d'Israël du pays d'Égypte.* Par la première expression, on voit l'usage de compter les mois depuis la sortie d'Égypte [2] ; outre les mois, on le sait pour les années, de ce qu'il est dit (Nombres, IX, 1) : *L'Éternel parla à Moïse au désert du Sinaï, la seconde année.* Ceci eut lieu non-seulement à cette époque, mais encore plus tard, comme il est dit (ib. XXXIII, 38) : la 40e année du départ des enfants d'Israël de l'Égypte. Cet usage enfin fut transmis aux autres générations, comme il est dit (I Rois, VI, 1) : *l'an 480 du départ d'Israël de l'Égypte etc.* Une fois le temple édifié, ce fait servit de point de départ à un nouveau comput, selon ce verset (ib. IX, 10) : *Au bout de 20 ans depuis l'édification des deux Temples par Salomon, etc.* Lorsqu'enfin on ne pouvait plus compter de l'édification du Temple, parce qu'il était détruit, on prit comme point de départ sa destruction, selon ces mots (Ezéchiel, XL, 1) : *l'an 25 de notre exil, au commencement de l'année, le dix du mois.* Lorsque les Israélites ne purent plus compter d'après des faits de leur propre histoire, ils adoptèrent ceux de règnes étrangers, comme il est dit (Haggée, I, 1) : *l'an II de Darius*, ou (Daniel, X, 1) : *l'an III de Cyrus, roi de la Perse.* Malgré ces divers computs, on a maintenu la déduction faite du verset précité : *il commença à édifier au second mois, le deuxième, l'an IV de son règne*, visant la corrélation entre *l'an IV de son règne* et le *second mois* ; comme ce dernier suit Nissan, il en sera de même du *deuxième de l'an IV de son règne.* Selon R. Éliézer au nom de R. Ḥanina, on adopte aussi à titre de commencement de l'année pour les règnes des rois païens, le mois de Nissan, puisqu'il est dit (Haggée,

1. Comme 2 négations valent une affirmation. 2. Cf. Mekhilta, section *Ithro*, nº 1.

I, 1) : *au 6e mois, l'an II de Darius*, et ensuite (Zakharie, I, 1) : *au 8e mois, l'an II de Darius* ; or, si pour ces rois étrangers le nouvel an était fixé en Tisri, il eût fallu dire de ce 8e mois[1], *en l'an III*. Selon Ḥipa, on ne peut rien argumenter de ces faits (et le nouvel an païen commence en Tisri); la prophétie de Zakharie, prononcée *au 8e mois*, a pu être dite avant celle d'Haggée, sans que l'on puisse rien inférer de l'ordre biblique, qui n'a rien de strict[2]. R. Yona observe qu'il est écrit (Haggée, II, 15) : *Maintenant donc rappelez dans votre esprit ce qui est arrivé depuis ce jour et auparavant, avant qu'on remit pierre sur pierre au Temple de l'Éternel* ; puis, il est dit (18) : *considérez ce qui est arrivé depuis le 24 du 9e mois, etc.* Quand donc ces versets ont-ils été dits par rapport à la prophétie de Zakharie? Au 6e mois (en Eloul), a eu lieu la fondation du 2e Temple (au moment de la prophétie d'Haggée) ; mais la parole de Zakharie a été dite au 8e mois (ou Ḥeschwan) précédant (du même *an II*, selon l'avis de Ḥipa). Or, s'il est admis qu'au verset précité d'Haggée, lorsqu'il est question de la fondation du Temple et de ce qui est arrivé depuis *le 24 du 9e mois*, les pierres étaient déjà posées, l'avis de Ḥipa est juste (et tout se rapporte à l'an II) ; mais si l'on n'admet pas que les pierres étaient déjà posées, l'opinion de Ḥipa ne saurait être justifiée[3].

Contre l'avis de R. Ḥanina (admettant aussi Nissan pour le nouvel-an d'autres règnes), R. Isaac objecte qu'il est dit (Genèse, VIII, 13) : *l'an* 601 (de l'âge de Noé), *au premier jour du premier mois, les eaux se retirèrent etc.* Or, l'on a enseigné à ce sujet[4] que l'année du déluge ne compte pas dans la supputation du temps; comment donc se fait-il alors que l'on ne maintienne pas comme date de cessation du déluge l'an 600 de Noé, qui est celle du commencement? C'est qu'il faut admettre l'avis de R. Éliézer, d'après lequel la Création eut lieu en Tisri ; par suite, le nouvel-an a lieu en ce mois, et à ce moment le déluge a cessé (ce qui permet de compter l'an 601). Mais n'est-il pas dit (Néhémie, II, 1) : *Il arriva au mois de Nissan de l'an XX, etc.*, après avoir dit (ib. I, 1) : *Il arriva au mois de Kislev de l'an XX*? (Si le nouvel-an a lieu en Nissan, ce serait l'an XXI)? On peut expliquer cette contradiction apparente en disant, selon l'avis de R. Éliézer, que toute année nouvelle n'ayant pas encore un mois révolu n'est pas comptée (c'est ce qui a fait adopter le comput précédent, ou le chiffre XX). Mais n'est-il pas dit (Exode, XL, 17) : *Il arriva au premier mois de la seconde année, le premier du mois, que le tabernacle fut érigé.* Or, comment se fait-il qu'on la nomme *seconde année*, bien qu'au *premier du 1er mois*? Et l'on ne saurait dire que c'était en la 3e année, non comptée comme telle, parce qu'il n'y avait pas encore un mois révolu ; puisqu'il est dit d'autre part (Nombres, X, 11) : *Il arriva la seconde année, au second mois, le 20 du mois* ; ce qui fait

1. Soit celui de Heschwan, qui suit Tisri. 2. V. *Scheqalim*, VI, 1 (t. V, p. 303). 3. Comment expliquer que Zakharie a prophétisé le 1er et qu'après lui Haggée ait parlé, *avant qu'on remit pierre sur pierre*? 4. Midrasch Rabba à Genèse, ch. 32.

un total de 50 jours, au bout desquels on ne compterait pas encore l'année nouvelle ? En effet, dit-on, c'est une des objections de R. Isaac, qu'en raison de leur gravité on ne peut pas résoudre.

Qu'importe au point de vue pratique que l'on compte à partir de Nissan, ou à partir de Tisri? Il y a une différence, répond R. Yona, pour l'émission des contrats devant circuler au dehors : Si quelqu'un emprunte une somme en Iyar, en inscrivant dans le contrat de dette l'an II du règne, puis il vend un immeuble au mois de Heschwan, en inscrivant aussi au contrat de vente l'an II du règne. Or, si l'on fait partir l'année du mois de Nissan, le prêt est antérieur à la vente (et l'immeuble, hypothéqué de fait, ne peut pas être cédé) ; si au contraire l'année commence en Tisri, la vente a eu lieu la première, et elle reste valable.

Comment établit-on le compte des années de règne ? Si un roi est mort en Adar et un autre a été nommé le même mois, on compte un an à chacun. Toutefois, ajoute R. Yôna, il faut pour cela que le second ait du moins commencé le mois de Nissan ; sans quoi, on ne comprendrait pas la supputation de règnes au cours desquels il est dit (II Rois, XV, 13) : *Il* (Schallom) *ne régna que l'espace d'un mois à Samarie* (et on le compterait pour un an). Aussi, ne peut-on bien établir la série d'années des rois d'Israël qu'à l'aide du parallèle des rois de Juda, et la série de ces derniers que par la juxtaposition des rois d'Israël. Il est écrit (I Rois, II, 11) : *Le nombre d'années que régna David sur tout Israël fut de* 40 [1] ; et d'autre part (II Sam., V, 5) : *A Hebron il régna sur la Judée* 7 *ans et* 6 *mois* ; *et à Jérusalem* 33 *ans*. Or, d'après l'énoncé général (le 1er verset), il aurait à peine régné 40 ans juste, tandis que d'après le verset énonçant les détails, on arrive à un total de 40 ans 1/2. En effet, dit R. Isaac b. Qassasstah au nom de R. Yôna, bien qu'il eût seulement régné 32 ans 1/2 à Jérusalem, on a adopté le chiffre rond de 33 ans par honneur pour la capitale palestinienne. Selon Juda b. Rabbi, les détails énoncés sont exacts ; seulement, un grand nombre rond (celui de 40) englobe la fraction. — [2].

R. Houna dit [3] : tous les six mois pendant lesquels David était en fuite devant son fils Absalom, ce roi offrait en expiation (pour les péchés qu'il avait pu commettre) une chèvre comme un simple particulier (au lieu d'un bouc, dû en ce cas par le prince, Lévit. IV, 23). R. Judan b. R. Schalom explique le verset (I Rois, XI, 16), *pendant six mois Joab avec tout Israël se tint là*, en ce sens : Dieu lui rappela avoir dit (Deutéron. II, 5) *de ne pas se quereller avec eux* ; « comme cependant tu as voulu guerroyer avec eux, ce semestre d'intervalle ne te sera pas compté [4]. »

L'avis de la Mischnâ parlant de fixation du nouvel an pour les fêtes, doit

1. B., *Synhédrin*, f. 107. 2. Suit un passage traduit tr. *Berakhôth*, II, 1 (t. Ier, p. 31). Cf. J., *Schequalim*, III, 7; *Moëd qaton*, III, 7, fin. 3. Même série, tr. *Horaïoth*, III, 2; Midrasch Rabba sur Ruth, ch. 5. 4. Ce qui réduit le total à 40 ans justes.

émaner de R. Simon, qui dit : pour qu'il y ait transgression de la défense *de ne pas s'attarder*[1], il faut avoir laissé passer, sans accomplir le vœu, les 3 grandes fêtes dans leur ordre régulier, à condition toutefois que la fête de Pâques soit la première : de telle sorte que parfois il y aura eu un intervalle de 5 fêtes, parfois de 4, parfois de 3. Si le vœu a été prononcé avant Pentecôte, la périodicité ne sera révolue qu'au bout de 5 (2 en cette année, et 3 la suivante) ; si c'est avant la fête des Tabernacles, ce sera au bout de 4 ; enfin, si c'est avant Pâques, il y aura trois fêtes à laisser passer. Selon R. Eliézer b. R. Simon, la fête de Pâques devra occuper le dernier rang de cet ordre ; de sorte qu'en tenant compte des diverses hypothèses précitées, on pourra tantôt laisser s'écouler 3 fêtes, tantôt 2, tantôt une seule. Selon les autres sages, c'est à partir de la 1re fête (quelconque) qui se présentera que l'on compte l'évolution de toutes les fêtes de l'année. Il est écrit (Lévit. XXIII, 38) : *en dehors des fêtes à l'Éternel et outre vos dons, que vous offrez à Dieu*[2] ; le dernier membre de phrase (superflu) a pour but d'étendre le cadre des sacrifices à offrir ; car on eût pu croire qu'aux jours de fête on peut seulement offrir les sacrifices officiels de la solennité, sans appliquer l'autorisation à ceux des particuliers[3], ou du public d'ordre général, soit que les animaux aient été consacrés à ce but spécial avant la fête, soit pendant la fête, pour les offrir en ce jour. C'est pourquoi il est dit : *en dehors de la solennité, ce que vous donnez à Dieu*, extension applicable à l'offre des oiseaux ou des gâteaux (qualifiés de dons *divins*), pour dire que tous seront présentés au moment de la fête. Ce n'est pas à dire que ce soit une simple faculté (permise), puisqu'il est dit (Nombres, XXIX, 39) : *Voici ce que vous ferez à l'Eternel, lors de vos fêtes*, les dites offrandes étant établies à titre obligatoire au moment des fêtes. Et ce n'est pas à dire que l'on peut choisir à cet effet n'importe quelle fête, puisqu'il est dit (Deut. XII, 5 et 6) : *tu viendras là ; tu apporteras là*. Or, cette redondance d'expressions n'a pas pour but de permettre les offrandes, point qui est déjà prévu ; ni de déterminer l'époque, ce qui est déjà fait aussi, mais d'indiquer qu'en ce cas l'obligation survient dès l'arrivée de la première grande fête. Toutefois, si on a laissé passer un tel jour de fête sans présenter le sacrifice, on n'est pas coupable de retard, parce qu'il est dit : *Voici ce que vous ferez à l'Eternel lors de vos fêtes* ; c'est-à-dire la transgression du retard a seulement lieu après l'écoulement de toutes les fêtes de l'année. — Selon R. Simon, a-t-il été dit, les 3 fêtes devront avoir suivi dans leur ordre régulier (pour qu'il y ait transgression). Si p. ex. un vœu a été formulé avant Pâques, la transgression du retard a lieu à partir du moment où les fêtes de Pâques, Pentecôte et Tabernacles auront eu lieu ; si le vœu a été formulé avant la Pentecôte, on pourra laisser passer 5 fêtes, savoir Pentecôte et Tabernacle (de la 1re année) puis les 3 fêtes de l'an suivant ; si enfin le vœu est antérieur aux Tabernacles, on pourra laisser passer 4 fêtes, celle des Tabernacles (immédiate) et les 3 de

1. Deut. XXIII, 22. 2. Torath Cohanim, sect. *Emor*, ch. 12. 3. Dus par les Naziréens, ou les gens guéris de la lèpre.

l'année suivante. Mais, fut-il objecté en présence de R. Ila, peut-être a-t-on seulement voulu dire que l'on transgresse (dès la 1re fête) le devoir de *remplir ses promesses* (Deutér. XXIII, 24), non la défense négative? C'est pourquoi il est dit (ib. XII, 5 et 6) : *tu viendras là* ; *tu apporteras là* ; comme ce verset ne peut pas avoir été énoncé dans le sens du précepte affirmatif, qui est déjà dit ailleurs (par le verset précité des Nombres), il a en vue la défense.

Si l'on n'a pas offert le sacrifice pascal en son temps (le 14 Nissan), enfreint-on aussi la défense de ne pas s'attarder (ib. XXIII, 22)? Oui, l'on a trouvé un enseignement qui le dit explicitement. Or, s'il ne s'agissait pas du temps immédiat, cela ne va-t-il pas sans dire? Aussi, dit R. Samuel fils de R. Yossé b. R. Aboun, on aurait pu croire que cet animal sera considéré comme offrande pacifique, puisqu'au cas où on le retrouve après l'avoir perdu et lorsque le propriétaire a rempli le devoir pascal par une autre victime, la 1re sera offerte comme sacrifice de paix (on nous fait donc savoir qu'en raison du retard, il y a une pénalité, et la victime ne pourra plus servir). De même, pour ce dernier sacrifice de paix (provenant de l'échange pascal), est-on coupable de suite en cas de retard à l'offrir, ou seulement après les 3 fêtes? De même, on demanda en présence de R. Zeira s'il est arrivé qu'on s'est rendu à Jérusalem dans l'intervalle de temps qui sépare une fête de l'autre (sans accomplir le vœu que l'on aurait formulé), est-on coupable pour chaque jour de retard? On le sait, répliqua R. Aba, de ce qu'il a été enseigné : lorsqu'un sacrifice de fête a été omis à une fête, on devra l'offrir à la suivante, sans qu'il soit question du défaut de retard dans l'intervalle. On déduit aussi la même règle (au sujet de l'intervalle de temps) de ce qu'il est dit (ib. 24) : *tu feras*, représentant l'ordre affirmatif ; puis *garde-toi*, etc., représentant la défense négative ; or, on ne sera coupable d'infraction à ces 2 sortes de préceptes qu'après avoir laissé passer les 3 fêtes (sans intervalle). R. Abin, au nom des rabbins de Babylone, dit : si l'on a fait vœu d'offrir un holocauste le 2e jour de la semaine et qu'on l'omet, on est coupable d'avoir manqué à sa parole dès que ce jour est passé ; si l'année entière s'est écoulée depuis le prononcé de ce vœu, on lui impute la transgression du retard à partir du dernier jour de l'année, et l'on est coupable dès lors pour chaque jour de retard; de même (pour les vœux en général), après avoir laissé passer les 3 fêtes, on devrait lui imputer la culpabilité pour chacune des fêtes omises sans accomplissement du vœu. Non, répliqua R. Aboun b. Ḥiya, si l'année se trouve juste achevée à Pentecôte, on ne pourrait pas offrir le vœu, en raison de la fête, et l'on serait forcément en retard ; il faut donc y obvier par une anticipation, comme il est dit ailleurs. —[1].

Il est écrit des premiers-nés, (Deutér. XV, 20) : *en présence de l'Éternel ton Dieu tu le mangeras chaque année.* De ce dernier terme répété, on déduit que, pour l'animal même, on a un an de latitude, et autant pour l'échange; ou un an s'il est sans défaut et un autre s'il a un défaut ; ou une année pour

1. Suit un passage reproduit du tr. *Pesahim*, VI, 1, traduit t. V, p. 84.

l'aînesse et une année pour la sainteté. Enfin, on conclut de cette redondance de termes que le premier-né pourra être consommé pendant 2 jours et 2 années. Qu'entend-on par là? Lorsqu'on l'a égorgé la veille du nouvel an, on peut le manger le même jour et le lendemain (soit en 2 ans). On a enseigné que R. Ismaël dit [1] : s'il lui est survenu un défaut 15 jours avant la fin de la 1re année, on peut encore le conserver 15 jours après le commencement de la 2e année (soit un mois en tout). Ceci prouve, ajoute R. Ila, que la latitude d'attendre un an accordée pour l'animal défectueux n'est pas explicite (il faut le manger si, au bout d'un an, il lui arrive un défaut). En effet, dit R. Yossa, un enseignement confirme cet avis de R. Ila, disant : de nos jours (où l'on ne sacrifie plus), le premier-né pourra être conservé jusqu'à 4 ou 5 ans, si l'on n'est pas tenu de le montrer à un expert (en cas de défaut) pour pouvoir l'égorger. Or, de quel cas s'agit-il pour la déduction à tirer du verset précité? Pour l'animal sans défaut, il est déjà dit qu'on peut le manger ; la redondance du mot *année* est donc applicable au défectueux (et vise le devoir de le manger dans le courant de l'année). Soit pour le premier né, soit pour d'autres saintetés, en cas de retard, on enfreint la défense si l'on a laissé passer les fêtes, sans parler de l'annuité [2], ou au bout de l'année complète, sans parler de fêtes ; or, on conçoit qu'il puisse s'agir des 3 fêtes, sans année complète, mais à l'inverse peut-il être question d'année complète, sans englober les 3 fêtes ? On expliqua à Babylone qu'il peut s'agir du cas où, au moment de Pâques, l'animal était imparfait comme âge (il n'avait pas 8 jours) ; en ce cas, à Pâques de l'an suivant, une année est révolue, sans que le retour des 3 fêtes soit effectué. Mais, fut-il objecté, comme il est dit du premier né que s'il est apte à être égorgé au bout de l'année il le sera pendant tout ce temps ; ne peut-on pas raisonner de même pour l'animal d'un âge imparfait et dire qu'en raison de son aptitude au sacrifice à la fin de Pâques, il l'était en principe dès le commencement (de manière à rétablir la périodicité complète) ? On peut répondre, dit R. Aba Marè, qu'il s'agit d'une telle inaptitude au moment où la Pentecôte survient un 5 Siwan [3], l'animal étant né le 6, et l'an suivant la Pentecôte se trouve être le 7 Siwan (alors, l'année est achevée avant l'écoulement des 3 fêtes).

R. Aboun b. Ḥiya demanda en présence de R. Zeira : si, transgressant la défense *de ne pas distinguer entre l'animal bon* (sans défaut) *et le mauvais* (Lévit. XXVII, 33), on s'est efforcé de choisir un animal sans défaut pour la dîme, est-on coupable? Non, répond R. Zeira, chaque fois que la loi permet un acte, il n'y a pas de transgression ; or, la loi permet en ce cas de consacrer aussi comme victimes les animaux défectueux (elle dit seulement que le choix n'est pas obligatoire, mais loisible). On a enseigné ailleurs [4] : au 8e jour, le lépreux guéri offrira 3 animaux, un sacrifice d'expiation, un autre de péché

1. B., *Bekhoroth*, 27b. 2. Tossefta, ib., ch. 3. 3. Vu l'irrégularité des mois lunaires, si Nissan et Iyar ont tous deux 30 jours, la fête de Pentecôte se trouve reculée d'un jour. 4. Mischnà, tr. *Negaïm*, XIV, 7.

et un holocauste ; si c'est un pauvre, il offrira des oiseaux pour ces 2 derniers (outre un bouc pour l'expiation). Or, ne se trouve-t-il pas que l'offrande d'oiseaux serait imparfaite au point de vue du temps, si elle précède le sacrifice d'expiation qui rend d'abord le lépreux apte à toucher les saintetés ? Là aussi, répond R. Éleazar, la loi a permis par exception d'offrir ce qui semble défectueux par rapport au temps (vu l'impossibilité de différer). R. Aba b. Mamal demanda en présence de R. Imi : si à l'issue de son vœu le naziréen néglige le précepte *d'offrir au Temple le* 8e *jour etc.* (Nombres, VI, 10), est-il coupable d'une transgression de retard ? Non, fut-il répondu, la loi a émis l'autorisation d'offrir, et cette permission consiste, selon R. Eliézer, à pouvoir consacrer ce qui est défectueux au point de vue du temps. Selon R. Yossé b. R. Abou au contraire, pendant les 7 jours du Naziréat, il n'y a pas lieu pour lui d'offrir des sacrifices ; mais à partir du 8e, il est tenu de les offrir (sous peine de transgresser la défense du retard). Un enseignement est opposé à cet avis de R. Yossé, puisqu'il est dit : parmi les personnes qui peuvent se faire raser aux jours de demi-fête figure le nazirëen à l'expiration de son vœu, tous pouvant dès lors avoir la pensée d'offrir les sacrifices dus lors de la prochaine fête (sans obligation immédiate). Cet arrangement se conçoit pour le nazirëen (afin de le mettre à même de se réjouir dès le commencement de la fête, même avant son offrande) ; mais comment le justifier pour le lépreux guéri, qui doit recevoir le pardon (par l'apport des sacrifices) avant de pouvoir toucher aux saintetés ? Or, n'est-il pas dit[1] que, pendant les 8 jours consécutifs de la fête, on récite le Hallel et l'on se livre à la joie (c'est-à-dire, on mange des sacrifices de paix, ce dont le dit lépreux ne pourra pas profiter avant son apport) ? En effet, fut-il répondu, l'intention seule d'offrir plus tard les sacrifices dus n'est applicable qu'au naziréen. Contre cette explication, R. Zakharie, gendre de R. Lévi, objecta qu'ainsi dans la 1re partie (dans la Mischnâ) il serait question également des lépreux, tandis qu'à la fin (dans l'enseignement complémentaire) il s'agissait seulement des naziréens. Cette objection, dit R. Ḥanania, fils de R. Hillel, n'est pas fondée ; car une objection semblable a été posée plus haut[2] (qu'au cas où le 1er jour est un samedi, où l'on n'égorge pas les offrandes pacifiques, il manquerait un jour sur 8), et R. Yossé l'a résolue en disant que, selon R. Abdôma Nehôtha, les 8 jours sont applicables aux cohanim, qui peuvent user du bouc des fêtes ; de même ici (où il s'agit d'exclure le lépreux du 1er des 8 jours), ceux-ci du moins jouiront des 8 jours complets, grâce audit bouc.

R. Ḥagaï demanda en présence de R. Yossa : si l'on a transgressé le précepte biblique *de circoncire le fils au* 8e *jour* (Lévit. XII, 3), et que l'on a différé cet acte, est-on coupable du retard ? Non, fut-il répondu, car il est écrit (Deut. XXIII, 22) : *si tu formules un vœu à l'Éternel, ton Dieu ne tarde pas à l'acquitter* ; la défense du retard s'applique seulement à ce qui est payable, non à ce qui ne l'est pas (comme l'acte de circoncire), ni même à

1. Tr. *Soucca*, IV, 1 (p. 31). 2. *Soucca*, IV, 5 (p. 36); cf. j., *Haghiga*, I, 4.

son équivalent en échange. Ainsi il a été enseigné : du verset *s'ils n'ont pas amené* (la victime) *à l'entrée de la tente d'assignation, etc.* (Lévit. XVII, 4), on conclut qu'en cas d'égorgement d'un animal au dehors, on n'amène pas non plus au Temple l'échange d'équivalence. Selon R. Yôna, Lévi b. Soussi l'expliqua d'une autre façon, en présence de Rabbi : si quelqu'un s'étant engagé à offrir un holocauste laisse passer la série des 3 fêtes sans l'offrir, puis (ayant perdu la 1re victime) amène une autre bête, qu'il offre aussitôt, on aurait cru que, par cette offrande, le propriétaire se trouve délié de son vœu ; c'est pourquoi l'on déduit du verset en question que le devoir *de payer* se rapporte à la 1re victime désignée, non à l'équivalent. Comment aurait-on pu le croire, objecta R. Yossé, puisque dès l'évolution des 3 fêtes on est coupable du retard, avant l'apport de toute autre victime ? Voici dans quelle hypothèse on raisonne : si quelqu'un ayant désigné un animal comme holocauste laisse passer 2 fêtes sans l'offrir, puis (l'ayant perdu) amène un autre animal, qu'il ne sacrifie pas de suite, et seulement après avoir laissé passer la 3e fête ; en ce cas, on aurait pu croire que l'on joint la victime désignée à son équivalent pour constituer la série complète des 3 fêtes passées, et constituer la culpabilité du retard ; c'est pourquoi il est dit que l'expression du dit verset, « de ne pas tarder à *l'*acquitter *lui* », n'implique pas l'équivalent.

Il est dit ensuite (Deut. XXIII, 22) : *car il te le redemandera* ; la redondance du mot *demander* indique que les sacrifices d'expiation et de péché doivent être livrés par l'obligataire ; les mots *l'Éternel ton Dieu* (dont le 2e est superflu) a en vue la consécration de ce qui est destiné à l'entretien du Temple, et l'expression *de toi* s'applique au devoir de laisser le glanage, l'oubli et l'angle des champs. Enfin, la phrase *ce sera un péché pour toi* a pour but d'aviser que le sacrifice ne devra pas être entaché. Si le texte biblique n'avait pas en vue cette exclusion, qu'entendrait-on par là ? C'est, dit R. Samuel, fils de R. Yossé b. R. Aboun, afin de ne pas supposer qu'en raison de l'omission le sacrifice même devient impropre ; c'est pourquoi il est dit : *ce sera un péché pour toi*, non pour ton sacrifice. De même, il est dit (ib. 24) : *ce que tes lèvres ont énoncé, tu l'observeras, et tu feras etc.* ; de la redondance des 2 derniers termes on conclut qu'au besoin le tribunal doit contraindre l'obligataire à l'exécution. Les rabbins de Césarée, au nom de R. Abina, en déduisent qu'il y a lieu parfois de déposer des gages pour assurer l'apport des sacrifices. Enfin il est dit (ib.) : *lorsque tu t'es engagé par vœu à remplir une offrande à l'Eternel ton Dieu ;* or, l'offrande par vœu ne ressemble pas à celle qui est volontaire, et le texte biblique a seulement en vue de dire que chaque offrande, soit par vœu, soit volontaire, est également obligatoire (séparément). L'offrande par vœu [1] émane de celui qui aurait dit : je m'engage à offrir un holocauste ; l'offre volontaire émane de celui qui aurait dit : je m'engage à sacrifier tel animal en holocauste. R. Ḥama, compagnon des rabbins, demanda :

1. J., *Meghilla*, I, 7 (f. 71b); *Qinin*, I, 1.

si quelqu'un après avoir employé la 1re formule, revient sur son dire et emploie la 2e formule[1], le vœu est-il maintenu, ou devient-il volontaire? Une telle question, objecta R. Ḥinena, n'est pas fondée; mais l'on a voulu savoir ce qu'il en est à l'inverse, si l'on s'est exprimé d'abord dans le sens d'une offrande volontaire, puis dans celui d'une offrande par vœu. Or, en ce dernier cas, l'engagement est plus grave, et il englobe naturellement celui qui l'est moins; tandis qu'au cas contraire, un engagement moindre ne l'emporterait pas sur un autre qui serait plus grave (pour celui-ci, on reste responsable à l'avenir). — A la liste des sujets pour lesquels la Mishnâ énonce le 1er Nissan comme époque du nouvel-an, on a ajouté la location des maisons et le prélèvement des sicles au Temple (pour les besoins du culte). Pour la location, R. Yona explique que l'année est renouvelée au 1er Nissan lorsque le locataire déclare prendre la maison pour *cette* année; mais si c'est pour *une* année complète, il s'agira d'un an jour pour jour[2]. Quant au prélèvement des sicles, c'est conforme à ce qu'a dit R. Samuel b. Isaac. -[3].

On sait que, pour la supputation des années, le nouvel an est fixé au 1er Tisri, de ce qu'il est dit d'une part (Exode, XXIII, 16) : *la fête de la moisson, à l'issue de l'année*; et d'autre part (ib. XXXIV, 22) : *la fête de la récolte, à la révolution de l'année*; or, le mois de Tisri est celui où coïncident à la fois la fête, la révolution d'an (solstice), la récolte et la fin d'année[4]. Au mois de Tébet, il y a bien un solstice, mais pas de fête, ni de récolte; au mois de Nissan, il y a aussi un solstice (équinoxe) et une fête (Pâques), mais pas de récolte; enfin en Tamouz, il y a un solstice et la récolte, mais pas de fête; tandis qu'en Tisri seulement toutes ces circonstances sont réunies. Mais, demandèrent les compagnons d'étude, devant R. Yona, ne peut-on pas supposer cette coïncidence en Tamouz? N'est-il pas écrit, répliqua-t-il, *au 7e mois*? Vous ne pouvez donc pas admettre le mois de Tamouz. Mais encore, demandèrent-ils, ne peut-on pas donner ce nom au mois en question? Maintenant, leur dit-il, je comprends que vous contestez la désignation des noms de mois; or, R. Ḥanina a dit que les noms des mois ont été importés de Babylone, lors du retour de la captivité. Ainsi, en principe, on désignait *le mois des puissants* (I Rois, VIII, 2), parce qu'en ce mois les patriarches (surnommés puissants) sont nés; ils sont morts en ce mois, et Dieu s'est souvenu en bien de nos aïeules. De même, on applique le nom du mois de *boul* (ib. VI, 38), au 8e mois, c.-à-d. au mois où le feuillage tombe[5], lorsque la terre humectée forme des boules (βῶλοι) et où il faut mêler (apprêter) la nourriture des bestiaux à la maison (il n'y a plus d'herbe aux champs). En principe, on nommait le *mois de Ziw* (ib. 37), en raison de l'éclat

1. V. B., *Houllin*, 101 et 103. 2. Tr. *Nedarim*, VIII, 1. 3. Suivent 2 passages reproduits textuellement; 1° du tr. *Schequalim*, I, 1, traduit t. V, p. 259, 2° du même tr., III, 1 (t. V, p. 276). Après quoi, dans les diverses éditions, commence le § 2. 4. Mekhilta, section *Bô*, ch. 2. 5. Jeu de mots entre *Boul* et *Nabal*, « se flétrir, tomber », et les termes suiv.

(ziw) de ce mois (d'Iyar), où toutes les plantes ont surgi, et les arbres se distinguent par leurs produits. Depuis lors, on a dit (Néhémie, II, 1) : *Il arriva au mois de Nissan de l'an* XX ; ou bien (ib. I, 1) : *Au mois de Kislew de l'an XX* ; ou encore (Esther, II, 16) : *au* 10e *mois, celui de Tébeth.* R. Simon b. Lakisch dit : les noms des anges ont aussi été importés de cette façon par les Israélites, au retour de Babylone. En principe, il était dit (Isaïe, VI, 6) : *Un des Séraphins vola vers moi* ; ou (ib. 2) : *des Séraphins se tenaient au-dessus de lui.* Mais, depuis lors, la Bible dit (Daniel, IX, 21) : *l'homme Gabriel, etc.*, ou encore (ib. X, 21) : *seulement Michaël votre chef.*

Pour le compte de la 7e année du repos agraire, le nouvel an est aussi fixé au 1er Tissri, et on le sait de ce qu'il est dit (Deut. I, 15) : *au bout de* 7 *ans tu observeras une relâche* ; or, comme les années commencent au mois de Tisri, il en sera de même du repos agraire. Le Jubilé a le même point de départ, puisqu'il est dit (Lévit. XXV, 8) : *tu te compteras sept semaines d'années,* 7 *fois* ; or, comme les années ordinaires et les relâches commencent en Tisri, ce sera de même pour les jubilés. Mais, fut-il objecté, n'est-il pas dit (ib. 9) : *tu feras retentir le son du schofar au* 7e *mois, le* 10e *jour* ? (N'est-ce pas dire que le jubilé est le 10 Tisri ?) On a ainsi fixé le jubilé comme annuité, dirent R. Yona et R. Yossa, tous deux au nom de R. Samuel b. R. Isaac, afin que tous les mois de l'année soient égaux (partant du 1er), sans que l'un d'eux soit réparti entre 2 annuités (ce qui se ferait si les 10 premiers jours faisaient partie de l'an précédent). Mais, fut-il objecté, notre Mischnâ ne dit-elle pas « qu'au 1er Schebat c'est le nouvel-an des arbres, selon l'avis de Schammaï ; selon Hillel, c'est au 15 de ce mois » ? Or, n'en résulte-t-il pas qu'en ce cas tous les mois ne sont pas égaux, et que même (selon Hillel) un mois se trouvera réparti sur deux années ? (question non résolue). —[1].

Pour les légumineux verts, le nouvel-an a aussi lieu le 1er Tisri (quoiqu'en ce jour de fête on ne coupe pas de plantes), de la façon suivante : si un israélite en a coupé la veille de ce jour avant la nuit, puis un païen en a coupé lorsqu'il faisait déjà nuit, il faut rédimer chacune de ces coupes séparément (les répartissant en 2 annuités). — R. Zeira et R. Ila expliquent différemment le motif de R. Eléazar au nom de R. Oschia, pourquoi le nouvel-an des arbres est au mois de shebat : d'après l'un, la plus forte partie des pluies qui doivent survenir en hiver sont tombées à ce moment, et une bonne part de temps s'est écoulé depuis le solstice d'hiver (de façon qu'alors la sève commence à circuler) ; d'après l'autre, les arbres vivent jusque là de l'humidité de l'année antérieure, et à partir de ce moment la sève produite par les pluies de l'année courante vivifie les arbres et les fait fleurir. On ne savait pas auquel de ces 2 docteurs (R. Zeira et R. Ila) attribuer chacune des 2 opinions exprimées ; mais de ce qu'a dit R. Yossa que, selon R. Ila, le motif de R. Eléazar au nom

1. Au sujet du nouvel an des plants, suit un passage reproduit du tr. *Schebiith*, II, 6, (t. II, p. 338) et *'Orla*, I, 2. (III, p. 320).

de R. Oschia est basé sur la première opinion émise, il résulte que R. Zeira est l'auteur de la seconde explication.-[1].

9. A 4 époques différentes de l'année [2], le monde est jugé par Dieu : A Pâques, pour la récolte; à Pentecôte, pour les produits des arbres [3]; à la fête du nouvel-an, tous les êtres de la terre passent devant l'Eternel comme les troupeaux devant le berger, puisqu'il est dit (Psaume XXXIII, 15) : *Celui qui a créé tous les cœurs, qui connaît toutes leurs actions* (il sait et scrute tout). Enfin, aux Tabernacles, la question des eaux sera résolue.

Selon un enseignement, tous ces jugements divins, prononcés à diverses époques seront confirmés isolément au nouvel-an; selon un autre enseignement, tous ces jugements ont lieu au nouvel-an, et la confirmation de chacun d'eux s'effectue au jour du grand pardon; selon un autre avis encore, tous ces jugements, prononcés au nouvel an, seront confirmés isolément à chaque époque énoncée; enfin, selon un dernier avis, chaque jugement divin, prononcé en son temps (convenu), sera aussi confirmé à la même époque. La Mishnâ paraît avoir adopté l'avis de celui qui dit: tout est jugé au nouvel-an, sauf confirmations isolées aux diverses époques respectives (se préoccupant seulement de la fin), ainsi qu'il est dit : « à la fête des Tabernacles, la question des eaux sera fixée » (à cette époque de l'année, il ne peut plus être question que de confirmation). Il résulte de la règle adoptée par Rab que, selon lui, tous les jugements sont prononcés par Dieu au nouvel-an et confirmés pour chaque point isolé en ce même jour ; puisqu'il a institué, dans la formule de prière à réciter lors de la 1re sonnerie du Schofar, les passages suivants [5] : « C'est aujourd'hui l'anniversaire de la création, la commémoration du premier jour. *car c'est une loi pour Israël, un décret du Dieu de Jacob* (Ps. LXXXI, 5). En ce jour est fixé le sort de chaque pays; lequel verra la guerre, lequel aura la paix, lequel souffrira de la famine, ou jouira de l'abondance. En ce jour, chaque créature est jugée et destinée à la vie, ou à la mort. » Ceci est contraire à l'avis de R. Yossé qui dit : l'individu en particulier est jugé par Dieu à tout moment, comme il est dit (Job, VII, 18) : *Tu l'examines chaque matin, tu l'éprouves à tout moment.* Or, la 1re partie du verset s'applique à l'entretien de l'homme (si Dieu l'en juge digne); la fin à sa nourriture. R. Isaac le grand dit au nom de Rabbi : le roi et la communauté sont jugés par Dieu tous les jours, comme il est dit (I Rois, VIII, 58) : *Afin d'accomplir ce jugement de son serviteur et celui de son peuple Israël, chaque chose en son jour.* De même, R. Lévi commente ce verset (Ps. IX, 9) : *Il jugera le monde avec équité, et les nations avec droiture* ; en d'autres termes [6], l'Eternel juge les

1. Suit un passage reproduit du tr. *Biccourim*, II, 4 (t. III, p. 379). 2. Il y a une périodicité analogue dans *Scheqalim*, III, 1, *Nedarim*, VII, 12. 3. La gerbe de l'*omer* (prémice de la récolte) sert d'indice. 4 Ils sont figurés par les 2 pains, fferts ce jour. Cf. tr. *Biccourim*, I, 10. 5. On les retrouve dans le *Schemoné essré du Moussaph*, que l'on récite encore de nos jours à la Synagogue. 6. Voir Midrasch Rabba sur Genèse, ch. 20.

Israélites le jour, lorsqu'ils sont sous la bonne influence des préceptes religieux; il juge les autres nations la nuit, lorsqu'elles sont détournées de ces devoirs. Selon Samuel, le jour même où Dieu juge Israël, il juge aussitôt après les autres nations; quant au verset, *il juge les nations avec droiture* (qui semble viser une distinction à leur égard), il indique que Dieu se souvient des individus méritants parmi eux; comme p. ex. de l'histoire de Jethro, ou de l'hôtellière Raḥab.

R. Ḥiya b. Aba demanda : lorsqu'à la veille de Pâques (jour où le sort des moissons sera décidé), le blé sur pied est subitement frappé, en vertu de quel jugement ce mal arrive-t-il? On ne saurait dire que c'est en vertu de l'année qui commence actuellement, puisqu'elle n'a pas encore commencé en ce jour; et si c'est du fait de l'année qui s'écoule, comment se fait-il que la croissance s'est développée avec suite, pour n'être juste frappée qu'en ce dernier jour? De même, quel jugement a condamné ceux qui meurent dans l'intervalle de temps qui est entre le jour du nouvel an et le grand pardon? On ne saurait non plus dire que c'est en vertu de l'année qui commence, puisque le jugement final est prononcé lors du grand pardon; et si c'est du fait de l'année qui est écoulée, pourquoi ont-ils vécu toute l'année jusque là? Il faut croire que R. Ḥiya (qui a posé la question) n'a pas entendu dire par R. Qrispa au nom de R. Yoḥanan : Il y a 3 registres différents (πίναξ), ouverts en ce jour de jugement; dans l'un, sont inscrits les vrais justes; dans le second, les vrais impies; enfin dans le troisième, les gens intermédiaires. Pour les premiers, la sentence (ἀπόφασις) de vie est prononcée dès le premier jour du nouvel an; pour les seconds, la sentence de mort est prononcée dès le même jour; enfin aux derniers, il est accordé un répit de dix jours, depuis le nouvel an jusqu'au grand pardon, et s'ils ont fait pénitence, ils seront inscrits sur la sentence favorable des justes; au cas contraire, ils sont condamnés avec les impies. C'est ainsi qu'il est dit (ibid. LXIX, 29) : *Ils seront effacés du livre*; ceci se rapporte aux impies; *de la vie*, savoir des justes; enfin la suite du verset, *avec les justes, ils ne seront pas inscrits*, concerne les gens intermédiaires. Cependant, objecta R. Ḥanania, compagnon des rabbins, est-ce à dire que Dieu ne connaît pas l'avenir? R. Ḥiya paraît n'avoir pas entendu l'avis exprimé par R. Simon au nom de R. Josué b. Lévy, disant : Dieu juge seulement l'homme d'après l'état où il se trouve à ce moment (sans souci de l'avenir), puisqu'il est dit (Genèse, XXI, 17,) : *Ne crains rien, car Dieu a entendu la voix de l'enfant « où il se trouve.* » Selon R. Lévi, l'avis de R. Simon est fondé sur ce qu'il est dit (Ps. V, 6) : *Les insensés ne peuvent pas se maintenir devant toi, parce que tu hais tous ceux qui agissent mal* (cette dernière expression est au présent, et indique que le jugement divin ne va pas au delà). R. Issakhar du village de Mandi[1] expliqua ce verset (Job, XI, 11) : *Car il connaît les hommes du mensonge, il voit l'iniquité, et il n'y fait pas attention* (sans autre souci

1. Rabba sur *Exode*, ch. 3. Cf. Neubauer, *Géographie*, p. 269.

que du présent). De même, dit R. Josué b. Lévi, il n'est pas écrit (ibid. VIII, 9) : *Si tu étais pur et juste*, mais *tu es pur et juste* (toujours au présent).

R. Ḥiya interprète cet autre verset (Proverbes, XXX, 31) : *L'animal agile des reins, ou le bouc, ou le roi, devant qui personne ne peut subsister* (afin de justifier le répit des dix jours de pénitence) ; or, il est d'usage parmi les hommes qu'en cas de lutte entre les animaux, chacun voudrait que le sien l'emporte. L'Éternel au contraire n'agit pas ainsi, et, quoique ce soit *un roi devant qui personne ne peut subsister*, il cherche à ne pas faire prévaloir sa puissance, comme il est dit (Ps. CIII, 9) : *il ne conteste pas à perpétuité*[1], c'est-à-dire il ne combat pas pour vaincre (souhaitant que l'homme revienne au bien par le repentir). R. Éliézer Peda dit : si un chef souverain, βασιλεύς, on un magistrat, νόμος, ou un fonctionnaire élevé, édicte une ordonnance parmi les humains, il lui arrive parfois de la suivre lui-même le premier, et d'autres fois il l'impose seulement aux autres. Dieu au contraire commence toujours par suivre la règle qu'il prescrit[2], comme il est dit (Lévit. XXII, 9) : *ils observeront ma recommandation, je suis l'Éternel*, c'est-à-dire je suis celui qui ait le premier pratiqué les préceptes de ma loi. De même, dit R. Simon, il est écrit (ib. XIX, 32) : *tu te lèveras devant la vieillesse et tu respecteras le visage du vieillard*; *tu craindras ton Dieu, je suis l'Éternel*; or, j'ai moi-même commencé[3] par observer le devoir de se tenir debout devant les vieillards (devant Abraham assis, Genèse, XVIII, 1).

R. Simon dit que ce verset (Deutéron. IV,7), *quelle est la nation si grande qui ait des statuts et des lois justes, etc.*, a été diversement expliqué par R. Ḥama b. R. Ḥanina et R. Oschia : d'après l'un, la Bible déclare qu'il n'y a pas d'autre nation égale à celle-là. Ainsi, il est d'usage parmi les hommes que lorsqu'on doit passer en justice, on se revêt d'habits noirs, on se couvre de la même couleur, on laisse croître la barbe, dans l'incertitude où l'on est sur l'issue du jugement. Israël, au contraire, n'agit pas de même ; et au jour du jugement (de la fête du nouvel an), il se revêt de blanc, met un manteau blanc, se rase au préalable le visage, boit, mange, se réjouit, dans la conviction que Dieu fera des miracles pour lui. D'après l'autre, la différence de cette nation consiste en ceci : il est d'usage parmi les hommes que lorsque le magistrat annonce le procès pour tel jour, et que l'accusé voudrait le proroger à un autre jour, on écoute certainement la décision fixée par le premier. A l'égard de Dieu au contraire, il n'en est pas de même ; et lorsque le tribunal terrestre a fixé tel jour pour être le premier de l'an, l'Éternel dit aux anges de service de préparer les tribunes pour les assises, où se tiendront les défenseurs (συνήγοροι) et les accusateurs (κατήγοροι), car mes enfants ont constitué ce jour pour être le premier de l'an. Si le tribunal a décidé d'ajourner la fête au lendemain, Dieu dira aux anges de service d'enlever la tribune, de

1. Jeu de mots sur le terme לנצח, qui a le double sens de : *à perpétuité*, et *pour vaincre*. V. B., *Pesahim*, 110a. 2. Cf. Rabba sur Exode, ch. 30. 3. J., *Biccourim*, III, 3 (t. III, p. 383); Rabba à Lévit., ch. 35.

faire partir défenseurs et accusateurs, les fils d'Israël ayant décidé d'ajourner la fête au lendemain. C'est ainsi qu'il est dit : *car c'est un statut pour Israël, une loi pour le Dieu de Jacob* (Ps. LXXXI, 5); aussi longtemps que ce n'est pas un statut pour Israël (n'observant pas les préceptes religieux à cet égard), le Dieu de Jacob n'exercera pas non plus sa justice (il attendra). R. Qrispa, au non de R. Yoḥanan[1], interprète ainsi ce verset (Lévit. XXIII, 37) : *Voici les fêtes de l'Eternel*, expression se rapportant au passé (à ce qui a déjà été établi par Dieu); puis il est dit : *que vous nommerez*, ce qui veut dire, ajouta R. Ila, si vous les désignez pour mes fêtes ; sans quoi, elles ne seront pas telles. R. Simon explique le verset (Ps. XL, 6) : *Tu as accompli de grandes œuvres, Éternel mon Dieu; tes merveilles et tes pensées sont tournées vers nous;* or, la 1re partie, l'œuvre divine, envisage le passé ; le reste est en vue des hommes. Ceci ressemble, dit R. Levi, à un roi qui a une horloge et la remet à son fils dès qu'il est grand[2]; ou, selon R. Yossa b. Ḥanina, cela ressemble à un observatoire donné par le roi à son fils ; ou encore, dit R. Aḥa, à un sceau[3] donné de même par le roi ; ou bien, selon R. Hiya b. Aba, à un ouvrier qui livre ses instruments de travail à son fils devenu grand (c'est ainsi que Dieu a livré la loi qui sert à déterminer les divers préceptes) ; ou encore, selon R. Isaac, à un roi possesseur de nombreux trésors, qu'il livre à son fils devenu grand; enfin, selon d'autres sages, à un médecin muni d'un sac plein de remèdes, qu'il livre tous à son fils devenu grand.

« Au jour du nouvel an, est-il dit, tous les êtres de la terre passent devant l'Éternel, etc. » R. Aḥa dit : ils passent tour à tour comme les brebis d'un troupeau ; selon les autres sages, ils ressemblent à ceux qui défilent comme une arrière-garde[4] devant leur chef, en vertu de ce verset (ib. XXXIII, 15) : *il forme tous leurs cœurs ensemble, il comprend toutes leurs œuvres ;* c'est-à-dire, explique R. Lévi, dès l'instant de leur formation, il conçoit (au présent) leurs œuvres, d'avance. R. Élazar dit : parmi les humains, le potier qui a pétri cent cruches n'a pas pu les former toutes d'un coup, mais il peut les regarder à la fois (tandis que Dieu conçoit et perçoit tout de suite). R. Berakhia explique ainsi ce verset : le Créateur désire que leurs cœurs (celui des êtres) se tournent *uniquement* vers lui[5]. Enfin, selon R. Aboun, celui qui est *unique* dans l'univers a compris d'avance leurs œuvres.

« A la fête des Tabernacles, la question des eaux sera fixée, » dit la Mischnâ. Ceci exprime l'opinion (contestée parfois) de R. Akiba seul, en ce qu'il dit[6] : la règle relative à la libation de l'eau (lors de l'offre du sacrifice quotidien, le jour de la fêtes de tentes) est un précepte indiqué (par allusion) dans la loi; car, pour le 2e jour, il est dit (Nombres, XXIX, 19) : *et leurs*

1. Rabba sur Deutér., ch. 2. 2. Ainsi, Dieu laisse Israël maître de fixer les fêtes. 3. Symbole de la délégation du pouvoir. 4. Le terme du texte, dit J. Lévy, est peut-être une corruption de ἐπιτάγμα. 5. Cet exégète et R. Aboun prennent le mot *yahad* (ensemble) dans le sens d'*unique* (*yahid*). 6. Cf. J., *Schebiith*, I, 6 (t. II, p. 381) ; tr. *Soucca*, IV, 1; B., tr. *Taanith*, 20.

libations, expression où il y a un M excédent ; puis au 6e jour, *de ses libations* (ib. 31), avec excédent de I, et enfin au 7e, il y a *selon la règle* (ibid. 33), avec excédent du M. En réunissant ces lettres superflues, on a le mot MaIM, *eau* (ce qui suffit pour justifier l'allusion). Or, la loi prescrit d'offrir les prémices d'orge à la fête de Pâques, pour que dès lors le blé (devant être jugé à ce moment) soit béni pour l'année ; on doit offrir les prémices de froment à Pentecôte, pour qu'à ce moment les fruits des arbres soient bénis à la suite de cette offrande. Donc, la libation de l'eau à la 3e grande fête a lieu pour obtenir la bénédiction future de l'eau. R. Simon b. Yoḥaï a enseigné [1] : si Israël s'étant montré méritoire au moment du nouvel an est l'objet d'un jugement favorable de la Providence, il doit recevoir beaucoup de pluies, et si ensuite il a péché, Dieu ne réduira pas cette chute d'eau, puisqu'un jugement qui concerne la communauté est immuable. Cependant le Très Saint se contentera de la disperser dans la mer, ou dans les déserts, ou dans les fleuves, de façon que la terre n'en profite pas. Ce qui le prouve, c'est qu'il est dit (Job, XXXVIII, 26) : *faire pleuvoir sur la terre où il n'y a pas d'homme sur le désert où il n'y a pas d'humain* [2]. Lorsqu'au contraire Israël paraissant coupable au nouvel an ne devra avoir, par suite du jugement divin, qu'un peu de pluie, qu'ensuite il a fait pénitence, la part d'eau ne saurait être augmentée en vertu de la stabilité du jugement divin ; afin d'y mieux pourvoir, l'Éternel fera descendre ce qu'il faut à la terre, en augmentant d'une série d'ombres et de vent, de façon que la terre tire bon profit de la pluie minime. C'est pourquoi il est dit (Psaume LXV, 11) : *tu arroses ses sillons et tu aplanis ses rayons ; tu l'amollis par la pluie même, et tu bénis son germe* ; et il est dit (Job, XXIV, 19) : *comme la sécheresse et la chaleur consument les eaux de neige, ainsi le sépulcre ravit les pécheurs* ; c'est-à-dire pour les péchés commis par Israël en été (à l'égard des redevances sur les produits du sol), ils seront d'autant privés d'eau en hiver. Il est dit (Deut. XI) 12) : *sans cesse l'Éternel ton Dieu a les yeux sur lui du commencement de l'année à la fin* ; l'omission d'une lettre (*a*) dans *Reschith* [3], dit Cahana, indique que si Israël commence par être humble, il se sera procuré ainsi pour la suite une bonne fin d'année.

3. En six mois divers de l'année, les messagers vont au loin proclamer la fixation officielle de la néoménie : en Nissan, à cause de la Pâque ; en Ab, à cause du jeûne du 9 Ab [4] ; en Eloul, pour pouvoir d'avance fixer le nouvel-an suivant ; en Tisri, pour la fixation des autres jours de la fête (celle du gr. pardon et des Tentes) ; au mois de Kislew, pour la Ḥanouca (fête des Machabées) ; enfin en Adar, en raison de Pourim [5] (fête d'Esther). Pendant l'existence du Temple, les messagers sortaient aussi pour

1. Sifri, section *Eqeb*, ch. 30. 2. Cf. Raba sur Genèse, ch. 13. 3. Ce mot (commencement) ainsi lu, signifie aussi *pauvreté*. 4. Tr. *Taanith*, IV, 6. 5. Tr. *Meghilla*, I, 4 (7).

la néoménie d'Iyar, en raison de la célébration de la seconde Pâque en ce mois.

Pourquoi ne sortait-on pas aussi au mois de Siwan, pour fixer la Pentecôte? C'est que cette fête est implicitement fixée au 50e jour qui suit le 1er de Pâques. Toutefois, on trouve un enseignement qui dit : tantôt cette fête de Pentecôte est le 5 Siwan[1], tantôt le 6, tantôt le 7 ; si l'année est pleine (de 355 jours), ce sera le 5 ; si elle est régulière (de 354 jours), ce sera le 6 ; si elle est défectueuse (de 353 jours), ce sera le 7 (donc, cela ne dépend pas de la connaissance de la néoménie de Siwan). Pourquoi, après l'envoi de messagers pour la néoménie d'Eloul, les renouvelait-on en vue des fêtes de Tisri? (Ne suffisait-il pas de compter le 30e jour d'Eloul pour le nouvel-an)? Non, il importe de savoir quand la néoménie de Tisri est consacrée (si Eloul n'est pas augmenté d'un jour, comme il arrive parfois). Je garantis, dit R. Josué b. Levi, que nul de ceux qui se rendront à Némorin (en Syrie), pour faire connaître au dehors la fixation des néoménies, ne mourra pendant ce trajet (fait dans un but de piété). Là, le scrupule pour cette fixation était tel, qu'en raison du doute, on établissait deux jours pour le jeûne du grand pardon[2]. Aussi R. Ḥisda leur dit : vous vous donnez une peine infinie à cause d'un doute supposé ; soyez certain que le tribunal n'aura rien négligé à cet égard. Le père de Samuel b. R. Isaac eut des scrupules pour lui : ayant jeûné deux jours de suite, ses intestins se rompirent, et il en mourut.

4. Pour deux mois de l'année, les témoins chargés d'annoncer la néoménie peuvent au besoin profaner le repos sabbatique, savoir en Nissan et en Tisri, lorsque des messagers vont jusqu'en Syrie[3] l'annoncer aux Juifs du dehors, parce qu'à ces moments on fixe toutes les grandes fêtes. Pendant l'existence du Temple, on profanait au besoin le sabbat pour n'importe quel autre mois, en raison de l'apport des offrandes au Temple.

(5) Soit que la lune se trouve élevée (perpendiculaire) sur la terre, soit en ligne oblique (à demi cachée par l'éclat du soleil), il est permis de transgresser le repos sabbatique pour annoncer la néoménie ; selon R. Yossé, on ne le transgressera pas au 1er cas (la lune étant visible à tous).

(6) Il est arrivé que plus de 40 paires de témoins étaient en route pour annoncer un tel fait, et Akiba arrêta la plupart d'entre eux à Lod (étant inutiles). R. Gamaliel lui fit dire qu'il avait tort de les arrêter (malgré leur grand nombre), car, si on les empêche à cause du grand nombre, il pourrait survenir un jour un manque complet de témoins à cet effet.

L'expression « en haut » est claire, comme dans ce verset (Psaume, XII, 7) : *de l'argent éprouvé au feu*, au-dessus *de*[4] *la terre*, *épuré sept fois*. —

1. Cf. ci-dessus, § 1, p. 8, et ibid., n. 3. 2. Cf. J., tr. *Halla*, I, 1 (t. III, p. 268); tr. *'Eroubin*, 32. 3. Tr. *Demaï*, VI, 11. 4. Le sens est : *au creuset*.

Quant au passage des 40 paires, l'arrêt a seulement eu lieu, parce qu'il y avait tant de gens [1] et il ne se serait pas produit pour un seul couple de témoins. R. Gamatiel lui fit dire qu'il avait tort de les arrêter, car un jour il pourrait en résulter un manque complet de témoins à cet effet, ne devant empêcher personne, parmi ce grand nombre de gens, d'aller accomplir un devoir religieux [2] ; et celui qui provoquerait des obstacles en ce cas sera mis en anathème. R. Juda le boulanger dit [3] : Dieu nous garde de croire que R. Akiba ait subi l'anathème ; seulement, il avait été chef de la localité dite Gader, et R. Gamaliel lui fit enlever ce titre.

6 (7). Si un père et son fils ont vu ensemble la nouvelle lune, ils iront tous deux l'attester ; ce n'est pas qu'on joigne leur témoignage comme celui de deux personnes (vu leur parenté, il faut encore un autre) ; mais si l'un d'eux commet une erreur lors de l'examen, l'autre pourra servir de second à un autre témoin. R. Simon dit : un père et son fils et tous les parents à n'importe quel degré sont valables pour attester la néoménie (et peuvent être joints). R. Yossé raconte qu'il est arrivé à Tobie le médecin d'avoir vu la nouvelle lune à Jérusalem avec son fils et un esclave affranchi ; les cohanim ont accueilli son attestation et celle de son fils, invalidant seulement celle du serviteur [4]. En arrivant au contraire devant le tribunal, celui-ci accueillit le père et le serviteur, n'admettant pas le témoignage du fils en ce cas.

R. Simon fonde son avis sur ce qui s'est passé lors de la 1re attestation de la néoménie avant la sortie d'Égypte, comme il est dit (Exode, XII, 1 et 2) : *L'Éternel dit à Moise et à Aron* (les deux frères, seuls témoins), *ce mois est pour vous le premier des mois etc.* Aussi, les cohanim ont accueilli le témoignage du père et du fils, déclarant impropre celui de l'affranchi (parce qu'il n'est pas de la même souche) ; le tribunal au contraire a récusé le seul témoignage du fils à titre de parent (dont l'attestation est toujours sans valeur).

7 (8). Voici les personnes dont le témoignage est récusé : ceux qui jouent aux dés, κύβοι, ou prêtent à usure, ou qui spéculent sur le vol des pigeons, ou qui font le commerce des produits de la 7e année agraire du repos, ainsi que des esclaves. Voici la règle générale : pour tout témoignage auquel on ne reçoit pas celui d'une femme, on n'admettra pas non plus le leur.

En parlant de joueurs de dés [5], on interdit aussi bien les objets (pions) fabriqués spécialement pour le jeu, que le jeu avec des coquilles de noix, ou pelures de grenades (objets non appropriés au jeu). A partir de quand une

1. Cf. Midrasch *Schohartob*, ch. 3, et ci-après, II, 7. 2. V. J., *Moëd qaton*, III, 1 (f. 81d). 3. Tr. *'Edouyoth*, V, 6. 4. Tr. *Synhédrin*, IV, 2. 5. J., *Synhédrin*, III, 5 (f. 21a); *Schebouôth*, VII, 4 (f. 37d).

telle personne sera-t-elle digne de confiance? Lorsqu'elle aura brisé ses jeux et qu'il résulte de l'enquête qu'elle y a complètement renoncé. A partir de quand le prêteur à usure regagne-t-il la confiance? Lorsqu'il aura déchiré les contrats de prêts signés onéreusement, et qu'après enquête faite on voit qu'il a complètement renoncé à de tels prêts (même à l'égard des étrangers). On nomme « faisant voltiger les pigeons » celui qui les incite à la lutte, qu'il s'agisse de pigeons, ou de toute autre espèce du règne niamal, soit bête, soit oiseau : il reconquiert la confiance, lorsqu'il brise les planchettes ayant servi à exercer ces animaux, et qu'il a démontré avoir complètement renoncé à cet exercice. On accuse un commerçant de trafiquer des produits de la 7e année de repos, ou spéculer de ces denrées, si quelqu'un n'ayant rien fait pendant les autres années agraires, se met au travail dès le commencement de l'année du repos et trafique des fruits interdits [1]; il reconquiert la confiance lorsqu'au retour de la 7e année de repos d'un nouvelle période, il ne se livre pas à ce trafic, et que l'examen démontre qu'il y a tout-à-fait renoncé. R. Yossé a enseigné qu'il faut au préalable laiser s'écouler deux fois la 7e année de repos. On a enseigné au nom de R. Nehemie qu'il ne suffit pas d'y avoir renoncé en parole, mais il faudra restituer aussi l'argent recueilli de ce trafic, en disant p. ex : Voici les 200 zouz mal gagnés, à distribuer aux pauvres. Aux gens précités l'on ajoute les pasteurs, ceux qui achètent avec violence (vous forcent de livrer les denrées, tout en payant), les voleurs, enfin tous ceux qui sont soupçonnés de malversations d'argent; leur attestation n'est pas reçue. Selon R. Abahou, les pasteurs dont il s'agit là sont ceux qui gardent du menu bétail (paissant parfois sur le bien d'autrui), non du gros bétail.

R. Houna dit : celui qui a enseigné que les gens s'adonnant au vol des pigeons sont récusés comme témoins en justice, professe l'avis de R. Eliézer, puisqu'il est dit ailleurs [2] que l'on exposa devant R. Akiba deux avis énoncés au nom de R. Eliézer, savoir : 1° Qu'une femme peut sortir le samedi en portant comme ornement de front l'image en or [3] de la ville sainte; 2° ceux qui s'adonnent au vol des pigeons sont impropres à témoigner. Est-ce à dire, demanda R. Mena devant R. Yossa, que toute la Mischnâ du traité *Synhédrin* (énonçant le même sujet) est conforme à R. Eliézer seul? Non, elle est d'accord aussi avec les autres sages. D'où vient que la Mischnâ de *Synhédrin* exprime l'avis de tous, et non celle d'ici? C'est qu'ici, répond R. Yossa, elle exprime l'avis de R. Eliézer seul, parce qu'en dehors du témoignage dont il parle (se référant aux questions capitales), il allait de soi que les personnes en question sont impropres à témoigner dans les affaires d'argent, en raison de la défiance qu'elles inspirent; il vient donc dire qu'à l'instar de l'inaptitude de ces gens à témoigner pour affaires d'argent, elles sont aussi impropres à ester dans des questions capitales, et l'on place sur le même rang le témoi-

1. I., tr. *Schebiith*, VII, 5 (t. II, p. 395). 2. Tr. *'Edouyoth*, II, 7. 3. Tr. *Sabbat*, VI, 1.

gnage au sujet de la néoménie. Mais n'a-t-on pas enseigné à la fin de notre Mischnâ : « En règle générale, pour tout témoignage auquel on ne reçoit pas celui d'une femme, on ne reçoit pas non plus le leur? » Or, en disant que si par analogie celui d'une femme serait admissible, le leur le serait aussi, on exprimerait forcément l'avis des autres sages, et il en résulterait que, dans la même Mischnâ, les rabbins[1] adoptent l'avis de R. Eliézer, puis le contestent? Aussi, dit R. Yossa au nom de R. Houna, l'enseignement complet est conforme à l'avis de R. Eliézer (même à la fin); seulement, leur discussion (entre R. Eliézer et les autres sages) est conforme à la discussion suivante, car il a été enseigné[2] : Un témoin convaincu de faux sera déclaré impropre à n'importe quel témoignage légal (sans admettre que, pour une question capitale, il ne mentirait pas); tel est l'avis de R. Meir. R. Yossé dit[3] : ce n'est vrai toutefois que lorsqu'il a été reconnu faux témoin dans une question capitale; mais si ce faux a été émis pour un témoignage concernant de l'argent, il sera seulement soupçonné impropre pour ce dernier genre de sujet. Donc, cet avis de R. Yossé est analogue à celui des sages d'ici, et le préopinant R. Meir s'est conformé à l'avis de R. Eliézer (qu'en cas d'inaptitude elle se réfère à tout).

8 (9). Si quelqu'un ayant vu la nouvelle lune est incapable de marcher (pour se rendre au tribunal), on devra l'amener à âne (même au jour du sabbat), et au besoin le transporter sur un lit[4]. S'il faut craindre les embuscades des voleurs, on se munira de bâtons (malgré l'interdit du transport). Si le chemin est long, on emportera des vivres; car au besoin, pour une marche durant jusqu'à une journée complète avec la nuit, on transgresse le repos sabbatique, afin d'aller attester la vue de la nouvelle lune, comme il est dit (Lévit. XXIII. 4) : *Voici les fêtes de l'Eternel, les appellations saintes* (toute fête déterminée justifie la transgression du Sabbat).

R. Isaac dit[5] : comme la loi a employé toutes sortes de tours de phrase (dans un sens détourné), la Mischnâ l'emploie parfois. Ainsi, par exemple il est dit (Genèse, XXIV, 21) : *Et cet homme était étonné d'elle*; et la Mischnâ dit[6] : « Si dans une tonne de poisson pur il y a une contenance de 2 *saas*, etc. » De même ici, on emploie une expression impropre pour dire qu'en cas de crainte d'embuscade on se munira de bâtons. Est-ce à dire[7] qu'aussi bien que les envoyés peuvent transgresser le repos sabbatique pour attester la vue de la nouvelle lune, ils peuvent aussi le transgresser pour

1. Selon eux, toutefois, les gens sujets au soupçon pour l'argent ne le sont pas pour une question capitale, et vu sa gravité ils ne mentiraient pas à ce sujet. 2. Tossefta au tr. *Maccoth*, I, fin. 3. B., tr. *Synhédrin*, 27a. 4. J., tr. *Sabbat*, X, 5 (t. IV, p. 128). 5. Cf. *Maguid*, an. III, p. 20, sur la casuist. de Raschba, nº 523. 6. Tr. *Troumôth*, X, 8 (t. III, p. 119). 7. *Torath Cohanim*, à ce verset.

annoncer que les fêtes sont maintenues à la même date? Non, car il est dit (Lévit. XXIII, 4) : *que vous nommerez* ; pour les nommer (par l'attestation de la vue), on peut profaner le sabbat, mais non pour faire savoir que rien n'est changé. — R. Simon b. Lakisch demanda [1] : est-ce que pour couper la gerbe d'*omer* le jour du 16 Nissan (au lieu de la nuit, qui est l'instant légal), on peut transgresser le sabbat? Certes, répliqua R. Abayé, puisqu'il est dit [2] : Il est recommandé de le couper la nuit du 16; mais si on l'a coupé au jour, le devoir accompli est valable ; et à cet effet, il est permis de transgresser le sabbat. Toutefois, Resch Lakisch n'accueillit pas cette réponse (selon lui, cette transgression autorisée n'est applicable qu'au moment légal, à la nuit). Puis, dit R. Aḥa, R. Simon b. Lakisch finit par adopter l'explication donnée, en la justifiant d'après ce qu'il est dit [3] : Au moment où approchait la cérémonie de couper l'*omer*, le préposé disait la nuit : « le soleil est couché », et les assistants le confirmaient ; ou bien il disait : « c'est aujourd'hui samedi », approuvé par les assistants. Or, cet avertissement ne pourrait avoir en vue l'autorisation pour la nuit (car ce point était déjà prévu) ; il faut donc l'appliquer au jour. Si pour un travail assez grave à accomplir le jour il y a lieu de transgresser le repos sabbatique, est-il permis aussi de le transgresser dès la nuit pour les accessoires de ce travail? Certes, comme il est dit [4] : avant le jour, le préposé du service au Temple avertissait les fabricants de galettes d'avoir à préparer les ingrédients nécessaires à cette offrande de farine (donc, l'interruption peut avoir lieu dès la nuit). Toutefois, cela ne prouve rien, et peut-être cet avis s'applique-t-il à la semaine seule. R. Ḥiya b. Ada a complété les paroles de la Mischnâ [5], disant « tel est l'ordre périodique du culte divin », en ajoutant : soit en semaine, soit le samedi (donc, pour le culte, on transgressera au besoin le sabbat à la nuit). De même, il est dit [6] : Après avoir coupé la 1re gerbe *d'omer* et l'avoir mise dans la hotte, on l'apportait au vestibule du temple, et on la faisait flamber au feu, afin de suivre à cet égard le précepte auquel il est fait allusion par le mot *grain rôti* (Lévit. XXIII, 14), selon l'avis de R. Meir (or, cet accessoire immédiat avait forcément lieu la nuit). Cela tient, observa R. Yossé, à ce qu'ayant commencé l'accomplissement du précepte [7] de *l'omer*, on l'engage à l'achever (même aux dépens du sabbat). Mais, objecta R. Judan de Cappadoce en présence du précédent R. Yossa, en supposant que par exception on prenne du blé au grenier pour l'offrir au Temple (à défaut d'épi nouveau), est-ce à dire que n'ayant pas commencé à accomplir le précepte religieux, on n'engagera pas à l'achever? De même, remarqua R. Jacob b. Sisi, notre Mischnâ ne dit-elle pas que, pour une marche nécessitant un trajet d'une nuit et d'un jour (la nuit précédant alors la marche faite le jour), on transgressera le repos sabbatique, afin d'aller annoncer la vue de la néomé-

1. J., tr. *Meghilla*, II, 7 (f. 73c). 2. Jér., *Menahoth*, VI, 8. 3. Ibid., VI, 3. 4. J., tr. *Scheqalim*, VII, 5 (t. V, p. 317). 5. Ibid., fin. 6. Tr. *Menahoth*, VI, 4. 7. J., tr. *Pesahim*, X, 6 (t. V, p. 152); tr. *Beça* I, 3 (f. 60b, bas).

nie ? Là, c'est différent, leur répondit R. Yossa, parce que le jour fait suite forcée à la nuit, celle-ci en dépend, et le tout est considéré comme une grande journée. En effet, dit R. Yossé b. R. Aboun, la consécration de cette nuit même où l'on aurait vu la nouvelle lune aurait lieu par mesure rétroactive ; dès lors, il n'y a pas de différence entre le jour et la nuit (voilà pourquoi le déplacement à cet effet est autorisé même la nuit).

CHAPITRE II

1. Lorsque le tribunal ne distingue pas suffisamment le témoin (ne sait s'il est digne de foi, ou non), le tribunal local (de sa ville) le fera accompagner par un autre groupe jusqu'au tribunal supérieur (pour attester la néoménie). Autrefois, on recevait la déposition pour la néoménie de qui que ce soit [1] ; mais à partir du jour où les hétérodoxes suscitèrent de faux témoignages pour induire le tribunal suprême en erreur, celui-ci décida de ne plus admettre à l'attestation que les témoins reconnus par lui dignes de foi [2]. En principe, on se contentait d'allumer des feux sur les hauteurs pour donner la nouvelle de la néoménie au loin ; mais depuis le moment où les Cuthéens en abusèrent pour tromper les sages [3], il fut décidé d'envoyer des messagers au dehors (afin de communiquer la nouvelle verbalement).

R. Yôna dit que les propositions de la Mischnâ sont énoncées sans ordre et qu'il faut les rétablir ainsi : « Autrefois, on recevait la déposition de qui que ce soit ; plus tard, par suite des fraudes, on accueillit seulement ceux qui étaient reconnus dignes ; et lorsque le tribunal suprême ne les reconnaissait pas comme tels, on devait leur adjoindre un autre groupe pour l'attestation. » Selon R. Yossé, on peut expliquer aussi la version adoptée par notre Mischnâ : « Lorsque le tribunal ne distingue pas la valeur du témoin, il faut lui en adjoindre un autre. » Puis vient le motif de cette règle : « C'est qu'en principe on accueillait l'attestation de n'importe qui, etc. » Pourquoi est-il dit qu'en cas de doute, on adjoint *un autre* ? Est-ce qu'un témoin suffit pour ester ? Oui, en ce cas les sages ont établi une sorte d'équivalence ; en stricte justice, il ne faudrait pas d'autres témoins (tout israélite est présumé digne de foi) ; mais, comme en raison de la fraude, les sages ont établi la suspicion, ils ont par contre établi la validité d'un seul témoin. Doit-on en conclure que, pour cette attestation de la néoménie, un seul témoin équivaut à deux ? Cette question est posée au cas suivant : s'il y a 2 témoins dont l'un est reconnu par tout le monde pour être digne de foi et l'autre n'est pas reconnu par tous, tandis qu'il l'est par son compagnon, suffit-il d'adjoindre

1. Voir aussi la *Tosefta* a ce tr., ch. I, citée et traduite par M. Derenbourg, *Essai*, etc., p. 137. 2. Mot à mot : ils t'ont donné ce qui est à toi. 3. Neubauer, *Géographie*, p. 167.

à ce dernier le premier venu de la voie publique pour le valider (à défaut d'un autre, envoyé par le tribunal de la localité des premiers)? On peut y répondre par ceci[1] : lorsque les témoins affirment chacun l'authenticité d'une des 2 signatures apposées sur un contrat, les sages n'exigent pas l'adjonction d'un autre témoin ; car, dit R. Zeira ou R. Houna au nom de Rab, on n'opère pas une telle jonction pour confirmer la signature du second témoin au cas où l'un reconnaît les deux écritures, et celle du second est seulement confirmée par autrui. [Est-ce que son compagnon, est-il dit ensuite[2], sera adjoint à un premier venu pour l'attestation ? Mais à quoi bon cette question, puisqu'il vient d'être dit par R. Zeira que l'on n'opère pas une telle jonction]. En effet, cela va sans dire ainsi ; mais la demande est posée dans un autre cas, lorsque des deux signataires du contrat, l'un (qui est présent) voit son écriture reconnue par tous pour être la sienne, tandis que pour l'autre (absent), nul ne connaît son écriture, sauf le premier signataire seul (présent) ; est-ce qu'alors celui-ci sera admis comme le premier venu pour confirmer l'autre signature? Non, fut-il répondu, ce n'est pas admissible, sans quoi les témoignages pour l'ensemble de l'acte seraient faits par la même personne. Cette réponse est justifiée, dit R. Judan, car si 2 personnes viennent d'une même ville dont la majorité des habitants est païenne[3], par exemple à Sousitha, dont l'un sera reconnu par tous pour être un juif, mais l'autre ne l'est pas (il est sujet au doute, eu égard à la ville d'où il vient), sauf par son compagnon seul. Ce dernier ne saurait être comparé au premier venu appelé de la voie publique pour l'attester : sans quoi il en résulterait que l'ensemble du témoignage est dû à un seul homme, et il en sera de même pour l'exemple précité, au sujet de 2 signatures (les procédés seront les mêmes) —[4].

Est-ce que le témoin chargé seulement d'attester le degré de confiance de celui qui a vu la nouvelle lune, peut aussi transgresser le repos sabbatique pour remplir son message ? On peut résoudre cette question parce qu'il est dit ailleurs[5] : Il est arrivé à R. Nehoraï de se présenter à Ouscha avec le témoin de la néoménie un samedi, pour confirmer son dire, et, bien que sa présence n'était peut-être pas nécessaire (peut-être y connaissait-on ledit témoin), il a saisi ce prétexte pour aller saluer ses compagnons d'études (donc, même en ce cas, il est permis de profaner le repos sabbatique).

Pourquoi les dissidents cherchaient-ils à tromper les sages dans la fixation de la néoménie? C'est qu'en interprétant littéralement le verset biblique qui dit (Lévit. XXIII, 11, 15) de compter 7 semaines depuis le jour de la présentation de l'*omer* jusqu'à la Pentecôte, *le lendemain du sabbat*, ils cherchaient à fixer cette dernière fête en un samedi. A cet effet, ils partaient dès la veille au soir, dans la présomption que la néoménie sera

1. J., tr. *Kethoubôth*, II, 4. 2. La phrase entre [ ] a été restituée d'après le texte du tr. *Kethoubôth*, selon l'avis du comment. *Pné-Mosché*. 3. Cf. B., tr. *Yebamoth*, 46. 4. Suit un passage reproduit du tr. *Yôma*, III, 1, traduit t. V, p. 185. 5. Tossefta à ce tr., ch. 1.

reconnue et consacrée dans cette vue. S'il en est ainsi, on devrait seulement récuser leur témoignage pour le mois de Nissan[1], non pour les autres? C'est que, répond R. Yossé b. R. Aboun, ils commencent déjà à appliquer la fraude au mois d'Adar, afin d'aboutir à une fixation de la néoménie de Nissan selon leur calcul. Mais ne devrait-on pas dire qu'au cas où leur attestation se trouve justifiée elle est valable, et au cas contraire elle ne l'est pas? C'est qu'en raison de ce que parfois ces témoins n'ont pas de valeur, on adopte toujours à leur égard la même mesure (de les récuser). Un jour, les Boéthusiens soldèrent deux faux témoins pour qu'ils attestent que la néoménie a été consacrée. Le 1er témoin vint faire sa déposition et s'en alla; le second vint ensuite déclarer ce qui suit : « Je me trouvai dans le défilé de Adoumim, et là je vis la lune accroupie entre 2 rochers, ayant une tête semblable à un veau, des oreilles comme un chevreau. A cette vue, j'ai été effrayé et j'ai reculé vivement; après quoi je m'aperçus avoir 200 zouz serrés dans ma ceinture » (aveu du paiement pour sa tentative de faux). Quant aux 200 zouz, dirent les membres du tribunal sur sa déposition, nous te les abandonnons, ceux qui t'envoient seront amenés et subiront la peine des coups de lanière; mais pourquoi es-tu entré dans ce complot qui devait nous induire en erreur? J'ai bien vu, répondit-il, que ces gens cherchaient à égarer les sages; dès lors j'ai pensé bien faire en allant dévoiler leur conduite aux sages.

En quoi consistait l'abus des feux allumés de la part des Cuthéens? C'est qu'après l'annonce publique faite de cette façon par le tribunal régulier, ceux-ci allumaient de nouveau les feux le lendemain, de sorte que les habitants lointains supposaient une nouvelle décision prise par le tribunal, en vue d'augmenter d'un jour le mois précédent, et la fixation des jours de fête devenait inexacte. Qui a fait cesser l'usage des feux? C'est Rabbi; il a aussi permis que même un assassin soit admis à prononcer une telle attestation, ou qu'un témoin le redise au nom d'un autre témoin, et que dès le soir on se mette en route (à la vue du croissant lunaire au zénith), dans la conviction que le lendemain la consécration officielle aura lieu. Toutefois, dit R. Abahou, bien qu'il soit dit que l'on a aboli les feux indicateurs, on a laissé celui de la station la plus proche du lac de Tibériade (point le plus voisin pour les pays limitrophes). R. Zeira demanda en présence de R. Abahou : est-ce que pour les gens habitant en vue de Cefath (au delà de Tibériade) on doit allumer là les feux en question? Non, fut-il répondu; puisque Rabbi a supprimé cet usage, on ne voit pas pourquoi Cefath y serait autorisé[2]. Pour eux il s'agit seulement de montrer la joie qu'ils ont de connaître la néoménie. On n'allume pas de feux à la nuit du mois régulier (le soir du 30), on l'allumera seulement aux mois pleins (le soir du 31); on ne peut pas l'allumer parfois le soir du mois régulier, parce que ce sera le commence-

1. Ou : Est-ce à dire que pour ce mois ils n'accepteront pas la déclaration provenant de gens connus, et pour les autres mois ils l'acceptent? 2. Neubauer, ibid. p. 227.

ment du jour de fête (à la fin d'Eloul commence le nouvel an), et l'on allume en ce cas au lendemain soir (à la clôture de cette fête, pour indiquer la régularité du mois). En général, on n'allume les feux que pour les mois qui se trouvent renouvelés avec fixité à l'époque régulière; car lorsqu'un jour de fête se trouve être un vendredi, on ne peut pas l'allumer le 1er soir, en raison de la fête; ni au lendemain soir, en raison du sabbat. Or, s'il était d'usage d'allumer aussi bien dans l'un comme dans l'autre cas, des mois réguliers et des mois pleins, les habitants éloignés pourraient supposer qu'il y a eu changement d'avis du tribunal, pour reculer la néoménie d'un jour, et il en résulterait que l'on serait induit en erreur dans la fixation des fêtes suivantes.

2 (3). Voici comment on opérait à cet effet : on apporte de longues perches en cèdre, avec des joncs, du bois oléagineux, une étoupe de chanvre; on en forme un faisceau lié[1], que l'on apporte au sommet d'une montagne, on y met le feu, on le fait aller de côté et d'autre, on le descend et on le monte (on l'agite en tous sens), jusqu'à ce que l'on voie son prochain agir de même sur la 2e montagne, puis un autre sur la 3e.

(4). Pour cette transmission des feux, on observait l'ordre suivant : de la montagne des oliviers à celle de Sartaba ; de là à Guerofnia; de celle-ci au Haouran, enfin de cette dernière à Beth-Baltan. A partir de ce dernier point, on s'arrêtait en agitant la torche en tous sens, jusqu'à ce que l'on apercevait l'ensemble de la captivité (la Babylonie) semblable à un brasier (chacun montant sur son toit une lumière à la main, en signe de réponse).

(5). Il y avait à Jérusalem une grande cour nommée Beth-Yaazeq, où se rendaient les témoins attestant la vue de la nouvelle lune et où le tribunal les examinait. On leur préparait là de grands repas pour les engager à prendre l'habitude d'y venir. En principe, les témoins qui étaient venus là le samedi d'une marche lointaine[2] n'en bougeaient plus (ayant dépassé la limite sabbatique). R. Gamaliel l'ancien (pour étendre leur séjour) leur permit de faire un trajet de 2000 coudées en tous sens. De plus, il étendit cette faculté d'accroître la limite du déplacement aux sages-femmes venant de loin assister des femmes qui accouchent, ou à ceux qui accourent pour sauver les biens d'une incendie, ou de la rapacité d'une horde de brigands, ou des effets d'un effrondement; en tous ces cas, ces personnes sont considérées comme habitant la localité, et elles peuvent en ces jours parcourir un espace de 2000 coudées en tous sens.

Par « bois oléagineux » (§ 2), on entend le chêne (δρύϊνον). Selon R. Yôna, on comprend un arbre résineux. — Il faudra agiter dans les divers sens rapi-

1. Cf. ci-dessus, tr. *Soucca*, III, 8, p. 27. 2. V. de même tr. *'Eroubin*, IV, 6 (t. IV, p. 237).

dement, dit R. Zeira, pour que de loin on ne s'imagine pas voir une étoile filante ; car, dit R. Yossa[1], il vous est arrivé de voir une étoile monter et descendre, ou une autre aller et venir. On a enseigné[2] : sur les montagnes de Machérous et de Gadara, on allumait des feux. R. Houna dit : lorsque nous allions de Babylone en Palestine, nous passions par la montagne de Beth-Baltin ; elle est si haute que de là les palmiers babyloniens nous apparaissaient comme des bouquets de chardon.

La cour de Beth-Yaazaq (§ 3) est ainsi nommée, parce que l'on y épurait les règles doctrinales, comme il est dit (Isaïe, II, 5) : *Il en avait foui la terre et l'avait épierrée* (où ce terme se retrouve). — « En principe, est-il dit, les témoins ne bougeaient plus de là toute la journée du samedi. » On a commencé par les considérer comme des vases apportés là depuis la nuit du sabbat, venant d'un espace situé au-delà des limites sabbatiques, qu'il est seulement permis de déplacer dans un rayon de 4 coudées ; puis, on a un peu étendu cette faculté en les considérant comme des vases qui ont passé la nuit dans la cour, qu'il est permis alors de déplacer dans la cour entière. Finalement, R. Gamaliel, l'ancien, a établi la règle d'avoir la latitude en ce cas de parcourir 2000 coudées en tous sens. On a enseigné aussi : la même faculté de parcours rayonnant est accordée à celui qui vient de loin le samedi circoncire un enfant. C'est conforme à ce que R. Eliézer dit ailleurs dans la Mischnâ[3] : Il est même permis de couper du bois pour en faire du charbon, afin de forger le couteau devant servir à la circoncision (la série des extensions est donc grande).

4 (6). Voici comment on examinait les témoins[4] : le couple de gens arrivé le premier était examiné le premier. On faisait entrer le plus grand d'entr'eux et on le priait de dire comment il avait vu la lune, si elle était en avant du soleil, ou en arrière, au nord ou au sud, quelle était sa hauteur apparente par rapport à la terre, de quel côté elle penchait, quelle était sa largeur. S'il répondait p. ex. l'avoir vue en avant du soleil[5], son attestation est de nulle valeur. Puis on faisait entrer le 2e témoin ; on l'examinait, et si ses paroles coïncidaient avec la déposition du premier, leur témoignage était déclaré valable. Pour les autres couples, on se contentait d'une interrogation sommaire. Ce n'est pas que l'on avait besoin d'eux ; seulement on avait égard à leur présence pour les engager à revenir.

R. Yoḥanan dit : même celui qui se trompe le plus de tous ne commettrait pas l'erreur de dire que la lune était en avant du soleil, au lieu de dire : en arrière. On a seulement voulu dire que la question portait sur le point de savoir si l'échancrure de la lune était tournée en avant du soleil, ou en arrière. Bar Kappara a enseigné de poser les 2 questions alternativement, sur la position de la lune même, ou de l'échancrure seule. R. Yoḥanan interprète

1. V. p. ex. tr. *Berakhôth*, IX, 3 (t. I, p. 160). 2. Tossefta à ce tr., ch. I. 3. Tr. *Sabbat*, XIX, 1 (t. IV, p. 176). 4. J., tr. *Synhédrin*, V, 1 (f. 22c). 5. Ce qui est impossible à ce moment du mois.

le verset : *la domination et la crainte sont en lui, il fait la paix dans les hauteurs* (Job, XXV, 2), en ce sens qu'au jour de la création du soleil on ne voyait pas d'échancrure à la lune (afin d'éviter toute jalousie entre eux, et les maintenir en paix). On a enseigné que R. Simon b. Yoḥaï dit[1] : le firmament est composé d'eau et les étoiles de feu ; pourtant, ils résident côte à côte sans se nuire mutuellement, *car il fait la paix dans ses hauteurs.* R. Aboun dit : l'ange même est un composé moitié d'eau et moitié de feu, ayant cinq visages, selon ce verset (Daniel, X, 6) : *Son corps ressemblait au Tarsis, son visage avait l'apparence de l'éclair, et ses yeux figurent des flammes de feu.* De même, dit R. Lévi, jamais une planète (ou étoile) ne voit celle qui est placée au-dessus d'elle, mais elles sont disposées comme ceux qui gravissent l'échelle à rebours (chacune ne voyant qu'au-dessous n'est point jalouse de l'autre). Dieu a créé au ciel 365 fenêtres pour éclairer le monde[2], savoir 182 à l'est et 182 à l'ouest, plus une au centre d'où le soleil a dardé la 1re fois ses rayons, au commencement de la création. Le trajet que parcourt le soleil en 30 jours, la lune le fait en 2 jours et demi ; pour le trajet du soleil en 2 mois, il faut à la lune 5 jours ; pour le trajet que le soleil effectue en 3 mois, il faut à la lune un espace de temps de 7 jours 1/2 ; pour le trajet du soleil en 6 mois, il faut à la lune 15 jours ; enfin pour le parcours du soleil en 12 mois, il faut à la lune un espace de temps de 30 jours. Toutefois, dit R. Yona, cette dernière mesure n'est pas précise ; il y a une fraction à retrancher (le mois plein étant de 29 jours, 12 h. et 793 parties d'heure).

On a enseigné : pour la lune vue à travers une lanterne, ou refletée dans un cours d'eau, l'attestation n'est pas admise. R. Ḥiya b. Aba dit : si l'on voit la lune passer d'un nuage à l'autre (tour à tour voilée), on peut cependant en attester la vue. Ainsi, R. Ḥanina s'étant rendu à En-Tab pour être fixé sur la naissance de la néoménie[3], y arriva un jour nuageux. On va dire de moi, s'écria-t-il, combien le jour de ce vieillard est peu transparent. En sa faveur. Dieu troua le nuage comme un tamis, et la lune apparut au travers. R. Ḥiya le grand marchait à la clarté de l'ancienne lune (le 29) sur un espace de 4 milles. R. Aboun jeta alors des pierres contre elle et lui dit : ne mets pas dans l'embarras les fils de ton maître ; ce soir (selon nos calculs), nous devons te voir (nouvelle) à telle place, tandis que nous te voyons encore ce matin au même endroit. Aussitôt (par miracle) elle disparut.

« Le tribunal demandait au témoin s'il avait vu la lune au Nord ou au Sud », dit la Mischnâ. Selon un enseignement, s'il disait l'avoir vue au Nord, son assertion était admise ; selon un autre, on le croyait s'il disait l'avoir vue au Sud. Le 1er avis se rapporte à la période de temps de Tebet à Tamouz (du milieu de l'hiver au milieu de l'été) ; l'autre avis se rapporte au reste de l'année, de Tamouz à Tebet. Si, sur la question de la hauteur, un témoin répond qu'il y avait une longueur d'un soc et l'autre énonce une longueur double,

1. Midrasch Rabba sur Nombres, ch. 12, et sur Cantique, VII, 11. 2. Rabba sur Exode, ch. 15. 3. Ci-dessus, tr. *Soucca*, II, 5, p. 16.

selon les uns, on les croit ; selon d'autres, on ne les croit pas. Le 1er avis se rapporte au cas où l'un des témoins est placé sur une éminence et l'autre au bas (ce qui fait supposer à l'un la distance moindre et lui fait énoncer la moitié de la mesure) ; le 2e avis se rapporte au cas où ils sont tous deux placés au même niveau (s'ils diffèrent dans leur énoncé, c'est une preuve de faux. — Quant à sa situation « en latitude », on examine si l'assertion est conforme à la mesure (du rayon visuel) ; si elle dépasse la mesure, c'est comme si le témoin disait avoir vu la lune devant le soleil, et son assertion est non avenue.

5 (7). Le chef du tribunal prononce la formule « consacrée », et tout le peuple répète ce terme 2 fois après lui. Soit que la néoménie ait été aperçue en temps opportun, soit plus tard, la consécration a lieu. R. Éliézer b. R. Çadoq dit : si l'on n'a pas vu la nouvelle lune au moment de la conjonction, on ne la consacre plus en public, se contentant alors de la consécration céleste.

R. Simon b. Yohaï a enseigné[1] : de l'expression biblique *vous sanctifierez l'année cinquantième, l'an du jubilé* (Lévit. XXV, 10), on déduit que le tribunal est tenu de consacrer publiquement une telle année (de la proclamer en raison de ses conséquences juridiques), non le commencement des mois. Mais notre Mischnâ ne dit-elle pas que le chef du tribunal énonce cette consécration? C'est une simple confirmation du témoignage apporté devant lui (non obligatoire). On a enseigné : pour la proclamation de la néoménie, on commence par le chef (et le peuple le répète après lui). C'est en effet, dit R. Ḥiya ou R. Ada, ce que dit la Mischnâ : le chef du tribunal énonce la consécration. Pour rendre l'année embolismique, on commence au contraire par le plus petit de l'assistance. Cependant, dit R. Zébida, dans la maison d'autres (chez de Naci), on n'agit pas ainsi. N'a-t-il donc pas entendu dire par R. Ḥiya b. Maré, ou R. Yôna, ou R. Aba, ou R. Ḥiya, au nom de R. Yoḥanan, que pour la consécration de la néoménie on commence par le plus important, et pour l'embolisme par le dernier? Comme R. Yoḥanan entrait et qu'il était le plus jeune, on lui dit de prononcer la formule de consécration de l'année embolismique, et il dit la formule. Voyez, dit R. Yonathan, ce que nous a enseigné le forgeron (R. Yoḥanan) par sa prononciation : s'il avait pononcé simplement l'expression « par l'embolisme », on aurait pu supposer qu'il avait en vue les onze jours d'excédant de l'année solaire sur l'année lunaire, en général ; mais, en insistant sur la dernière lettre de cette expression (le suffixe pronominal, *son*), on voit qu'il s'agit d'une addition d'un mois complet, faite par les sages et proclamée ainsi. R. Jacob b. Aḥa ou R. Yassa dit au nom de R. Yoḥanan : pour la fixation de l'addition embolismique, on suit l'ordre chronologique des nominations des docteurs ; mais, pour la prééminence à la salle des études, c'est celui qui a le plus d'habitude qui l'emporte (étant le plus apte à ouvrir

1. Jér., tr. *Synhédrin*, I, 2.

le cours), de façon que chacun soit amené à parler en son rang. Ainsi R. Ḥanina ayant commencé l'exposé, R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch l'achevaient; si R. Aba b. Zabda avait commencé, R. Ḥiya, R. Yassa et R. Imi achevaient; ou lorsque R. Hagaï avait commencé, R. Yôna et R. Yossa achevaient. Bien que R. Cahana ait été nommé comme chef avant R. Jacob b. Aḥa, celui-ci passa le premier pour la proclamation de l'année embolismique. Quoi, dit Cahana, celui-là même qui plus haut a énoncé une opinion (celle de la prééminence par ordre de nomination) ne l'observe pas pour lui (il n'aurait pas dû accepter de passer le premier)! Comme R. Hiya b. Aba était occupé à prier, R. Cahana entrant alla se placer derrière lui pour prier aussi. Lorsque le premier eut achevé sa prière, il dut attendre ne pouvant pas passer (selon l'usage) devant R. Cahana, dont la méditation se prolongeait longtemps. Lorsque celui-ci eut enfin achevé, R. Ḥiya lui dit : est-ce ainsi l'usage chez vous, par votre prolongation, de tourmenter votre maître qui a dû attendre? Rabbi, lui répondit-il, ne m'en veux pas ; je descends de la maison d'Eli, dont il est dit (I Sam. III, 14) : *le péché de la maison d'Eli ne sera pas pardonné, par un sacrifice ou une offrande à jamais* ; ni les sacrifices, ni l'offrande ne lui vaudront le pardon, mais ils l'obtiendront par la prière (voilà pourquoi je la prolonge). Aussi, R. Hiya pria pour lui, et R. Cahana eut la satisfaction d'atteindre une telle vieillesse que ses ongles devinrent rouges comme ceux d'un enfant.

Devant R. Simon b. Lakisch on avait fait passer un vieillard pour consacrer une année embolismique ; mais en reconnaissant l'incapacité de ce vieillard, on l'enleva de cette place et on le poussa hors de la porte. C'est ce que méritent ces gens, dit Resch Lakisch, pour avoir fait passer cet homme avant moi. Mais n'avait-il pas connaissance de ce qu'a dit R. Qrispa au nom de R. Yoḥanan [1], qu'un jour l'année fut déclarée embolismique par 3 pâtres de bœufs? (Ne pouvait-on par conséquent admettre de même ce vieillard?) Le 1er dit : au mois d'Adar, la température doit être assez avancée pour que les céréales mûrissent et que la floraison des arbres commence ; le 2e dit : en ce mois, le froid diminue tant qu'en présence même du fort vent d'est ton haleine l'échauffe ; le 3e dit : à cette époque, le bœuf est transi de froid au matin, tandis qu'à midi il va à l'ombre du figuier se détendre la peau par suite de la chaleur. Or, cette année, nous ne voyons aucun de ces signes-là. Et les sages, à cet avis, déclarèrent l'année embolismique. Mais, objecta R. Ḥelbo, est-ce que le tribunal s'est mis d'accord avec eux? R. Zeira n'a-t-il pas dit que, pour cette proclamation, tous les déclarants doivent être mûs par le même motif, tandis qu'ici il y avait 3 raisons différentes? Cela ne fait rien, fut-il répondu, comme les uns adoptaient les avis des autres, cela équivalait à une communauté de sentiments (et justifie l'acceptation par le tribunal). Pourquoi R. Simon b. Lakisch a-t-il eu le scrupule de ne pas admettre cet homme à la

1. B., tr. *Synhédrin*, 18b.

proclamation de l'embolisme? C'était par égard pour l'interprétation de R. Éliézer sur ce verset (Ézéchiel, XIII, 9) : *Ma main s'appesentira sur les prophètes et faux voyants, les devins de mensonge, ils n'entreront pas dans le mystère* (conseil) *de mon peuple* ; ce *mystère* est celui de l'embolisme ; *dans le registre de la famille d'Israël ils ne seront pas inscrits*, expression applicable à la nomination au doctorat ; *ils n'entreront pas au pays d'Israël*, c'est-à-dire en Terre-Sainte. R. Éliézer dit aussi[1] : lorsque je suis arrivé en Palestine, j'ai dit que c'est là ma première satisfaction ; lorsque j'ai été nommé aux fonctions doctorales, c'était la seconde, et lorsque j'ai été admis à consacrer l'embolisme, c'était la troisième (il a donc échappé aux 3 malédictions dudit verset). — R. Aba b. Zabda, au nom de Rab, explique le motif de l'avis émis dans notre Mischna par R. Éliézer b. R. Çadoq (pourquoi on ne consacre plus la néoménie après le 30) : dès que le tribunal d'en haut constate que celui d'en bas (des hommes) n'a pas consacré la néoménie, il la proclame (et les hommes n'ont plus à le faire).

6 (8). R. Gamaliel avait dans sa chambre, sur un tableau (tabella) et sur le mur, l'image des diverses phases possibles de la lune. Il les montrait aux témoins et leur demandait laquelle de ces positions ils avaient remarquée. Un jour, deux témoins vinrent dire avoir vu la lune (ancienne) le matin à l'est, et le soir (la nouvelle) à l'ouest. Ce sont de faux témoins, dit aussitôt R. Yoḥanan[2] ; mais lorsqu'ils se furent rendus à Yabneh, R. Gamaliel les accueillit pourtant (sans se soucier de leur assertion contradictoire d'un tel spectacle). De même, deux témoins vinrent un jour dire avoir vu la néoménie au moment opportun (la nuit du 30) et ne plus l'avoir vue la nuit suivante (hypothèse inadmissible), et pourtant R. Gamaliel les accueillit (les excusant, par un motif quelconque, de ne plus avoir vu la lune le 31). Ce sont évidemment de faux témoins, dit R. Dossa b. Horkinos ; comme si l'on voulait témoigner qu'une femme est accouchée, lorsqu'on l'aperçoit encore très grosse. C'est vrai, lui dit R. Josué, et j'adopte ton avis.

R. Samlaï dit quel est le motif de R. Yoḥanan b. Nouri d'avoir déclaré faux le témoignage de ceux qui disent avoir vu l'ancienne lune au matin et la nouvelle le soir : A toute néoménie, il est impossible de voir la lune pendant les 6 heures qui suivent sa disparition et les 6 heures qui précèdent son retour (après l'instant de la jonction). En effet, on a enseigné : lorsque l'ancienne lune a été vue le matin, on ne peut pas voir la nouvelle l'après-midi ; ou si l'après-midi on a vu la nouvelle, on n'a pas pu voir l'ancienne le matin (il faut 12 h. d'intervalle). Cependant, dit R. Ḥiya b. Aba, R. Gamaliel a accueilli ces mêmes témoins, parce qu'il avait appris par tradition paternelle

1. B. tr. *Kethoubôth*, 111a. 2. Ces 2 phases opposées sont impossibles le même jour.

que parfois la marche de la lune est rapide, et parfois elle est lente (lesdits témoins ont pu attester le 1er cas).

7 (9). R. Gamaliel fit dire à R. Josué : je t'enjoins de venir me trouver avec ta canne et ta bourse (en tenue de jour profane) au jour où d'après ton calcul ce serait le grand pardon. R. Akiba, allant le voir, le trouva désolé d'un tel ordre, et lui dit : il faut que j'enseigne, car tout avis proclamé par R. Gamaliel (alors Naci) est valable en loi, comme il est écrit (Lévit. XXIII, 37) : *voici les fêtes de l'Éternel, les appellations saintes que vous nommerez* ; que ces fêtes surviennent en leur temps ou non, on tiendra seulement pour consacrées celles qu'aura déterminées (nommées) le grand tribunal.

Auprès de qui R. Gamaliel envoya-t-il? (auprès de R. Dossa, son interlocuteur, ou de R. Josué?) Puisque, selon le récit de la Braïtha, fut-il répondu, R. Josué aurait dit qu'il eût préféré être couché par la maladie que de recevoir un tel ordre de R. Gamaliel ; on en conclut qu'à R. Josué cet ordre fut envoyé. Par qui fut-il adressé? Puisque l'on trouve dans le même enseignement l'exclamation de R. Josué, disant à Akiba « tu m'as consolé » ; on en conclut que l'ordre fut expédié par R. Akiba. Que devait donc enseigner R. Akiba? On sait bien, répondit R. Yossa, que si la néoménie a été proclamée sans la présence de témoins (à leur défaut), la consécration n'en est pas moins effective ; de plus, R. Akiba est venu attester (confirmer) que, si après la consécration faite, on s'aperçoit avoir suivi l'avis de faux témoins, la proclamation reste maintenue (si même, selon toi, il y a erreur de la part de R. Gamaliel, il faut suivre son avis une fois qu'il est proclamé). Mais n'est-il pas dit[1] plus haut (I, 5) qu'un jour 40 couples de témoins s'étant présentés pour attester la néoménie, R. Akiba les arrêta à Lod? (N'était-ce pas par la crainte qu'un de ces témoignages, paraissant fondé, soit accueilli à tort? Et n'en résulte-t-il pas qu'il faut repousser l'erreur?) Non, fut-il répondu, il a seulement empêché ce débordement de 40 attestations successives ; mais il n'aurait pas empêché l'arrivée de tous ces couples à la fois.

8. R. Josué vint auprès de R. Dossa b. Horkinos, qui lui dit : si nous voulions nous mettre à juger après les décisions émanant du tribunal présidé par R. Gamaliel, nous aurions à remonter toute la série des tribunaux qui ont subsisté depuis le législateur Moïse jusqu'à présent, comme il est dit (Exode, XXIV, 9) : *Moïse et Aron, Nadab et Abihu, outre* 70 *des vieillards en Israël montèrent, etc.* Les noms de ces derniers n'ont pas été énoncés, pour nous montrer que tout tribunal composé de trois personnes exerçant l'autorité sur Israël, équivaut au tribunal de Moïse (tous ses successeurs étant présumés avoir autant de valeur que les 70 vieillards anonymes). R. Josué prit donc son bâton et sa bourse

1. Cf. ci-après, III, 1 ; *Meghilla*, II, 7.

se rendant à Iabné auprès de R. Gamaliel, au jour où, d'après son calcul, ce devait être le grand pardon. R. Gamalïel se leva, le baisa sur la tête et lui dit : Viens en paix, mon maître et mon élève ; tu es mon maître en sagesse, et mon disciple puisque tu as accueilli mon opinion.

Il est écrit (I Sam. XII, 6): *L'Éternel qui a accompli envers Moïse et Aron, qui a fait monter, etc.*; puis (ib. 11) : *L'Éternel envoya Ieroubaal, Bedan, Jefté, et Samuel.* Le 1er nom correspond à Gédéon ; le 2e à Samson, le 3e est celui de Jefté de Guilead. Il y a donc là un parallèle entre les plus infimes juges et les plus élevés (cités auparavant) ; c'est en vue de nous apprendre qu'un tribunal composé par Gédéon, Jefté et Samson, a autant de valeur légale que celui de Moïse, Aron et Samuel. De plus (pour bien faire ressortir cette idée), l'historien a énoncé les noms des hommes importants en avant et en arrière, plaçant les petits au milieu (comme des égaux).

« R. Gamaliel se leva et le baisa, est-il dit, l'appelant : mon maître et mon élève, » mon maître en sagesse, et mon disciple pour la crainte de pécher ; mon maître en sagesse, et mon disciple en ce qu'il observe tout ce que je lui prescris. Il est dit (Ps. CXLIV, 14) : *Nos bœufs sont chargés de graisse, etc.* R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch l'expliquent diversement : selon le premier, de ce qu'il n'est pas dit « *des* bœufs chargés, » mais « *nos* bœufs, » la bénédiction s'applique au temps où les grands soutiennent (sont chargés) les petits par leur savoir ; alors, *il n'y a ni perte ni dommage, nulle plainte ne retentit dans nos rues* (ib.). R. Simon b. Lakisch retourne au contraire ce verset et l'explique ainsi : de ce qu'il n'est pas dit « des bœufs chargés » mais « nos bœufs chargés », on entend par là l'époque où les petits supportent les grands avec toutes leurs prescriptions ; alors, la suite du verset leur sera applicable.

R. Schila, du village de Tamarta, explique[1] au nom de Rabbi ce verset (ib. CIV, 19) : *Il a créé la lune pour régler les temps, et enseigné au soleil son coucher* ; c'est-à-dire en calculant depuis le coucher du soleil, on sait par les néoménies fixer les fêtes. Ainsi, R. Berakhia explique ce verset (Nombres, XXIII, 3) : *ils décampèrent de Ramsès le 1er mois, etc.* ; de ce que le texte assigne la sortie d'Egypte à la journée du 15, bien qu'elle eût lieu la nuit, on conclut que lorsqu'on arrive à la 1re nuit de la fête, il y a déjà eu 14 couchers de soleil en ce mois ; c'est donc par ces couchers que l'on compte le mois lunaire. De même R. Simon dit que par l'expression *ils serviront* (Genèse, I, 14), on sait que les fixations des fêtes ont lieu par l'un et l'autre (par les calculs combinés des mouvements solaire et lunaire). De même encore, dit R. Yoḥanan, il est écrit (ib. 5) : *Il fut soir, il fut matin, un jour* (pour un jour entier, on commence à compter du soir). R. Simon b. Lakisch dit : du terme *le mois* (Exode, XII, 1) on déduit que même le 1er jour doit faire partie en entier de ce mois nouveau ; quant au doute pouvant subsister à l'égard

1. Rabba à Genèse, ch. 6. Midrasch sur PS CI.

de la 1re nuit, on y supplée par la déduction précitée de R. Yoḥanan. Il se trouve donc que l'avis de R. Yoḥanan a besoin d'être complété par celui de R. Simon b. Lakisch, et ce dernier par celui de R. Yoḥanan ; car, par l'avis seul de R. Yoḥanan, sans celui de R. Lakisch, on n'aurait pas su la nécessité qu'il y a d'avoir un jour entier faisant partie du mois nouveau (l'admettant toutefois si cela arrive ainsi) ; c'est pourquoi il faut l'avis de Resh-Lakisch, établissant cette déduction forcée. D'autre part, en ayant seulement l'avis de ce dernier, non celui de R. Yoḥanan, on n'aurait pas su qu'en parlant d'une journée entière à compter dans le mois, il faut y englober aussi la nuit précédente. Il est donc indispensable de recourir à l'avis de R. Yoḥanan, ainsi qu'à celui de R. Simon b. Lakisch.

CHAPITRE III

1. Si le tribunal et tout Israël ont vu la lune, ou que les témoins ont été interrogés à ce sujet, et qu'avant la proclamation officielle, la nuit est survenue, on ajoutera un jour complémentaire (un 30e). Si le tribunal seul a vu la lune (la nuit), 2 personnes devront au jour l'attester devant lui ; après quoi, celui-ci proclamera la néoménie. Si 3 personnes aptes à former un tribunal (étant instruites) l'ont vue, deux d'entre elles se détacheront pour l'attester, et chercheront un de leurs compagnons pour l'adjoindre au 3e qui était resté seul ; devant ces deux, le témoignage aura lieu, et la proclamation sera faite par eux, car l'assertion faite par un homme isolé ne serait pas fondée.

Voici comment il faut expliquer la Mischnâ, au commencement : si la lune a été vue, *ou* par le tribunal, *ou* par tout le peuple (hormis le tribunal). R. Zeira ou R. Imi, dit au nom de R. Josué b. Lévi : on engage les témoins à ne pas affirmer ce qu'ils ont vu en cas de doute, pouvant user de la faculté de rendre le mois bissextile ; mais on ne leur suscitera pas l'idée, au cas où ils n'ont pas vu la lune, de dire qu'ils l'ont vue, afin de proclamer la néoménie (en risquant de la fixer trop tôt). R. Aba et R. Ḥiya disent au contraire, au nom du même, qu'on les engagera à dire avoir vu la lune (si même en général on ne l'a pas vue), afin d'arriver à consacrer la néoménie[1] ; mais on ne leur suscitera pas l'idée de se taire, au cas d'apparition à tort, pour arriver à rendre le mois bissextile (ce serait pousser au mensonge). Notre Mischnâ est opposée au 1er avis, ou celui de R. Zeira, puisqu'elle dit : « Si le tribunal ou le peuple l'ont vue, et qu'après interrogation des témoins, au moment de faire la proclamation, la nuit était déjà survenue, on ajoutera un jour complémentaire au mois écoulé. » Il en est ainsi, parce qu'il fait déjà nuit ; mais, sans cela, non : c'est contraire à l'avis de R. Zeira, qui suscite les cas pouvant

1. Selon eux, ce n'est pas un mensonge, la lune ayant pu apparaître aux uns, non aux autres.

amener à rendre le mois bissextile. Une *braitha*[1] est opposée à l'explication donnée par R. Aba : si au bout de 2 jours après la fin du mois on n'a pas vu la lune, on ne proclamera pas le néoménie d'office, parce qu'il est dit (Nombres, XXIX, 1) : *jour* (au sing.), et non 2 *jours*. On voit donc qu'il ne faut pas chercher, comme le veut R. Aba, à provoquer la proclamation même en cas de doute. Un autre enseignement (ibid) est aussi opposé à R. Aba : il ne faut pas croire, est-il dit, qu'aussi bien qu'une année est rendue parfois embolismique pour faire face à un cas urgent, il en soit de même pour déclarer un mois bissextile, car il est dit (Exode, XII, 2) : *le mois*, pour indiquer que la question de néoménie prime le reste. On voit donc que l'on ne se préoccupe pas de la question de consécration, au point de la provoquer en cas de doute. Enfin, une autre *braïtha* s'oppose encore à l'avis de R. Aba : Il ne faut pas croire que si l'on voit seulement la lune le 2e jour du mois (le mois précédent étant ainsi forcément devenu bissextile), on puisse consacrer la néoménie rétrospectivement après 2 jours, parce qu'il est dit (Lévit. XXIII, 4) : *Voici mes fêtes que vous nommerez*, la désignation devant avoir lieu au jour même. Il en est ainsi par défaut de vue en temps opportun, non au cas contraire. Donc, on ne se préoccupe pas d'aboutir à la consécration du mois, comme le voudrait R. Aba. Les compagnons d'études ont fait remarquer qu'au fond il n'y a peut-être pas de contradiction entre ces 2 opinions opposées : l'avis de R. Zeira, qui dit de ne pas se préoccuper de la consécration outre mesure, est applicable aux mois ordinaires de l'année ; tandis que l'avis contraire de R. Aba concerne les mois de Nissan et de Tisri, qu'il importe de proclamer en raison des fêtes qu'ils contiennent. —[2]

Lorsqu'un tribunal entier a vu un cadavre (dont le meurtrier est inconnu), on dira qu'à cette vue, bien que le cadavre ne soit pas reconnu, on ne brisera plus la nuque d'une genisse, selon la règle en ce cas[3], parce qu'il est dit (Deutéron. XXI, 7) : *nos yeux n'ont pas vu* ; or, ici, ils l'ont en tous cas vu (même sans le reconnaître, et le reste du verset ne sera plus applicable). Quant au rôle juridique du tribunal qui a vu le cadavre[4], selon le 1er avis, deux de ses membres devront se lever et attester le fait devant les autres ; d'après le second avis, ils devront se lever et aller attester le fait devant un autre tribunal. R. Juda b. Pazi dit au nom de R. Zeira : comme ces deux avis sont divisés à cet égard, ils le sont pour la proclamation de la néoménie. Au lieu d'aller attester devant un autre tribunal (d'après le 2e avis), pourquoi l'un ne se lèverait-il pas pour attester devant tous, puis s'asseyerait pour juger, et ainsi de suite des autres ? C'est impossible, parce que le témoin ne peut pas devenir juge (et tous l'ont vu). Ainsi R. Houna savait un fait à attester en faveur de quelqu'un. L'adversaire de ce dernier venant de plaider devant R. Houna osa nier ce fait (en se retranchant derrière la situation d'impartialité du juge).

1. Tossefta à ce tr., ch. 1 ; *Torath Cohanim*, section *Emor*. 2. Suit un long passage traduit au tr. *Schebiith*, X, 2 (t. II, p. 425). Cf. tr. *Nedarim*, VI, 8 ; tr. *Synhédrin*, I, 2 (f. 18c). 3. J. tr. *Sôta*, IX, 1 (f. 23b). 4. J. tr. *Synhédrin*, I, 2.

Quoi, lui dit R. Samuel b. R. Isaac, parce que tu sais que R. Houna est trop grand personnage pour aller ailleurs attester contre toi, tu oses nier les faits devant lui ! Que ferais-tu s'il allait porter témoignage devant un autre tribunal ? Certes, dit R. Houna, je le ferai, si je peux me retirer d'ici. Cela se peut, lui dit R. Samuel ; et aussitôt R. Houna se détacha de cette affaire, et alla porter son témoignage devant un autre tribunal. — Si un débiteur forme opposition à la déclaration de dette qui lui est présentée, contestant la signature des témoins, ou celle des juges, R. Aba dit au nom de R. Juda que s'il déclare vouloir s'en rapporter à l'écrit d'autres témoins, et d'autres juges, confirmant les premiers, ce procédé sera admissible. R. Aba ajoute que, selon lui[1], il suffirait d'une confirmation faite par un témoin et un juge (réunissant ces 2 assertions pour les rendre valables).— Au temps de R. Abahou, des gens vinrent attester avoir assisté à la proclamation de la néoménie ; et le Rabbi (pour les éprouver sans les faire jurer) leur dit de répéter le verset : *Notre Sauveur Dieu, ô Sebaôth* (Isaïe, XLVII, 4) ; et eux, par erreur, répétaient : *Notre salut*; pourtant, il les accueillit. Au temps de R. Berakhia, des gens venus pour la même attestation se turent devant lui (n'osant plus affirmer) : Avez-vous entendu, leur dit-il, proclamer la néoménie? Ils hochèrent de la tête, en signe d'assentiment, et il s'en contenta.

2. Tous les cors peuvent servir pour la sonnerie officielle du jour du nouvel-an, sauf la corne de vache, qui est nommé *corne*. Ce nom, dit R. Yossé, s'applique à tous les cors, comme il est dit (Josué, VI, 5) : *Et quand ils sonneront avec force du cor de bélier, aussitôt que vous entendrez le son du cor, tout le peuple jettera un grand cri de joie* (ce n'est donc pas un motif d'exclusion).

On avait supposé en principe qu'il n'y a pas de discussion de fond entre R. Yossé et le premier interlocuteur anonyme. Mais on a trouvé un enseignement d'après lequel R. Yossé permet d'user d'une corne de vache ; les autres sages l'interdisent. R. Yossé se fonde sur le verset précité, d'où il résulte que le cor du bélier est aussi nommé corne ; les autres sages se fondent sur ce qu'il est dit (Ps. LXIX, 32) : *Cela plaira plus à l'Eternel qu'un taureau et qu'un veau ayant des cornes et le pied fourchu* ; or, les cors de tous les autres animaux portent le double nom, tandis que celui de la vache est seulement nommé corne (d'après ce verset). Mais, leur fut-il objecté, pourquoi alors est-il permis de se servir d'un cor de chamois qui n'est nommé ni corne, ni *schofar* (cor)? Quel est donc le motif des sages d'interdire celui de la vache? Celle-ci est écartée, dit R. Levi, pour un motif spécial : c'est que l'accusateur (κατήγορος) ne peut pas être en même temps défenseur[2], συνήγορος.

3. Le cor du chamois devant servir à l'office du nouvel-an est droit.

1. B. tr. *Kethouboth*, 21a ; J. tr. *Guittin*, IX, 8 ; tr. *Synhédrin*, III, 12. 2. Ce qui vient d'un animal rappelant le veau d'or ne saurait intercéder auprès de Dieu, pour obtenir le pardon de nos fautes.

On couvre d'or l'embouchure. A côté, il y aura 2 trompettes. Le son du cor sera prolongé, et les trompettes émettront un son plus rapide, puisque le 1er seul est prescrit en ce jour.

Le cor sera droit, dit R. Yôna, afin d'engager les fidèles à redresser leur cœur par le repentir. Quant à la couverture d'or, elle est interdite à l'intérieur de l'instrument, et permise seulement au bord externe. Si ce placage se trouve au point de contact des lèvres, ou s'il assourdit le son, il est interdit. — Ce que la Mischnâ dit de la prolongation du son du schofar prouve, dit R. Yossé, que l'audition partielle d'un coup rapide du cor, provenant de quelqu'un qui s'essaye à le faire sonner (non dans un but de culte), ne suffit pas pour l'accomplissement du devoir. Où une telle règle a-t-elle été enseignée? Dans la Mischnâ (ci-après, IV, 10), disant : Si après une première sonnerie d'un coup rapide, il prolonge la seconde à l'égal de 2 sonneries, celle-ci n'est pourtant comptée que comme une seule (et la fin de ce son prolongé ne compte pas à part, jusqu'à dispenser de l'audition du 1er son de la série officielle, composée de 3 coups). R. Aba b. Zemina dit au nom de R. Zeira : ce n'est même pas à compter pour une audition, car on joint le 1er coup à la fin, comme la fin au commencement ; or, il n'y a eu complètement ni l'un, ni l'autre (et le tout est sans valeur).

4 (3). Aux jours de jeûne[1], on emploie des cors de béliers, recourbés, à l'embouchure argentée, avec 2 trompettes placées au centre (dominant). Le schofar émettra un son court, et les trompettes le prolongeront, puisque celles-ci sont prescrites essentiellement en ce jour.

Cette prescription a en vue, dit R. Yôna, d'engager les fidèles à courber leur cœur par la prière. Devant R. Simon b. Lakisch, on employait le cor au jour du jeûne. Mais, demanda R. Yossé, pourquoi ne pas employer devant lui[2] les trompettes (prescrites en ce jour)? Tu dois savoir, lui fut-il répliqué, que selon un enseignement les trompettes étaient usitées au Temple seul, non au dehors. Resch Lakisch fit réciter les 24 prières des jours de jeûne (dont 6 additionnelles au rituel ordinaire), selon l'usage de R. Yoḥanan de réciter le même nombre de prières au 9 Ab, bien qu'il ait recommandé à ses disciples de ne pas agir de même ; car il éprouvait des doutes sur le point de savoir si le 9 Ab est un jour de deuil historique, ou si c'est un jeûne public (comme celui institué p. ex. en cas de disette de pluie). Selon R. Yossé au nom de R. Josué, ce jour n'est pas considéré comme jeûne public. De même, dit R. Yôna ou R. Isaac b. Naḥman, au nom du même, c'est un deuil, rien autre. En effet, dit R. Zeira, c'est bien ce que R. Yoḥanan a dit : un individu isolé (priant à part) récitera au 9 Ab 4 sections additionnelles (sur 6), mais non toutes les 24 (ce qui confirme bien ladite distinction).

5 (4). Le jubilé est égal au nouvel-an pour les sonneries et les béné-

1. Cf. ci-après, tr. *Taanith*, I, 8. 2. Cf. B. tr. *Sota*, 43.

dictions à réciter [1]. R. Juda établit une distinction, savoir qu'au jour du nouvel-an on emploie pour les sonneries un cor de bélier (courbé), et pour le jubilé celui du chamois (droit).

Comme le verset *Je suis l'Éternel votre Dieu* (Nombres, X, 10), est rapproché de celui qui prescrit de célébrer le nouvel-an [2], on y voit une allusion au devoir de réciter les versets qui proclament la royauté divine. L'expression *souvenir de résonnance* [3] (Lévit. XXIII, 24) fait allusion à la série de versets du *Souvenir* ; et l'expression *cor de résonnance* (ibid. XXV, 9) rappelle les versets traitant de ce sujet. On le sait donc pour le premier jour du nouvel-an ; mais d'où le sait-on pour le jubilé ? Il est dit (ib.) : *tu feras circuler le retentissement du cor, au 7e mois, le 10 du mois, au jour du grand-pardon, etc.* Or, il va sans dire qu'il s'agit du 7e mois (dans lequel tombe aussi la fête précédente) ; et on le rappelle pour insister sur l'analogie entre le cérémonial à accomplir du nouvel-an et celui du grand-pardon (l'an du jubilé) ; dans l'une et l'autre liturgie donc, il faut dire les 3 séries de versets, de la royauté, du souvenir et du Schofar. Comment sait-on que le premier coup de sonnerie sera un coup droit (bref) ? Il y est fait allusion par l'expression *tu feras circuler le cor* (ib.) ; et l'on sait qu'après le son prolongé (du milieu), il faut encore un même coup rapide, de ce qu'il est dit ensuite : *vous ferez circuler le cor* (ib., mêmes termes). Or, cela est applicable au jubilé ; on l'étend au 1er jour du nouvel-an en vertu du verset précité : *tu feras circuler le cor, etc.*, où l'expression *au 7e mois* superflue a pour but d'insister sur l'analogie du cérémonial à suivre, tant au 10e jour de ce mois qu'au 1er ; et comme dans l'un la sonnerie se compose d'un coup rapide, suivi d'un autre coup prolongé, puis d'un bref, il en sera de même au premier jour de l'an. Enfin, on sait que cette série se compose de 3 sons divers, parce qu'il y a 3 expressions à cet égard : *jour de retentissement* (Nombres, XXIX, 1) ; *Souvenir du retentissement* (Lévit. XXIII, 24) ; *cor de retentissement* (ib. XXV, 9). Jusque là, c'est l'interprétation de R. Akiba ; mais selon R. Ismaël, on a recours à un autre mode de déduction, comme il a enseigné [4] que l'on interprète ainsi les versets suivants : *Vous sonnerez d'un son éclatant* (Nombres, X, 5) ; puis (ib. 6) : *quand vous sonnerez la 2e fois d'un son éclatant, les compagnies campées vers le midi partiront ; on sonnera d'un son éclatant lorsqu'elles devront décamper* (donc, le son *éclatant* ou prolongé, sera poussé en second lieu) ; et ce n'est pas à dire que le son soit différent, long ou court, puisqu'il est dit aussitôt (ib. 7) : *quand vous convoquerez l'assemblée, vous sonnerez, mais non pas d'un son éclatant.*

Il est écrit (Lévit. XXV, 10) : *C'est le Jubilé* ; de cette expression superflue (tout le chapitre traitant du jubilé), on déduit que l'année sera considérée

1. A intercaler le jour du grand pardon de l'année jubilaire. 2. *Torath Cohanim*, section *Emor*. 3. Dans sa traduction du Pentateuque, à ces versets, M. le Gr. R. Vogue traduit : *fanfare*, puis : *retentissement*. 4. Siffri sur ces versets.

comme telle, lors même que les possesseurs n'auront pas délaissé les champs qui doivent faire retour aux propriétaires primitifs, ou si l'on n'a pas sonné du cor; toutefois, il faut que le renvoi des esclaves ait été effectué, en vertu du terme restrictif *c'est*. Tel est l'avis de R. Juda. Selon R. Yossé, le jubilé est réel même lorsque le délaissement des champs n'a pas eu lieu, ni le renvoi des esclaves ; toutefois, il faut l'avoir proclamé en sonnant du cor, en vertu du terme restrictif *c'est*. R. Yossé justifie ainsi son opinion · selon une explication du verset, le jubilé ne peut pas être réel en cas d'omission de la sonnerie du cor, et selon l'autre explication, le non-renvoi des esclaves serait une cause d'obstacle à cette proclamation; je prétends que ce second objet n'est pas un obstacle, parce qu'il peut arriver, lors d'un jubilé, qu'il n'existe pas d'esclave hébreu et que par conséquent il n'y ait pas lieu d'en renvoyer un seul, tandis qu'il est impossible d'admettre l'absence de tout cor pour proclamer le jubilé (ce dernier fait sera donc seul péremptoire). Selon une autre explication, la sonnerie du cor dépend du tribunal seul (qui n'a qu'à l'ordonner), tandis que le renvoi des esclaves dépend de tout particulier qui en a (et il ne faut pas qu'une telle proclamation soit à la merci d'un particulier). C'est conforme à ce qu'a dit R. Samuel b. Isaac, par déduction de ce verset (Exode, VI, 13) : *L'Eternel parla à Moïse et à Aron, et leur dit d'ordonner aux enfants d'Israël etc.*; cet ordre (mal défini) avait précisément en vue le renvoi des esclaves au jubilé. C'est ainsi que R. Ila a enseigné: Israël a été seulement puni pour avoir failli au devoir du renvoi des esclaves ; il y est fait allusion dans la réprimande suivante (Jérémie, XXXIV, 14) : *au bout de 7 ans chacun renverra son frère hébreu etc.* On a enseigné au nom de R. Nehemie l'explication du verset suivant (Proverbes, XXXI, 14) : *Elle est semblable aux navires d'un marchand et fait venir son pain de loin* ; de même, les paroles de la Loi sont pauvres (stériles) en leur 1re place, mais riches en une autre (où le châtiment est énoncé). R. Yoḥanan dit : ce qui précède contient les seules opinions de R. Juda et de R. Yossé ; mais, selon l'avis des autres sages, l'omission de la consécration par le tribunal, ou celle de la sonnerie du cor, ou de la renonciation aux dettes d'argent, sont des obstacles à la proclamation du jubilé. Ceci est compréhensible pour la proclamation ou l'omission du cor; mais comment la justifier à l'égard de la renonciation judiciaire d'argent, laquelle n'a lieu qu'à la fin de l'année, et comment en appliquer l'effet rétrospectif? R. Zeira enseigna une réponse à cette objection [1], en invoquant ce verset (Daniel, X, 12) : *Il me dit, ne crains rien, Daniel, car depuis le 1er jour où tu as appliqué ton cœur à comprendre et à te mortifier devant l'Eternel ton Dieu, tes paroles sont entendues par lui etc.*; de même ici, l'intention de renoncer, que l'on a eue au commencement de l'année, suffit à cette année. R. Yoḥanan dit aussi : R. Juda est d'avis dans notre Mischnâ d'employer des cors de bélier au nouvel-an, afin d'utiliser pour une fête fréquente

1. J., *Taanith*, III, 1 (f.66b).

ce que l'on a le plus sous la main, réservant le cor plus rare (du chamois) pour une solennité plus rare (le jubilé).

6 (5). Si le schofar (cor) a été fendu et qu'on l'a recollé, il est impropre au service; de même, si l'on a recollé des fragments de corne et reconstitué un schofar, il est impropre. Lorsqu'il y avait un trou et qu'on l'a bouché, au cas où le trou était un obstacle à la production du son, ce cor est impropre; au cas contraire, il est valable.

La Mischnâ a dû indiquer la 1re défense (d'employer un cor fendu puis recollé), selon R. Nathan, ainsi que l'interdiction suivante d'employer un cor composé de morceaux de corne collés ensemble[1]. Quant à ce qui a été dit au sujet d'un trou rebouché, selon R. Ḥiya, au nom de R. Yoḥanan cet avis émane aussi de R. Nathan; car on a enseigné : Au cas où l'on a bouché un trou du cor, soit avec une parcelle de la même sorte, soit avec un élément étranger, si le trou empêchait l'émission du son, le cor reste impropre au service, et au cas contraire, il est valable; selon R Nathan, il faut encore en ce cas que le trou ait été bouché avec la même sorte, et un élément étranger le rendrait impropre. Or, dit R. Ḥiya au nom de R. Yoḥanan, il faut ainsi compléter l'avis de la Mischnâ (d'après tous deux) : si le trou, avant d'être rebouché, nuisait à la sonnerie, le cor restera impropre, même après être rebouché; au cas contraire, il est valable. Toutefois, dit R. Aba b. Zemina, au nom de R. Zeira, la question d'obstacle au son est seulement soulevée au cas où l'on a bouché le cor; mais si, sans le boucher, le son subsiste, quoiqu'altéré, le cor est valable, car tous les sons suffisent pour la sonnerie du schofar. R. Jacob b. Aḥa demanda : si, au lieu d'enlever la corne de l'os qui la retient à la tête de l'animal, on a percé cet os (ce qui constitue une séparation), peut-on s'en servir dans cet état? On l'a autorisé à Yabné, fut-il répondu. R. Aba posa la même question à Rab, qui lui répondit : c'est autorisé également à En-Tab[2].

7. Si quelqu'un sonne dans une fosse, ou une citerne, ou un grand vase d'argile, au cas où du dehors on entend le son net du *schofar*, le devoir de l'audition est rempli; mais, si ce n'est qu'un son vague d'écho, le devoir n'est pas rempli. De même, si en passant derrière une synagogue, ou lorsque sa maison est attenante à la synagogue, on perçoit le son du schofar, ou l'on entend faire la lecture du livre d'Esther (au jour de cette fête), tout en s'y appliquant, le devoir de cette audition sera rempli; au cas contraire, non. Il est vrai qu'aux deux cas l'on a entendu; mais, dans l'un, il y a eu défaut d'attention.

8. Il est dit (Exode, XVII, 11) : *Il arriva que lorsque Moïse élevait le bras, Israël était vainqueur etc.* Or, ce n'est pas que les mains de Moïse

1. D'après les autres sages, il va sans dire que tout recollage est interdit. 2. Le texte a été complété, en ce passage, d'après le *Maor*, ch. 11, et *Beth-Yosef*, n° 586, par M. Brüll, *Jahrbücher*, I, 227. Cf. ci-dessus, tr. *Soucca*, II, 5, p. 16.

faisaient la guerre, ni qu'elles brisaient l'ennemi; mais aussi longtemps qu'Israël élevait les yeux au ciel et tournait son cœur vers le père céleste, il était le plus fort; sans cela, il retombait dans sa faiblesse.

R. Yossé b. Ḥanina dit : de ce que la Mischnâ dit seulement « si l'on passe etc. », il résulte qu'en cas de doute sur l'application de la pensée, l'arrêt est un indice que cette application a eu lieu. Si l'on introduit un cor dans un autre et qu'on en sonne, si l'on entend le son du cor intérieur, le devoir est accompli, non si c'est celui de l'extérieur[1]. Si l'on a retourné le cor (en élargissant la partie étroite, et vice-versâ), quelle sera la règle? On peut résoudre cette question d'après ce qu'il est dit[2] : gratter le cor au dedans ou au dehors n'est pas interdit; mais le couvrir d'or est interdit à l'intérieur seulement. Donc il est seulement permis de le gratter, non de le retourner; la distinction est fondée sur ce qu'en ce dernier cas on déplace la cavité (c'est une modification essentielle).

R. Josué b. Lévi dit (sur le § 8) : le peuple d'Amalek était semblable aux sorciers; son habileté consistait à mettre en avant du front de bataille des gens au jour de leur naissance (γένεσις), car on sait qu'il est rare que l'on meure en un tel jour. Pour y obvier, que fit Moïse? Il troubla l'ordre des constellations (afin de dérouter les calculs sur la naissance), comme il est dit (Ḥabakouk, III, 11) : *Le soleil et la lune s'arrêtent dans leur demeure*; et auparavant (ib. 10) : *L'abîme fait entendre sa voix; il lève ses mains en haut*; c.-à-d. parce que Moïse avait élevé les mains, Amalek tomba dans l'abîme, dont l'écho retentit. Samuel explique la Mischnâ par ce verset (Daniel, VIII, 12) : *L'armée fut livrée avec le sacrifice perpétuel, à cause du péché*, c.-à-d. celui d'avoir manqué à la Loi[3]; *et la corne jeta la vérité à terre* (ib.) : lorsqu'Israël rejette à terre les préceptes de la Loi et les néglige, la royauté païenne l'emporte sur lui et réussit, selon l'expression finale (ib.) : *elle réussit dans ses entreprises*. Or, la *vérité* c'est la Loi, dont il est dit (Prov. XXIII, 23); *Acquiers la vérité et ne la rends pas; c'est la sagesse, l'instruction et l'intelligence*. R. Juda b. Pazi explique ces mots (Osée, VIII, 3) : *Israël a rejeté le bien, l'ennemi le poursuivra*; ce *bien*, c'est la Loi[4], dont il est dit (Prov. IV, 2) : *Car je vous donne des avis en bien*; *n'abandonnez pas ma loi*.

9 (8). Il est encore dit (Nombres, XXI, 8) : *L'Éternel dit à Moïse de se fabriquer un serpent brûlant et de le placer sur une perche*. Or, la vue du serpent ne peut tuer ni ressusciter; mais lorsqu'Israël portait ses regards en haut et couchait son cœur devant le père céleste, il était guéri; sinon, il dépérissait.

10 (9). Un sourd, un idiot ou un enfant ne peuvent pas, par leurs actes, dispenser d'autres du devoir d'entendre le cor (qui ne leur incombe

1. Celui de l'intérieur forme séparation entre l'émission du son et sa sortie. 2. Tossefta à ce tr., ch. 2. 3. Rabba à Lamentations, Introd. 4. Rabba à Genèse, ch. 98.

pas). En thèse générale, celui qui n'est pas soumis à un devoir ne peut pas (en le remplissant) en dispenser autrui. —[1].

R. Yassa dit[2] : en 4 passages, Dieu a dit de *fabriquer* un objet ; pour 3, il indique quels matériaux il faut employer, et pour le 4e la Bible ne le dit pas. Ainsi (Genèse, VI, 14), *fais-toi une arche en bois de gopher* (résineux) ; puis (Nombres, X, 2) : *fabrique-toi 2 trompettes d'argent* ; puis (Josué, V, 2) : *fais-toi des couteaux de pierre*. Pour le serpent seul, l'élément à employer n'est pas indiqué. Aussi Moïse dit : comme l'essentiel est le *nahasch*[3], je vais employer ce métal, comme il est dit (Nombres, XXI, 9) : *Moïse fit le serpent d'airain*. Ceci prouve, dit R. Méir[4], que l'on peut interpréter les homonymes. Ainsi, un homme s'appelait *Kidor* ; R. Méir dit de s'en tenir à distance, cet homme devant être mauvais, selon ces mots (Deutér. XXXII, 20) : *car c'est une race*, Kidor, *perverse*. R. Lévi au nom de R. Ḥama b. Ḥiya dit : comme il n'est pas écrit (Nombres, XXI, 8), *il arrivera que le mordu*, mais « tout mordu, » toute morsure, de chien ou de serpent, sera guérie. Toutefois, pour la 1re, il suffisait de voir l'airain ; pour la 2e il fallait plus d'attention. Selon R. Juda de Gozria[5] au nom de R. Aḥa, pour la morsure du chien, qui est d'une sorte distincte, la vue suffisait ; mais pour la morsure du serpent, qui est de la même sorte, il faudra une vue plus attentive. Selon les autres sages, pour la morsure du chien, qui ne comporte pas d'empoisonnement, la simple vue suffit à amener la guérison ; mais, pour la morsure d'un serpent qui est venimeuse, la guérison sera plus lente à venir.

CHAPITRE IV

Lorsque le jour de la fête du nouvel-an survient un samedi, on sonne du cor au Temple seul, non au dehors[6]. Depuis la destruction du Temple, R. Yoḥanan b. Zaccaï a établi que la sonnerie du cor aura lieu en ce jour dans toute ville où se trouve un tribunal. Selon R. Eliézer, R. Yoḥanan n'a donné cette autorisation qu'à Yabneh. Il n'y a pas de différence, fut-il répliqué, entre Yabneh et toute autre ville ayant un siège de juridiction.

R. Aba b. Papa dit[7] que R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch, étant assis à la salle d'études, firent l'objection suivante : comment se fait-il qu'aux termes de la Mischnâ, si la fête du nouvel-an survient un samedi, on ne sonne du cor qu'au Temple, non au dehors? Si c'est un précepte biblique, il doit l'emporter sur le repos sabbatique partout, même dans d'autres villes que Jérusalem ; si ce n'est pas prescrit par la loi, on ne devrait pas non plus accom-

1. La Guemara sur ce dernier § est reproduite du tr. *Berakhôth*, III, 3. 2. Rabba à Genèse, ch. 31. 3. Mot à double entente : *serpent* et *cuivre*. 4 B. tr. *Yôma*, 83b. 5. Neubauer, ib. p. 263. 6. Même distinction, tr. *'Eroubin*, X, 12; tr. Soucca, IV, 2 ; tr. *Scheqalim*, I, 3. 7. Rabba à Lévit., ch. 29.

plir cet acte au Temple ? Comme Cahana passait, on se dit : voilà un personnage important, que l'on pourrait consulter à ce sujet. On lui posa la question et il répondit : Puisqu'il est écrit (Nombres, XXIX, 1) *jour du retentissement*, et d'autre part (Lévit. XXIII, 24) *souvenir du retentissement*, il y a une déduction à tirer de cette divergence de termes, et l'on dira qu'en semaine c'est un *jour* de retentissement effectif (où l'on sonnera du cor) ; mais si la fête survient un samedi, c'est un simple *souvenir*, car on *rappellera* la sonnerie (par des prières), sans l'effectuer. Ainsi R. Zeira recommanda aux compagnons de monter entendre l'exposé de R. Lévi, car il est impossible qu'il laisse passer sa section sans rien enseigner de neuf[1]. Il arriva en effet et exposa ceci : de ce qu'une expression biblique emploie le terme *Jour de retentissement*, et l'autre le mot *souvenir*, on conclut que ce dernier est applicable au nouvel-an survenant un samedi. Pourquoi alors n'en est-il pas de même au Temple ? C'est qu'il est dit (ib.) : *au* 1er *du mois, jour du retentissement* (c'est-à-dire qu'au Temple, où le 1er *jour* est fixé, le retentissement ne sera pas ajourné). S'il en est ainsi, on ne devrait pas ajourner la sonnerie, partout où la fixation de ce jour est bien connue d'avance ? C'est que, dit R. Simon b. Yoḥaï, de l'expression prochaine *vous offrirez etc.* (ib. 25), on conclut qu'à la place où les sacrifices sont offerts on pourra aussi sonner du cor, sans distinction de jour. Mais, objectèrent les compagnons devant R. Yona, n'est-il pas dit (ib. XXV, 9) : *tu feras circuler le retentissement du cor, au* 7e *mois, le* 10 *du mois, etc., sur tout votre territoire* ? Or, pourquoi en ce cas, cette sonnerie est-elle permise partout au dehors, et non si le jour du nouvel-an survient un samedi ? Précisément, leur répondit R. Yona[2], le verset indique que, pour cette solennité, on fera circuler le son dans tout le pays, non en d'autre cas. Peut-être au contraire, répliquèrent les compagnons, ce verset a-t-il pour but de spécifier que l'on fera retentir le cor sur tout le territoire, non hors de la Palestine, et qu'en conséquence si le nouvel-an survient un samedi on sonnera aussi du cor dans tout le pays ? Non, répondit R. Yona, si le verset disait : « vous ferez circuler le schofar dans votre pays », on aurait pu dire qu'il implique une exclusion (hors du pays) spéciale au jubilé, comprenant par contre l'extension par rapport au sabbat ; mais comme il est dit : « dans *tout* votre pays », l'extension est applicable ici (même à la province), à l'exclusion d'un autre cas (celui du nouvel-an au samedi).

2. L'avantage de Jérusalem (où l'on pouvait sonner du cor même le samedi) était tel sur Yabneh[3] que, dans toute ville voisine, d'où l'on voit la capitale, d'où on l'entend, et qui est assez proche pour que l'on puisse y aller aux jours de fête sans enfreindre la limite sabbatique, on peut aussi y sonner du cor lorsque le nouvel-an est un samedi. A Yabneh

1. Cf. Bamidbar rabba, ch. 14. 2. V. *Torath Cohanim*, à ce verset. 3. L'édition Jost observe en note qu'à Jérusalem on pouvait sonner dans toute la ville jusqu'à la 6e h., mais à Yabneh seulement devant le tribunal.

au contraire, cette autorisation n'a subsisté que pendant le séjour du tribunal dans cette ville.

Toutefois, une telle ville devra réunir tous les avantages qui viennent d'être énoncés. Ainsi, si l'on voit de là Jérusalem, sans l'entendre, lorsque p. ex. Jérusalem se trouve sise plus haut que cette ville, ou bien si l'on entend de là les bruits de la capitale sans la voir, au cas où une montagne se trouve dans l'intervalle ; ou encore si l'on entend les bruits de la capitale et on la voit, mais qu'en dépit du voisinage on ne peut pas y arriver, parce qu'un cours d'eau se trouve dans l'intervalle, on ne pourra pas y faire sonner le cor en un tel jour.

R. Yôna demanda : Si l'on peut arriver à une ville voisine à l'aide du symbole de l'*eroub*, reste-t-elle considérée comme étant en dehors de la limite sabbatique, pour l'interdit du cor le samedi ? (Question non résolue). Puisqu'à l'égard de Jérusalem, il est dit que dans toute ville voisine d'où l'on voit la capitale, d'où on l'entend, et qui est placée dans la même limite sabbatique, la sonnerie du cor est autorisée le samedi, pourquoi, à l'égard de R. Yabneh, les mêmes privilèges ne sont-ils pas applicables aux environs ? Comme il s'agit à Jérusalem d'une prescription biblique, elle s'étend au voisinage ; tandis qu'à Yabneh, ladite autorisation a été introduite par mesure rabbinique, laquelle ne saurait avoir plus d'extension. R. Yoḥanan b. Zaccaï, qui l'a établie pour la capitale, n'a pas pu l'établir pour Yabneh, parce qu'on n'admet pas une institution (non légale) superposée à une autre institution du même degré. R. Simon dit au nom de R. Josué b. Lévi : dès qu'un tribunal a quitté une ville, celle-ci n'a plus la faculté de sonner du cor le samedi. En est-il de même, lui demanda R. Yossé, en cas de déplacement d'une maison à une autre, ou seulement du triclinium (grande chambre) à une autre pièce intérieure (κοιτών) ? Je ne sais, répondit R. Simon, car chez mon maître R. Josué b. Lévi, il n'a été question que du déplacement d'une ville à une autre.

3. En principe, on prenait le loulab au Temple pendant les 7 jours de la fête des tentes, et au dehors au 1er jour seul. Après la destruction du Temple, R. Yoḥanan b. Zaccaï institua la règle de prendre partout le loulab pendant les 7 jours en souvenir du Temple, et de s'abstenir de toute consommation de produits nouveaux au jour entier de la consommation de l'*omer* (prémice) au Temple (le 16 Nissan) — [1].

4. En principe, on accueillait toute la journée les témoignages relatifs à la consécration de la néoménie. Comme un jour les témoins tardèrent à venir et qu'en raison de l'attente de leur arrivée (le 30 du mois) les lévites commirent une omission de chant (ne sachant s'ils devaient chanter l'office ordinaire à l'offre du sacrifice quotidien, ou celui de la fête,

1. La Guemara de ce § est reproduite textuellement du tr. *Soucca*, III, 11 (12), ci-dessus, p. 29, où est aussi cette Mischnâ.

en usage à la néoménie), on établit la règle de ne jamais accueillir ces témoins que jusqu'aux vêpres (afin d'être fixé à ce moment). S'ils venaient après cet instant, on adoptait ce jour même comme étant sacré (pour éviter toute équivoque l'an suivant au même jour), et le lendemain était aussi sacré. Depuis la destruction du Temple, R. Yoḥanan b. Zaccaï a adopté pour règle d'accueillir ces témoins[1] toute la journée (lesdits inconvénients n'existant plus).

R. Samuel b. Naḥman dit : l'erreur d'omission commise par les Lévites est survenue par suite de ce fait : un jour, un bruit fâcheux se répand en ville, d'après lequel des Bédouins auraient surpris les témoins de la Néoménie en route et les auraient enlevés prisonniers ; croyant que c'était la cause du retard, les lévites en furent troublés. R. Aḥa b. Papa dit devant R. Zeira que les compagnons demandèrent en présence de R. Samuel b. Naḥman, au nom de qui Rabbi (l'auteur anonyme de la Mishna) a rapporté le fait survenu aux lévites ? Comme vous vous référez, leur dit-il, à tel ou tel de nos maîtres importants, il s'est référé à R. Josué b. Lévi. Quant au fait de l'erreur sur lequel Rabbi ne s'est pas expliqué, on en connaît l'objet d'après cet enseignement : Le cantique du 5e jour consistait dans le Psaume (LXXXI, 2) qui commence ainsi : *Chantez en l'honneur de Dieu notre force, etc.* Au nouvel an, on disait les versets (ib. 7) : *J'ai déchargé son épaule du fardeau, etc.* Lorsque ce jour de fête se trouvait un jeudi on disait au matin les premiers versets : *Chantez à Dieu notre force, etc.* ; et l'après-midi, les suivants : *J'ai déchargé son épaule, etc.* Or, si les témoins n'arrivent qu'après l'heure des vêpres, les lévites redisaient à l'office du soir le 1er verset du psaume, se contentant de répéter le même chant (et c'est ce qui arriva). R. Ada de Césarée au nom de R. Yoḥanan, est d'avis qu'une grande partie de la journée s'est ainsi passée dans l'attente de la sainteté, et il faudra la terminer de même à l'état sacré. R. Ḥiya b. Aba raconte[2] que R. Yoḥanan recommandait aux chefs de la Synagogue de Kifra de se promener en long et en large devant cet édifice, aussi longtemps qu'il fait jour (afin de reculer autant que possible l'office de Minḥa), dans l'espoir que pendant ce temps les témoins attendus viennent annoncer la Néoménie ; ce qui permettait d'indiquer la mention dans cette dernière prière et de dire si le mois précédent est bissextile.

5. R. Josué b. Qorḥa dit que R. Yoḥanan b. Zaccaï établit encore cette règle : en quelque endroit que se trouve le chef du tribunal qui prononce la consécration de la néoménie, les témoins n'ont qu'à se rendre à la salle de réunion (où la proclamation a lieu).

6 (5). Voici l'ordre des bénédictions composant l'*amida* additionnelle du nouvel an : celle où il s'agit des patriarches, celle de la résurrection des morts, celle de la sanctification divine, où l'on intercale des allusions à la

1. A Iabneh, ajoute M. Neubauer, ib. p. 75. 2. J. tr. *Taanith*, IV, 3 fin (f. 68b).

Royauté de Dieu, sans faire sonner le cor ; puis, le récit des sacrifices spéciaux du jour, suivi de la sonnerie du *schofar*, ainsi que la série de versets consacrés au *souvenir* et celle du Schofar, toutes deux suivies de sonneries. Puis on dira la prière du culte (*'abôda*), l'action de grâce et la bénédiction des cohanim. Tel est l'avis de R. Yoḥanan R. Nouri, non de R. Akiba.

7. Si l'on ne sonne pas du cor en disant la section des *royautés*, à quoi bon la dire? On dira donc les 3 premières, puis à la sanctification de la solennité on joindra celle des *royautes*, et le reste suivra comme ci-dessus.

Par « salle de réunion » dont parle ici la Mischna, il faut entendre celle qui est spéciale à la néoménie. Quant au rituel, en Judée on suivait l'ordre de R. Akiba, et en Galilée celui de R. Yoḥanan b. Nouri[1]; si par mégarde on avait suivi en Judée la règle adoptée en Galilée, ou à l'inverse, la valeur du fait accompli subsistera. — [2].

R. Abahou dit au nom de R. Eliézer : dans tout endroit (passage) des bénédictions, si l'on se trouve avoir transgressé l'ordre prescrit et mentionné la Divinité par l'appellation « omnipotent du règne », le devoir du rituel n'est pas accompli, excepté pour la formule « le Dieu saint », usitée dans les prières du nouvel-an ; et encore cela s'entend seulement pour la prière additionnelle dite *moussaf*, conformément à l'avis de R. Yoḥanan b. Nouri. R. Simon b. Gamaliel dit de réciter la formule de sanctification de la solennité en même temps que la section des *souvenirs*, se conformant à l'avis de R. Akiba (de façon à appliquer aux 2 objets la 1re sonnerie). R. Simon b. Gamaliel justifie ainsi son avis: puisque de tout temps (aux jours de sabbat et de fêtes), la section dite pour sanctifier la solennité occupe le 4e rang, elle devra aussi l'occuper au jour du nouvel-an. Rabbi au contraire raisonne sur ce que de tout temps cette section occupe la place médiale (étant précédée et suivie de 3 bénédictions); elle devra donc, au jour du nouvel-an, occuper aussi la place médiale (soit la 5e sur 9). R. Jacob b. Aḥa, ou R. Zeira Ḥanin b. Aba, dit au nom de Rab qu'en ce jour on terminera la 3e bénédiction par la formule « le Dieu saint[3] » (non : le Roi). C'est aussi l'avis de R. Aba au nom d'Aba b. Houna, qui ajoute l'expression « il prodigue le pardon ». Selon R. Aba au nom d'Aba b. Jérémie, dans la prière de l'*amida* (des 18 bénédictions, dite la semaine) on termine la 13e section par les mots « Dieu de David et restaurateur de Jérusalem » ; dans la 3e des courtes bénédictions récitées après la lecture de la Haftarah, on dira à la fin les mots : « Dieu de David qui produit le salut. » Si la fête du nouvel-an se trouve être un samedi, selon les uns, on mentionnera d'abord la fête dans le *Kiddousch* (sanctification de la

1. J. tr. *Pesahim*, IV, 1 fin (t. V, p. 50); cf. Neubauer, ib. p. 182. 2. Suit une phrase reproduite du tr. *Schebiith*, X, 2, t. II, p. 425, et ci-dessus III, 1. 3. V. B., tr. *Berakhoth*, 12b (t. I, p. 271).

solennité), puis le sabbat; selon d'autres, on commencera par le sabbat, et l'on passera ensuite à la mention de la fête. Selon Rabbi, on commencera et l'on finira par le sabbat, en célébrant la fête au milieu; et R. Juda b. Pazi dit au nom de R. Josué b. Levi que cet avis de Rabbi sert de règle.

8 (6). On ne dira pas moins de 10 versets bibliques célébrant la *Royauté* divine, ni moins de dix parlant du *souvenir*, ni moins de dix où il s'agit du *schofar*. Selon R. Yoḥanan b. Nouri, il suffit au besoin d'avoir dit, pour chacune de ces séries, 3 versets tirés de la Bible [1]. On ne devra mentionner, pour la Royauté, le Souvenir, ou le Schofar, nul verset parlant de punition céleste. On commencera par les versets tirés du Pentateuque, et l'on finira par ceux des Prophètes. Selon R. Yossé, au cas où l'on aurait achevé par ceux tirés du Pentateuque, le devoir est pourtant accompli.

Le nombre de dix *Royautés* est prescrit [2], en raison des dix termes de louange énoncés par David (au Ps. CL): *Alleluia. Louez Dieu en sa sainteté*; *louez-le dans l'étendue de sa force, etc.*, jusqu'à la fin. Les dix versets du *souvenir* rappellent les dix confessions, comme a dit Isaïe (I, 16): *Lavez-vous, purifiez-vous, enlevez l'impureté, etc., apprenez bien*; *recherchez la justice, etc.* Puis il est dit: *Allons donc et recherchons, dit l'Éternel, etc.* (enquête de souvenir). Les dix versets du *schofar* ont en vue les 10 sacrifices, composés de 7 agneaux, un taureau, un bélier et un bouc. Les versets où se trouve le mot Dieu sont admis au même titre que ceux où se trouve le mot *Roi*, selon R. Juda; mais R. Yossé ne l'admet pas. Lorsque dans un même verset, il y a les mots Dieu et Roi, il compte pour deux, selon R. Juda; mais R. Yossé ne l'admet pas. Ce verset (Ps. XLVII, 7): *Chantez à Dieu, chantez*; *chantez à notre Roi, chantez*, compte en double, selon R. Juda; R. Yossé ne l'admet pas. R. Zeira demanda: est-ce que la divergence porte aussi bien sur ce verset que sur le suivant: *Car Dieu est le roi de toute la terre*, ou sur le 1er seul? Puisqu'il a été enseigné que, de l'aveu de tous, on compte comme seul le verset (ib. 9): *Dieu règne sur les nations, Dieu est assis, etc.*; cela prouve que la discussion porte sur les 2 versets précités. Il est dit (ib. XXIV, 7): *Elevez vos faîtes, ô portes*; *que les seuils éternels s'élargissent*; *le roi de la gloire arrive*; verset qui se trouve répété peu après. Le 1er énonce une fois la royauté, et le 2e deux fois (ne comptant pas la question: *Quel est le roi, etc.*), selon R. Juda; mais R. Yossé dit: le 1er verset compte pour 2 énoncés, et le 2e pour trois (il tient compte de tout).

« Selon R. Yoḥanan, est-il dit, il suffit au besoin d'avoir récité 3 versets. » On avait compris qu'il faut avoir récité 3 versets de chacune des 3 parties de la Bible (soit 9 au lieu de 10); mais on a trouvé un enseignement qui dit formellement qu'il suffit de 3 en tout. — « On ne devra invoquer, pour la Royauté, le Souvenir, ou le Schofar, nul verset parlant de punition céleste. » Pour le souvenir, il faut noter à cet égard le verset (Ibid. IX, 13): *il s'est*

1. Pentateuque. Hagiographes. Prophètes. 2. Midrasch Rabba à Samuel, ch. 19.

souvenu d'eux (des meurtres), *etc.* ; pour la Royauté, ce sera p. ex. celui-ci (Ezéch. XX, 33) : *Je jure bien, dit l'Éternel Dieu, c'est par une main forte que je règne sur vous, etc.;* et au sujet du Schofar, il est dit (Jérémie, IV, 19) : *car c'est la voix du Schofar que mon âme a entendue, le retentissement de la guerre.* — « On commence par les versets du Pentateuque, et l'on finit par ceux des prophètes ; selon R. Yossé, au cas inverse le devoir accompli est aussi valable. » Il paraît que cet avis se rapporte à un cas de fait accompli ; mais en principe ne l'admet-il pas ? Au contraire, dit R. Yoḥanan, il faut rectifier la Mischnâ en ces termes : « Selon R. Yossé, il faut terminer par ceux du Pentateuque. »

8 (7). De ceux qui montent à la tribune pour officier au jour de fête du nouvel-an, c'est le second (chargé de la prière du *moussaf*) qui sonnera du cor ; mais aux jours de récitation du Hallel, c'est le 1er qui fait cette lecture publique.

Cette règle (de faire sonner par le 2e), dit R. Jacob b. Aḥa au nom de R. Yoḥanan, a été instituée à cause du fait suivant : un jour, comme on avait sonné du cor pendant la prière du matin, les ennemis d'Israël avaient supposé que ce peuple appelait les siens à la guerre ; ils s'élevèrent contre eux et les tuèrent. Mais, depuis qu'ils peuvent voir les Juifs occupés d'abord à réciter le *schema'*, puis à dire les prières debout, puis faire la lecture de la Loi, et pendant la prière additionnelle se mettre enfin à sonner du cor, ils savent que cette sonnerie est l'exécution d'une de leurs lois religieuses (νομός). Mais pourquoi ne pas réciter aussi à ce moment le *Hallel*, en raison de la même crainte ? C'est que, pour cette dernière récitation, le peuple n'est pas tellement au grand complet que cette crainte soit possible. Ne peut-on pas dire aussi que, pour la sonnerie, le peuple d'Israël ne se trouvera pas réuni en un seul point au complet ? Certes, dit R. Yôna, tous seront au Temple en ce jour, comme il est dit (Isaïe, LVIII, 2) : *Ils m'invoquent le jour, le jour* ; ces *jours* sont ceux de la sonnerie et de la fête des branches de saule. R. Josué b. Lévi au nom de R. Alexandre déduit la même règle (de sonnerie à *Moussaf*) de ce qu'il est dit (Ps. XVII, 1) : *Écoute, Éternel, la justice*[1] ; ceci s'applique au *Schema'* (écoute) ; puis : *écoute avec attention ma supplication*, celle de la Loi ; *prête l'oreille à ma prière*, à celle du *schemoné-essré* (ou 'Amida) ; *sans lèvres trompeuses*, mots applicables au *Moussaf*. Or, il est dit après : *devant toi mon jugement sera prononcé.* C'est donc là le moment favorable, et à ce moment on sonnera du cor. R. Aḥa b. Papa dit devant R. Zeira que cette règle est la conséquence de ce que le précepte de la solennité est énoncé avec détails dans la prière de *Moussaf*. En effet, dit R. Taḥalifa, de Césarée, le verset biblique prouve qu'il doit en être ainsi (Nombres, XXIX, 12) : *un jour de retentissement* ; puis : *vous ferez un holocauste, etc.*, tous sacrifices énumérés dans le *Moussaf*. R. Eliezer b. R. Yossé dit au nom de R. Yossé b. Qaçarta[2] :

1. Midrasch des Ps., à ce verset. 2. Rabba à Lévit., ch. 29.

de tous les sacrifices il est dit : *vous offrirez*, et là : *vous ferez*. C'est que Dieu leur dit : si après avoir passé ce jour en jugement devant moi vous en êtes sortis en paix, je vous considère comme créés à nouveau et *refaits*. R. Mescharschia dit au nom de R. Idi : à l'égard de tous les sacrifices de fête on trouve employé le mot *péché*, excepté pour celui de la Pentecôte. C'est que Dieu a dit à Israël : dès que vous avez assumé le joug de la Loi (que cette fête rappelle), je vous considère comme n'ayant jamais péché (vous n'êtes soumis à rien de ce chef).

9 (8). Pour le schofar du nouvel-an, on ne dévra ni passer la limite sabbatique, ni déblayer un monceau de pierres, ni monter sur un arbre, ni chevaucher sur une bête, ni nager sur l'eau, ni couper le cor, fût-ce avec un instrument interdit seulement par mesure rabbinique, et à plus forte raison si c'est un objet formellement interdit. Mais il est loisible de verser du vin ou de l'eau dans le cor (pour le clarifier). On n'empêchera pas les enfants (même le samedi) de s'exercer à sonner, et même une grande personne pourra s'occuper à le leur enseigner en ce jour. Toutefois, une telle leçon donnée ne sert pas à l'accomplissement du devoir, ni une audition perçue de la sorte.

10 (9). L'ordre des sonneries sera de 3 pour chacune des 3 séries de récitations. La mesure d'une *tekia'* (sonnerie d'un coup bref) équivaudra à 3 *troua'* (son plus long); la mesure de cette dernière égale 3 sons plaintifs [1]. Si l'on a commencé la série par une *tekia'*, et que le 2e coup a été autant prolongé que 2 sonneries, il ne compte pourtant que pour un seul. Si après avoir terminé les 9 sections composant la prière additionnelle, ou *Moussaf*, sans avoir pu se procurer un *schofar* on se trouve mis en possession de ce cor, on procédera 3 fois à la série de sonneries composées chacune de 3 coups, soit 2 *tekia'* avec *troua'* au milieu. Comme l'officiant fait cette récitation publique, de même chaque individu capable la fera. Selon R. Gamaliel, l'officiant a toujours pour mission de dispenser le public de ce devoir.

Il faut ainsi compléter la Mischnâ, lorsqu'elle défend (§ 9) de couper : c'est interdit, soit que les rabbins interdisent la coupe, soit qu'une défense biblique s'y oppose. Quant à l'enseignement de la sonnerie, dit R. Eliézer, la Mischnâ autorise l'intervention d'une grande personne au jour de fête du nouvel-an qui survient le samedi. On a en effet enseigné : Même le sabbat, on enseigne à sonner du cor, sans empêcher les enfants de s'exercer, et à plus forte raison au simple jour de fête.

1. Selon M. le gr. R. Wogue, *traduction du Pentateuque*, Lévit. XXIII, 23 (t. III, p. 297, n. 2), la tradition avait enseigné que la *teqïah* est une note simple, la *terouah* une note brisée, une sorte de *tremolo* plus ou moins rapide. Cf. H. Prague, *Archives israélites*, 1882, p. 413; *Le Schofar* (tir. à part, 1883, p. 23).

Si les 3 sons (§ 10) ont été émis d'un seul souffle, le devoir est accompli, aux termes d'une *braïtha* qui l'autorise. Mais n'est-il pas dit que l'ordre sera de 3 pour chacune des 3 séries (Comment les distinguer s'ils sont émis d'un trait)? Il s'agit seulement de préciser qu'il ne devra pas y avoir moins de 3 coups (en quantité). R. Zeira, ou R. Aba b. Ilaï dit au nom de Rab de rattacher le son de la *troua'* (coup prolongé) au coup bref qui précède. Au contraire selon R. Aba au nom d'Aba b. R. Houna, ce n'est pas nécessaire. R. Ḥanania et R. Mena expliquent diversement la *troua'* : selon l'un, c'est un tremblement (tremulum) ; d'après l'autre, ce sont 3 souffles faibles. R. Ḥanania avait égard à ces explications et à celles émises plus haut sur la durée du son. — [1].

Lorsque dans un endroit on sonne les séries officielles, mais l'on ne sait pas réciter les bénédictions prescrites, et dans l'autre on sait ces dernières, mais l'on ne peut pas sonner du cor, vers lequel des 2 (en cas de dilemne) se dirigera-t-on ? Selon les uns, on se rendra au 1er ; selon d'autres, au second. Peut-être, sans supposer de désaccord entre ces 2 avis, le 1er s'applique au cas où il ne resterait plus assez de temps (après l'audition des bénédictions) pour aller entendre les sonneries, qui sont légales et prédominent ; le 2e avis s'applique au cas où il reste assez de temps (en ce cas, on doit commencer par les récitations) ; ou bien diffèrent-ils d'avis en tous cas ? On peut résoudre la question d'après ceci : selon R. Jacob b. Idi au nom de R. Josué b. Lévi, celui qui se trouverait dans un tel embarras se rendra auprès de celui qui sonne du cor, et n'ira pas auprès de celui qui récite les dites prières (donc, d'après le 1er avis, on ne tient pas compte de la latitude de temps ; mais le 2e l'exigerait s'il reste du temps). Cependant, la discussion n'a peut-être pas lieu, et la dispense d'entendre les bénédictions est dite en vue du défaut de temps ; ce qui est aisé à prouver par cette *braitha* : si au jour de fête du nouvel-an survenant un samedi on est dans ladite alternative, on ira entendre les benédictions, non la sonnerie, car la connaissance de cette dernière est plus fréquente que l'autre ; ou bien encore un particulier peut dispenser autrui du devoir de faire sonner le cor (par l'audition), non de la récitation [2]. Or, si un tel jour coïncide avec le sabbat, cela équivaut à celui où l'on n'a pas assez de temps de reste pour la sonnerie, et pourtant il est dit alors de rejoindre celui qui récite les bénédictions. C'est que, selon lui, ces dernières l'emportent, et en cela consiste la discussion. — [3].

1. Suit une phrase que l'on retrouve ci-dessus, III, 3, p. 87. 2. Privilège réservé à l'officiant, dit R. Gamaliel. 3. La suite et fin se trouve au tr. *Berakhôth*, IV, 7 (t. I, p. 93).

TRAITÉ BEÇA

CHAPITRE I

1. En un jour de fête, on pourra, selon l'école de Schammaï, consommer un œuf du même jour; d'après celle de Hillel, c'est interdit.

Schammaï le permet, car aussi bien que la mère est destinée à la consommation, l'œuf qu'elle a pondu est prêt au même titre. Hillel l'interdit; car, selon lui, l'œuf est survenu comme un objet hors de la pensée, à l'égal de fruits qu'on a étendus et qui sont devenus secs, sans qu'on l'ait su d'avance; or, il va sans dire que, dans de telles conditions, ces fruits (quoique mangeables) seraient interdits. Mais n'a-t-on pas enseigné[1]: si l'on égorge une poule en un jour de fête et que l'on trouve dans son sein des œufs tout faits, il est permis de les manger de suite; or, n'est-ce pas une trouvaille imprévue la veille? R. Ḥanania et R. Mena justifient tous deux cette autorisation spéciale; l'un dit: le goût d'un œuf pris à l'intérieur de la volaille n'est pas le même, quand on le mange, qu'un œuf pondu (sorti); d'après l'autre, l'œuf n'est pas achevé, ni capable de devenir un poussin s'il n'est pas sorti spontanément (voilà pourquoi il est permis de le manger). Est-il permis de manger de tels œufs au lait? (ou sont-ils considérés comme de la chair?) Si des filaments les retiennent à l'ovaire, c'est interdit; sinon, c'est permis. Tous reconnaissent que lorsque la majeure partie de l'œuf était sortie de la poule avant la nuit de la fête, il sera permis de le manger en ce jour; il y a discussion même s'il a commencé à poindre: en ce cas, Schammaï le permet, et Hillel l'interdit. Comme il défend de le manger, il défend de le déplacer en ce jour, et si l'œuf né en ce jour de fête est mêlé à cent ou à mille autres, tous restent interdits jusqu'au lendemain. Cet interdit général a-t-il lieu d'après celui qui déclare[2] qu'en cas de doute sur la préparation anticipée à la fête, l'objet imprévu serait interdit, et d'après celui qui permet d'en user en cas de doute, serait-ce aussi permis ici, ou non? Même d'après ce dernier, le tout reste interdit; car, à la vue de fruits à terre, on ignore s'ils sont tombés là en ce jour, ou la veille; tandis qu'ici il y a certitude sur la présence d'un œuf interdit, qui suffit à suspendre l'autorisation de toucher au reste. D'autres disent, au nom de R. Éliézer, qu'il est permis de manger au jour de fête l'œuf né en ce jour, avec sa mère. Entend-on par là que c'est permis seulement si la volaille avait été destinée à être égorgée en ce jour? Or, toutes les volailles n'ont-elles pas cette destination, et cela ne va-t-il pas sans dire? En effet, dit R. Aba, Schammaï autorise de le manger en raison de la destination constante de la poule.

Un veau né au jour de fête pourra être consommé; il diffère de l'œuf en

1. Tossefta à ce tr., ch. 1. 2. Ci-après, III, 2 (f. 62a).

ce que dès sa naissance il est prêt à être égorgé pour devenir ensuite apte à la consommation. S'il en est ainsi, dit R. Zeira, on devrait aussi (à l'opposé de ce qui est dit ci-après, V, 8) permettre de consommer un animal sauvage, par suite de cette circonstance que l'égorgement le rend apte à la consommation, et appliquer la même règle à une biche prise un jour de fête? Aussi R. Zeira revint sur le motif pour lequel il est permis de manger un veau né en ce jour, non un œuf, en ce que ce dernier n'est achevé qu'au jour où il est né, tandis que le veau était à terme dès la veille. Cette distinction, dit R. Aba, est conforme à l'avis[1] disant que l'animal met bas après un certain nombre de mois coupés (sans jour fixe); car, d'après l'avis contraire, que l'animal met bas après un nombre de jours très précis, il est à admettre que l'on peut connaître juste le jour où le mâle a couvert la bête (d'après lui, le veau ne serait pas à terme la veille, et se trouverait, aussi bien que l'œuf, repoussé de la pensée). Il est permis de manger au jour de fête un volatile éclos en ce jour, car l'égorgement le rend apte à la consommation. Mais n'est-il pas dit que les œufs tachés et des poussins non encore pourvus de plumes sont interdits à titre de mets repoussants, sauf que cette consommation n'entraîne pas la pénalité des coups de lanière applicable à celui qui mange de la charogne? (Comment donc permettre de manger un nouveau poussin)? Et R. Ḥagaï n'étend-il pas l'interdit même à de tels poussins que l'on aurait régulièrement (légalement) égorgés? Il peut s'agir ici, dit R. Aboun, de poussins nés avec des plumes sur le corps. R. Abahou au nom de R. Yossé b. Ḥanina demanda : comment a-t-on pu enseigner que toute bête conçue le jour naîtra aussi le jour, et celle qui a été conçue la nuit naîtra de même, puisque la poule ne conçoit que la nuit, et pourtant elle pond ses œufs soit le jour, soit la nuit? Pour elle c'est différent, dit R. Aboun, puisqu'elle pond sans l'intervention d'un mâle. R. Zeira dit au nom de R. Guidol : Si un veau est né au jour de fête d'une bête interdite par suite d'un défaut interne, on pourra le consommer en ce jour, car il ressemblera à un objet préparé (accessible), enfoui dans un autre objet qui ne l'est pas. On a dit ailleurs[2] : l'œuf tiré d'une charogne est d'un usage permis lorsqu'on en vend de semblables au marché[3]; au cas contraire, il est interdit, selon l'avis de Schammaï; Hillel l'interdit en tous cas. Schammaï l'autorise, parce qu'il suppose que la maturité de l'œuf a eu lieu avant la défectuosité survenue à la bête. S'il en est ainsi, à quoi bon faire dépendre l'autorisation de l'aptitude de l'œuf à être vendu au marché? C'est qu'à défaut de cette prescription on se permettrait de manger même l'œuf encore adhérent à l'ovaire (partie intégrante de la charogne et interdite). Est-il vrai que Schammaï se conforme à la dernière Mischnâ et Hillel à la première? Or, R. Ḥiya dit au nom de R. Yoḥanan[4] qu'en principe on avait interdit de laisser coaguler du lait dans la panse[5] d'un

1. J., tr. *Yebamôth*, IV, 11; *Nidda*, I, 3 (f. 49b); B., tr. *Bekhorôth*, 21a. 2. Tr. *Edouyôth*, V, 1; J., *Abôda zara*, II, 7 (f. 41c). 3. S'ils sont assez fermes pour cela. 4. B., tr. *Houllin*, 116b. 5. Utilisée comme ferment.

animal pur rejeté de la consommation et dans celle de l'animal d'un païen ; puis, revenant sur ce sujet, il a été décidé[1] que l'on pourrait le déposer dans celle d'une bête pure devenue impropre, mais jamais dans celle de la bête d'un païen (par crainte de consécration à l'idolâtrie). R. Yossé b. R. Aboun dit que Samuel b. Aba objecte à ce sujet : comment supposer que ce dernier avis représente celui de R. Éliézer, d'après qui le bien indéterminé d'un païen est destiné aux idoles, puisque d'autre part R. Yossa au nom de R. Yoḥanan rectifie cet enseignement et dit qu'en principe on l'interdit partout, et plus tard on le permit même dans l'animal d'un païen (à l'opposé de R. Éliézer, qui fait prédominer la crainte de l'idolâtrie) ? Le langage de cette Mischnâ, répond R. Yossé, confirme l'opinion de R. Ḥiya b. Aba, puisqu'elle interdit séparément la panse d'un animal devenu impropre, puis celle de l'animal d'un païen (cette 2e interdiction, qui aurait pu être comprise dans la 1re à titre de manger impropre, prouve que la crainte d'idolâtrie prédomine, selon R. Éliézer). En somme, est-ce que l'école de Hillel adopte la 1re partie de cette Mischnâ ? Puisque, d'après la 1re, même la panse d'un animal apte à la consommation, qui se nourrit de l'impropre, devient interdite de ce fait (la panse n'étant pas alors considérée comme un simple ferment) ; tandis qu'il est dit ensuite qu'au cas inverse, si la bête déchirée (devenue impropre) profite de celle qui est apte à la consommation, la panse peut servir de dépôt, conformément au 2e enseignement (ou fin), qui considère celle-ci comme un simple ferment ? (N'en résulte-t-il pas aussi une renonciation d'avis, selon Hillel ?) Il y a une distinction à établir, fut-il répondu ; car, même en admettant que Schammaï, aussi bien qu'Hillel adopte la fin seule (2e partie) de cet enseignement, l'œuf diffère de la question de dépôt dans la panse en ce qu'il a sa croissance dans ce corps (aussi Schammaï autorise l'œuf tel qu'on le vendrait au marché, non celui que l'on n'y vendrait pas et fait encore partie de la poule), tandis que la panse est un corps tout différent (même selon Hillel). Ce qui vient d'être dit est conforme à l'avis exprimé de R. Yossé b. R. Aboun au nom de R. Yoḥanan : lorsqu'il arriva aux fils de Juda b. Samoui d'avoir 3,000 pièces de leur menu bétail frappées, blessées par des loups[2], on consulta les sages pour savoir comment envisager ces animaux ; ils les interdirent, sauf à permettre de tirer parti des panses, en observant que l'œuf en un tel cas est interdit, parce qu'il a sa croissance dans un corps devenu impropre, tandis que pour la panse il s'agit d'y déposer un objet apporté d'ailleurs.

Un œuf survenu en un jour de fête pourra être mangé le lendemain, fût-ce un samedi, et celui du samedi pourra l'être aussi le lendemain si c'est un jour de fête ; selon R. Juda au nom de R. Eliézer, c'est un point en discussion : Schammaï le permet et Hillel l'interdit (il n'autorise pas qu'il y ait une préparation, même spontanée, faite en l'une de ces solennités pour l'autre). R. Ḥanina a enseigné[3] aux gens de Cippori qu'il faut suivre l'avis de R. Juda

1. Ceci constitue le dernier enseignement. 2. J., *Abôda zara*, ib. (ib.)
3. Cf. J., tr. *Schebiith*, IX, 1 (t. II, p. 411).

pour les pousses spontanées de moutarde survenant en la 7e année agraire (ou de repos) et pour le présent cas de la naissance de l'œuf; R. Yoḥanan arriva et professa d'adopter l'opinion contraire. — [1].

Tous reconnaissent l'interdit de manger le même jour les fruits tombés de l'arbre (imprévus). Donc, demanda R. Aboun b. Ḥiya devant R. Zeira, pourquoi cette différence entre les fruits à terre et l'œuf né en ce jour? C'est que si les fruits étaient encore adhérents aux branches, ils seraient certes interdits, tandis que l'œuf au sein de la poule devient accessible par le fait de l'égorgement de la mère. Si pour cette cause, l'œuf devient permis, l'œuf né en un jour de fête ne devrait pas être apte à la consommation le lendemain samedi (jour où l'on n'égorge pas), ni l'œuf survenu un jour de sabbat ne devrait être accessible le lendemain si c'est un jour de fête (contrairement à l'enseignement précité)? C'est que, fut-il répliqué, il faudrait attribuer à Hillel un surcroît d'aggravations, et dire qu'il ne s'est pas contenté de cette sévérité d'interdire la consommation d'un œuf né en ce jour de fête, ou un samedi, qu'il faut encore par surcroît, reporter cette sévérité plus grave sur le lendemain. Mais, observa R. Jérémie [2] permet-on d'employer les ornements de la *soucca* avant le 8e jour de la fête des tentes? Non, répond R. Jérémie lui-même, pendant les 7 jours de la fête des tentes ces ornements font partie inhérente de la *soucca* (ils sont hors de la pensée); à partir de là, ils sont comme pris pour l'usage habituel; selon R. Yossé, pendant les 7 jours ils comportent la sainteté de la fête (c'est là ce qui les rend interdits), ce qui n'a plus lieu ensuite. C'est donc autrement qu'il faut poser la question et demander si le dernier jour de la fête des tentes étant un vendredi, il est permis de toucher aux ornements le samedi? Autrement dit, cette série de solennités constitue-t-elle deux parties distinctes (de façon à permettre en ce dernier jour ce qui était interdit auparavant), ou non? (Question non résolue).

2. L'Ecole de Schammaï établit comme mesure d'interdit à Pâques l'équivalent d'une olive pour le levain et d'une figue sèche pour le pain levé; l'école de Hillel adopte l'olive pour mesure uniforme dans les deux cas (plus sévère).— [3].

3 (2). Après avoir égorgé au jour de fête un animal des bois ou un oiseau, il faut, selon l'école de Schammaï, retourner de la terre avec un pieu et en prendre pour couvrir le sang [4]; selon l'école de Hillel, l'on ne pourra égorger un de ces animaux qu'après avoir préparé d'avance de la terre servant à couvrir le sang. Tous deux reconnaissent qu'en cas de fait accompli il faut creuser la terre pour couvrir le sang (acte indispensable après l'égorgement). En outre, de la cendre d'un foyer (si l'on en a) est toujours considérée comme préparée et peut remplacer la terre.

1. Suit un passage que l'on retrouve au même tr., traduit ib. p. 412. 2. V. J., tr. *Sabbat*, III, 6 (t. IV, p. 48). 3. Tout ce § avec la *Guemara* se retrouve au tr. *Pesahim*, V, 4, tr. t. V, p. 73. 4. C'est ce que prescrit la Bible, Lévit. XVII, 13.

— [1]. Ce que la Mischnâ dit des cendres prouve, selon R. Aboun au nom des autres rabbins, qu'on les suppose seulement prêtes pour accomplir le précepte biblique de couvrir le sang. C'est vrai, dit R. Mena, lorsqu'on n'a pas préparé de cendre d'avance ; mais si avant la fête on l'a destinée à couvrir un objet quelconque, on peut l'utiliser à cet effet aussi bien qu'à couvrir le sang. C'est conforme à ce que R. Saméï dit avoir été enseigné par R. Aḥa au nom de Juda : si la cendre a été préparée pour couvrir le sang de l'animal égorgé, elle servira ; si elle a été destinée à couvrir une ordure, elle servira aussi bien qu'au précepte biblique. R. Yossé b. R. Aboun dit qu'il y a discussion à ce sujet entre R. Zeira et R. Aba b. Joseph : l'un admet la destination de la cendre pour couvrir de l'ordure ; l'autre ne l'admet pas (il exige de plus, en ce cas, la mise en dépôt en un lieu spécial). Mais, objecta ce dernier au préopinant, s'il suffit d'avoir destiné cette cendre à couvrir n'importe quoi pour en user au jour de fête, pourquoi ne pas l'employer à couvrir le sang si on égorge ce jour un animal douteux, comme le *tragélaphe* [2], dont il est interdit de couvrir le sang en ce jour ? C'est que, fut-il répondu, il peut survenir des doutes (dans les graisses comestibles) au sujet de cet animal (voilà pourquoi il est défendu de couvrir le sang), mais il ne peut pas y en avoir au sujet de l'ordure à couvrir (ce doute ne peut avoir aucune conséquence). S'il en est ainsi, fut-il objecté, si c'est permis lorsqu'il ne peut pas y avoir de doute entraînant une conséquence fâcheuse, même la destination de la cendre ne devrait pas être exigible ; et il devrait être loisible de prendre le pieu, à l'aide duquel on couvrirait le sang, pour prendre de la terre en vue de couvrir des ordures. On a en effet enseigné [3] : si l'on a sous la main de la terre apportée là pour enduire le toit, ou de la chaux pour blanchir les murs de la maison, on peut aussi en prendre pour couvrir le sang. Selon une autre version, on ne peut pas en prendre pour le couvrir. R. Yossa b. R. Aboun au nom de R. Ḥisda explique ainsi cette divergence : celui qui l'autorise parle du cas de fait accompli de l'égorgement (afin de ne pas laisser le sang découvert) ; l'autre le défend lorsque d'avance on demande si c'est permis. On a enseigné que R. Yossé dit : on ne couvre pas, en ce jour, le sang du tragélaphe à cause de sa qualité douteuse si c'est un animal domestique ou une bête sauvage (tenant du bouc ou du cerf) ; puisque pour la circoncision, dont le caractère de certitude l'emporte sur le repos sabbatique, la fête ne sera pas interrompue s'il y a doute, à plus forte raison pour couvrir le sang, dont la certitude ne l'emporte pas sur le sabbat, le caractère douteux ne saurait être un motif suffisant pour interrompre le jour de fête. Mais est-il permis d'égorger au jour du sabbat ? Comment donc est-il question de sang à couvrir en ce jour ? Cela arrive, répond R. Yossa d'une manière anonyme, ou R. Yossé b. R. Aboun au nom de R. Yoḥanan, lorsqu'on égorge un tel animal pour un malade en danger (on couvrira alors le sang au

1. En tête est un passage reproduit du tr. *Sabbat*, VII, 2, traduit t. IV, pp. 94-5.
2. Pline, *Hist. nat.*, VIII, 33 : Τραγελάφος. Cf. tr. *Biccourim*, II, 8 (t. III, p. 380).
3. Tossefta à ce tr., ch. 1.

soir). Les autres sages lui dirent : la règle sur la sonnerie du cor le samedi en province (hors du Temple) prouve en faveur de notre avis : même en cas de certitude, le repos sabbatique ne sera pas enfreint, et pourtant en cas de doute on enfreint le repos du jour de fête pour cet acte. Or, qu'importe le doute qu'il peut y avoir en l'un des 2 jours du nouvel-an ? Si c'est un jour de semaine, il n'y a pas de mal à sonner du cor ; si c'est le vrai jour de fête, la sonnerie est obligatoire ? Il peut s'agir, répond R. Ḥanina au nom de R. Aḥa, d'une sonnerie de cor par un androgyne (le doute à l'égard de son sexe comporte le doute sur l'obligation de ce devoir). On a enseigné en effet[1] : l'androgyne, en exécutant cette sonnerie, peut exempter de ce devoir un individu de son espèce, non d'autres individus ; celui qui a les organes bouchés ne peut dispenser personne d'un devoir. Est-ce bien à la suite d'une telle interprétation, objecta R. Yossé, savoir qu'il s'agit de la sonnerie du cor effectuée par un androgyne, que l'on a pu ajouter qu'il n'y a rien à répliquer sur ce sujet ? Est-ce bien là un des 4 objets dont R. Abin a dit que, selon la déclaration de R. Ḥiya le grand, il n'y a pas lieu d'y rien répliquer ? Or, R. Eléazar, fils de R. Eliézer Haqapar, a fait remarquer l'inanité du raisonnement d'*a fortiori* entre la circoncision et l'action de couvrir le sang : si pour la circoncision en cas de doute on n'enfreint pas le repos de la fête, l'enfreint-on pour la certitude à la nuit de la fête ? (Certes non, cette opération n'ayant pas lieu la nuit), tandis que pour l'action de couvrir le sang, le devoir dut certainement l'emporte sur la fête à la nuit, et s'il en est ainsi, pour la certitude, il est juste que le doute l'emporte sur la fête au jour (donc selon R. Aḥa, qui est de ce dernier avis, comment prétendre que ce raisonnement *a fortiori* est sans réplique) ? La question reste en l'état, comme le doute persiste pour les premiers rabbins qui se demandent si, par suite de la réfutation du raisonnement *a fortiori*, les cas douteux s'imposent à la fête, ou non ; de même ce doute est maintenu pour les derniers rabbins, qui présentent leur objection. Selon l'explication de R. Aḥa, que le doute pour le cor est relatif à la personne, l'androgyne peut en principe dispenser son semblable d'accomplir ce devoir ; selon R. Yossé, qui l'explique autrement, ce n'est permis qu'en cas de fait accompli.

« Tous deux reconnaissent, est-il dit, qu'en cas d'égorgement accompli, il faut creuser la terre pour couvrir le sang ; et la cendre d'un foyer est toujours supposée prête. » Toutefois, c'est seulement vrai pour la cendre d'un foyer allumé la veille du jour de fête, non de celle d'un foyer allumé en ce même jour (nouvellement produite) ; mais encore cette restriction n'est-elle applicable qu'au cas où le fait n'est pas encore accompli (où l'on s'informe d'avance du procédé à adopter) ; car si l'égorgement a déjà eu lieu, mieux vaut employer la cendre d'un foyer allumé en ce jour plutôt que de creuser la terre fraîchement (et de se livrer à un travail grave). Les compagnons d'études permettent ce dernier acte, car selon eux le précepte affirmatif de couvrir le sang l'emporte sur la défense négative de ne pas troubler le repos de la fête. Cette

1. Tossefta au tr. *Rosch ha-schana*, ch. 2.

explication est justifiable, d'après R. Yossa[1], qui admet la prépondérance de l'ordre affirmatif sur le négatif, même lorsqu'ils ne sont pas énoncés l'un auprès de l'autre (dans un même chap.); mais, d'après R. Yossé, qui exige pour l'adoption de cette prépondérance que les deux préceptes soient rapprochés dans le texte (ce qui n'a pas lieu ici), lorsqu'on a commencé à remplir un précepte [2], on doit l'achever (en couvrant le sang quand même). R. Zeira demanda si l'on peut se servir en ce jour d'une écuelle perforée dans du bois par un singe? R. Yossé b. R. Aboun dit que c'est un sujet en discussion entre R. Zeira et R. Hamnona : l'un l'interdit, l'autre le permet. L'un l'interdit à titre d'objet imprévu et hors de la pensée, à l'égal de fruits qu'on a étendus et qui sont devenus secs, sans qu'on l'ait su d'avance ; l'autre le permet au même titre que si des fruits non rédimés l'ont été par mégarde (quoique ce soit interdit en ce jour, on pourrait les manger). Même d'après ce dernier avis, peut-on en user à la place même où cet objet est né? Certes, fut-il répondu, puisque nul n'interdit de l'employer ce jour à terre.

4(3). L'école de Schammaï dit : il n'est pas permis de transporter une échelle d'un pigeonnier à l'autre (c'est un objet hors de la pensée), mais seulement de la pencher d'une cloison à l'autre; Hillel le permet. Schammaï ne permet de prendre l'échelle en ce jour que si l'on y a touché dès la veille (en signe de destination); Hillel prescrit seulement d'avoir dit d'avance quels pigeons on veut prendre en ce jour pour la consommation.

Comme Juda b. Ḥiya sortant de la ville parcourait des villages, on lui demanda s'il est permis d'employer, à cet effet, l'échelle servant à monter au grenier. Il répondit que c'est permis. A son retour chez son père, celui-ci lui demanda ce qui lui était arrivé, et le fils raconta l'autorisation qu'il a donnée. Son père fit alors lever un *tanna* (auteur d'enseignement), qui lui dit : Hillel permet dans la Mischnâ de déplacer l'échelle du pigeonnier, non celle du grenier. Pourquoi cette distinction? C'est que, dit R. Jacob b. Aḥa, pour l'échelle du pigeonnier, si même l'on s'en est servi la veille pour un travail, il est aisé de la reconnaître à la faiblesse de ses degrés, tandis que celle du grenier sert chaque jour au travail (et de celui qui l'emploie au jour de fête, on peut supposer qu'il travaille au toit en ce jour). R. Yossé b. R. Aboun énonce un autre motif : sur une échelle de pigeonnier on ne se tient pas pour un travail pénible (on ne peut donc pas en ce cas être soupçonné), comme on se tient sur celle du grenier. Cependant il arrive parfois d'employer l'échelle du grenier à monter au pigeonnier, ou celle du pigeonnier pour monter au grenier.

« Selon Schammaï, est-il dit, il n'est permis de prendre l'échelle en ce jour que si l'on y a touché la veille. » Est-ce que Schammaï ne se contredit pas? Il est dit ailleurs [3] : R. Éliézer dit encore qu'il est permis, en se tenant la

1. Cf. J., tr. *Haila*, II, 1, (t. III, p. 281); tr. *Nedarim*, II, 9 (14) fin (f. 38b). 2. J., tr. *Pesahim*, X, 6; tr. *Rosch ha-schana*, I, 10. 3. Plus loin, IV, 6, fin (f. 62d). V. Frankel, *Mabo*, etc. f. 133a.

veille du sabbat de la 7e année agraire auprès de fruits interdits et hors de la pensée, de se dire que l'on en mangera le lendemain (la destination seule suffit, sans le contact); or, R. Éliézer[1] n'est-il pas un schammaïte? Il y a une plus grande gravité, fut-il répondu, à l'égard d'un objet vivant, comme les pigeons (ils sont en dehors de la pensée si l'on n'y a pas touché la veille). — « Hillel prescrit d'avoir désigné d'avance quels pigeons on prendra. » N'est-il pas aussi en contradiction avec les autres rabbins? Ils disent (à l'opposé de R. Éliézer précité) qu'il faut désigner par un indice depuis quel endroit jusqu'à quel autre on en mangera le lendemain (sans les désigner un à un); pourquoi donc renchérit-on sur cette sévérité en exigeant l'indication de chaque objet? A cet égard aussi on peut répondre que l'on est plus sévère pour des animaux en vie (comme les pigeons), que pour des fruits. R. Yossé b. R. Aboun Lévi dit qu'il suffit de frapper sur le pigeonnier, en disant que l'on se propose le lendemain d'en prendre de là (cette désignation sommaire suffit).

5 (4). Si après avoir préparé, la veille, des pigeons noirs d'une part et blancs de l'autre, que le lendemain on les trouve disposés à l'inverse, ou si l'on a préparé 2 pigeons dans un nid et il y en a 3 (tous faits imprévus), ces pigeons seront interdits; mais, si en ayant préparé 3 il ne reste que 2, ils sont permis. Si on les a disposés à l'intérieur du nid et qu'ils se trouvent au dehors, ils sont interdits, à moins qu'il n'y en ait pas d'autres (ce sont alors forcément les mêmes).

Notre Mischnâ[2] est conforme à l'avis de Rabbi, puisqu'il a été enseigné[3] : lorsqu'on a annoncé 200 dinars et que l'on trouve seulement la moitié, c'est qu'une moitié sera restée et l'autre aura été prise, dit Rabbi (le reste sert de dîme); selon les autres sages, le tout étant considéré comme nouveau sera tenu pour profane. Il a été dit[4] : « Si quelqu'un déclare à son fils mettre la 2e dîme dans tel coin, qu'ensuite il la trouve dans un autre coin, elle est profane (est supposée différente), etc. » Or, R. Jacob b. Aḥa dit au nom de R. Yassa que cet avis doit exprimer l'opinion de Rabbi, conformément à ce qu'il vient de dire au sujet de la moitié trouvée. Toutefois, R. Aḥa renonça à son 1er avis et dit que la présente Mishnâ peut se justifier d'après tous (même d'après les autres sages), et ils admettent que 2 pigeons sur 3 seront restés, parce qu'il est de leur nature de voler çà et là (tandis que, pour l'argent, celui qui l'enlève prend le tout, et le reste est profane). Mais R. Ḥalafta b. Saül n'a-t-il pas enseigné que la règle énoncée ici pour les pigeons est applicable aussi aux œufs (s'il en reste 2 sur 3), et de ceux-ci on ne peut pas dire qu'ils volent? Donc, n'est-ce pas exclusif ici à l'avis de Rabbi? Il y a cette distinction à établir, dit R. Yossa, que pour l'argent de dîme le père l'a déposé, et le fils l'a trouvé; tandis qu'ici la même personne a disposé les 3 pigeons et retrouvé

1. Cf. ci-dessus, tr. *Soucca*, II, 8, pp. 18-19; J., tr. *Yebamôth*, XIII, 8 (f. 13d).
2. En autorisant le cas où sur 3 pigeons préparés on en trouve 2. 3. Cf. J., tr. *Maasser schéni*, IV, 10 (t. III, p. 244). 4. Ibid., 12 (p. 243).

seulement deux (et il n'y a pas à supposer une modification). R. Aba b. Cohen dit en présence de R. Yossa au nom de R. Aḥa : R. Aba b. Zabda a enseigné au sujet de la 2e dime d'adopter l'avis de Rabbi (l'interlocuteur anonyme de la dite Mischnâ, admettant pour telle le reste trouvé, tandis qu'ici les pigeons ont pu s'envoler). — Quant à l'interdit des pigeons hors du nid, il existe seulement, dit R. Judan, au cas où il y a deux nids, non s'il n'y en a qu'un. Mais n'est-il pas dit textuellement que s'ils sont seuls, ils sont permis? (A quoi sert la remarque de R. Judan)? C'est que, dit R. Yossé b. Aboun, par le texte de la Mischnâ on sait seulement que c'est permis s'il n'y a qu'un ou deux pigeons préparés, ou si ce nid était seulement composé de pigeons noirs (R. Judan ajoute donc la dispense d'un signe indicateur).—[1].

6 (5). Schammaï interdit de prendre le billot pour couper de la viande dessus ; Hillel le permet. Schammaï défend de mettre la peau sous les pas des gens pour faire marcher dessus (commenc. de tannerie), et même de la soulever s'il n'y reste pas un peu de chair ; Hillel le permet. Schammaï défend d'enlever les volets de la devanture en un jour de fête ; Hillel permet même de les remettre.

La prise du billot (permise par Hillel) est défendue s'il ne s'agit pas de couper de la viande. [2] — Quant à la peau, tous s'accordent à dire qu'il est défendu de la gratter. Dans quelles conditions est-il dit que sur la peau il devra être resté un peu de chair? Si celle-ci est adhérente à la peau, il va sans dire qu'on peut la transporter comme le corps ; si c'est de la chair détachée, posée sur la peau, c'est conforme à ce qu'a dit R. Jacob b. Aḥa, ou Ḥinena de Carthagène au nom de R. Oschia [3] : lorsqu'il y a de l'argent dans un double sac, δισάκκον, que l'on ne veut pas laisser perdre le samedi, on met au-dessus du sac une miche de pain, et l'on peut ensuite emporter le tout (l'un faisant passer le reste)? Ainsi, une grande marmite dite *Antikhi* [4] étant tombée un samedi sur R. Jérémie, les hommes se consultèrent sur ce qu'il y avait à faire, et ils finirent par enlever cette marmite (malgré l'interdit de transporter un objet aussi lourd)? C'est pour ne pas blesser R. Jérémie que l'on agit ainsi, sans admettre pour cela que l'avis de R. Oschia sert de règle. Tous deux (Schammaï comme Hillel) s'accordent à dire qu'il est interdit de saler la peau (acte équivalent au tannage); mais on a enseigné qu'il est permis, sur cette peau, de saler de la viande dans la mesure usitée pour un rôti. Les compagnons d'étude disent au nom de Rabbi : il est permis de saler une grande quantité, bien que l'on en mangera seulement une petite part (et que la peau en tirera profit). Aussi R. Aḥa dit au nom de Rab qu'agissant par ruse (dans l'intérêt de la peau), on salera une part de viande d'un côté, puis autant d'un autre côté, de façon à répandre successivement un peu de sel partout.

1. Suit un passage reproduit du tr. *Sabbat*, XII, 1, traduit t. IV, p. 139. 2. Suit un passage déjà traduit, ibid., XVII, 2, t. IV, p. 170. 3. Ibid., XVI, 3 (p. 163). 4. Ibid., p. 44, et n.

7. L'école de Schammaï défend, le jour de fête, de porter de l'intérieur, sur la voie publique un enfant ou un *loulab* (à la fête des tentes), ou le rouleau de la loi ; celle de Hillel le permet.

Il est donc défendu (selon Hillel) de porter au dehors une grande personne. R. Samuel, fils de R. Yossé b. R. Aboun dit : c'est même permis pour une grande personne ; et la Mischnâ parle d'un enfant, pour faire ressortir davantage la sévérité des Schammaïtes, qui l'interdisent même pour ce dernier. Samuel se laissait porter d'un côté de la rue à l'autre. C'est peut-être là une exception, dit R. Zeira devant R. Yossé, s'il était faible (ἄσθενος). Non, fut-il répliqué, il était très bien portant, plus fort que nous tous. On a enseigné que R. Ismaël b. Rabbi dit : les pierres où nous étions assis pendant notre jeunesse nous font parfois la guerre (douleurs rhumatismales) en notre vieillesse (il faut, dès la jeunesse, se prémunir). Aussi, R. Yossa recommandait aux compagnons d'études de ne pas s'asseoir sur le banc de pierre[1], au dehors de l'école d'Oula, où l'on peut se refroidir. C'est aussi la recommandation que faisait Rab à ses disciples sur la planche (tabula) extérieure de l'école d'Assé. R. Abahou, se rendant aux bains publics (δημοσιαί) de Tibériade, s'appuyait sur ses 2 Goths (servants) ; et comme ils ployaient sous le faix, il les redressait chaque fois : s'il en est ainsi, lui dirent-ils, que tu es si fort, pourquoi t'appuies-tu sur nous? C'est que, répondit-il, je conserve[2] mes forces pour la vieillesse (je ne les dissipe pas en ma jeunesse). R. Houna, perclus, ne pouvait pas, aux jours de fête, se rendre à la réunion d'études ; R. Qetina observa alors qu'un enseignement permet, en ce cas, de transporter les gens qui ne peuvent pas marcher. R. Houna enseigna que le chef de la captivité peut seul, ce jour, se faire transporter en fauteuil. Mais, objecta R. Ḥisda, n'est-il pas dit[3] que nul ne pourra se faire transporter, ni homme, ni femme? Quoi, s'écria-t-on, même un disciple instruit ne se tromperait pas à ce sujet, et R. Houna se tromperait ! (C'est qu'un motif particulier l'a guidé en émettant son avis, et qu'il s'agit d'un malade). R. Jérémie conseilla à Bar-Garenti, médecin, de se faire porter dans des draps pour aller visiter ses malades le samedi (sans fatigue). Mesa, de l'école de R. Jossé b. Lévi, se faisait de même porter dans des draps pour se rendre à la salle d'études exposer le sujet d'enseignement public le samedi. R. Zériqan dit à R. Zeira : lorsque tu te rendras au midi, tu t'informeras si cette façon de transporter est autorisée.. En y allant, R. Zeira consulta R. Simon, qui lui répondit au nom de R. Josué b. Lévi : c'est non-seulement permis lorsqu'il est certain qu'il y a utilité pour le public à ce que le maître soit présent, mais même en cas de doute sur cette utilité. Un jour, R. Eliézer, R. Aba Maré et R. Matnia professèrent aussi qu'il est permis

1. J. Lévy fait dériver l'araméen מסטובייתא de στιβάς, *lit.* On songe volontiers à l'égyptien *mastaba* « champ de repos funèbre ». V. ma note « les tombes juives » dans *Gazette archéologique*, an VII, 1881-82, p. 79. 2. Ehrmann, *Aus Palästina u. Babylon*, ch. VI, § 164, pp. 175 et 275, traduit ce mot au passé : sens peu probable. 3. Tossefta à ce tr., ch. 3.

le samedi d'apporter des mets au gouverneur Ursicinus[1], car peut-être l'ensemble des habitants aura besoin de recourir à lui. On a enseigné : il n'est pas permis de sortir avec une clef ; Hillel le permet. Toutefois, dit R. Oschia b. R. Isaac, c'est permis seulement pour la clef qui garde les comestibles, non pour celle d'autres objets. Mais R. Abahou n'était-il pas assis à enseigner en ayant en mains la clef du porte-manteau[2]? C'est qu'il y avait aussi là du poivre (considéré comme comestible).

8 (6). Les Schammaïtes interdisent d'apporter au cohen le jour de fête la Ḥalla (parcelle sacerdotale de pâte), ou les portions d'offrandes qui lui reviennent sur les animaux (Deut. XVIII, 3), soit que ces prélèvements datent de la veille, soit du même jour ; Hillel le permet. Les Schammaïtes fondent leur avis sur la comparaison à établir entre ces dons afférant au cohen et l'oblation sacerdotale ; or, comme il n'est pas permis de transporter cette dernière en ce jour, ce ne sera pas permis non plus pour les autres revenus. Il n'en est pas ainsi, répliquent les Hillélites : c'est interdit pour l'oblation, parce que le cohen ne l'a pas acquise en ce jour (cette redevance sur le blé étant due le jour où on l'amoncelle), tandis qu'il acquiert dûment les donations précitées sur la pâte et la chair.

On a enseigné[3] : selon R. Juda, les Schammaïtes et les Hillélites s'accordent à permettre d'apporter au cohen les prélèvements faits au jour de fête (dans les dites conditions), ainsi que celles de la veille avec celles du jour ; il n'y a discussion qu'à l'égard de l'oblation qui serait présentée en ce jour : Schammaï le défend ; Hillel le permet. Or, ne peut-on pas objecter à ce dernier, déclarant que « le cohen n'acquiert pas l'oblation en ce jour », qu'une telle acquisition a lieu parfois lorsque la veille on a conditionné[4] que l'on aura une part à mettre de côté sur la consommation faite le samedi ? C'est vrai, et l'interdit en ce cas a lieu par extension de l'oblation prélevée un jour ordinaire ; aussi, en permettant l'apport de la Ḥalla, il s'agit seulement de celle qui provient d'une pâte pétrie en ce jour de fête. — [5].

9 (7). Les Schammaïtes prescrivent de piler des épices dans un mortier de bois, et le gros sel dans un vase d'argile, ou dans la cuiller à pot ; les Hillélites permettent de piler les épices dans un mortier de pierre, et le sel dans un mortier de bois.

Au lieu d'autoriser l'action de piler, pourquoi ne pas prescrire de l'opérer la veille? C'est que, disent les compagnons au nom de R. Yoḥanan, les épices

1. Legat de Gallus. Frankel, *Mabo Jérus.*, 56a, l'explique par : interdit de porter un certain médecin Ursicinus dans une litière en forme de tonneau, πίθος. 2. Buxtorf traduit par *double boîte* (à bijoux), dérivé de δίπλωμα, sens peu admissible ici. 3. Tossefta à ce tr., ch. 1. 4. Tr. *Demaï*, ch. VII, 1 (t. II, p. 208). 5. Suit un passage déjà traduit tr. *Pesahim*, III, 3 (t. V, p. 39).

contracteraient un goût amer pendant l'attente de l'emploi; selon R. Zeira au nom de R. Yoḥanan, le goût s'évaporerait. Samuel, pour changer un peu l'opération, pilait sur les côtés du mortier; Rab au contraire autorisait l'emploi habituel pour tout objet à piler. R. Houna, R. Jérémie ou R. Imi, au nom de R. Yoḥanan, permettent de piler comme d'ordinaire l'ognon, l'ail et la moutarde. R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan : la confection d'un liniment épicé (ἡλίοστον) est interdite le sabbat, parce qu'il faut pour cela écraser des arômes; c'est donc permis au jour de fête; mais R. Ḥiskia au nom de R. Jérémie l'interdit aussi en ce jour, en raison de la même opération. Isaac de Yahaba demanda à R. Yoḥanan s'il est permis de fabriquer[1] du vin épicé (conditum) le jour de fête? C'est permis, dit-il; donne-m'en, et je le boirai. R. Abahou au nom de R. Josué b. Lévi le permit aussi. Mais, demanda R. Zeira en présence de R. Abahou, pour bien agir ne convient-il pas d'opérer ce mélange la veille? Certes, répondit-il. Mais alors R. Abahou se contredit lui-même, puisqu'il a dit d'abord que c'est permis en principe, et ensuite il recommande de le faire la veille? Le premier avis exprimé par R. Abahou est le vrai; seulement, comme il savait que R. Zeira et d'autres sages sont d'un avis plus sévère, il l'a adopté. Selon une autre explication, R. Abahou répondit à son interlocuteur (en termes positifs, non interrogatifs), pour que le mélange ait toute sa saveur, il ne faut pas le préparer la veille. R. Zeira demande à Qala le méridional, serviteur de Juda Naci[2], si chez son maître on opérait le jour de fête les mélanges nécessaires à la fabrication du vin épicé. Oui, dit-il, et l'on y écrase de même toutes les plantes aromatiques. R. Isaac, ou R. Eleazar au nom de R. Imi, père de R. Abdoma de Cippori, dit que la discussion dans la Mischnâ (au sujet du gros sel à piler) a lieu pour le sel à mettre sur la viande rôtie; mais tous le permettent pour un mets à cuire dans une marmite (besoin immédiat). R. Naḥoum ou R. Samuel b. Aba demanda : on sait qu'il est défendu d'étendre beaucoup de nouilles (ἴτριον) à sécher, et il est permis d'en mettre dans un mets en cuisson (emploi immédiat); mais quelle est la règle pour les petites quantités étalées tour à tour? (question non résolue).

10 (8). Quant à trier des céréales, il est permis, selon les Schammaïtes, de tirer du déchet ce que l'on mange peu à peu; Hillel permet même de trier comme d'ordinaire, en mettant les grains dans une étoffe sur ses genoux, ou dans un panier tressé, κανοῦν, ou dans une écuelle, sans les étaler toutefois sur une tablette, ni sur un tamis, ni sur un van. Selon R. Gamaliel, il est même permis de les faire passer à l'eau et d'en tirer les déchets. — [3].

11 (9). Les Schammaïtes prescrivent de n'envoyer à son voisin en don

1. Cf. J., tr. *Sabbat*, 1 (t. IV, p. 108). 2. V. Grætz, t. IV (2e éd.), p. 482.
3. Toute la *Guemara* de ce § est déjà traduite au tr. *Sabbat*, VII, 2, t. IV, pp. 98-100.

au jour de fête que des mets à manger de suite ; les Hillélites permettent aussi l'envoi d'animaux domestiques ou sauvages, ou d'oiseaux, soit vivants, soit égorgés. On peut envoyer de même du vin, de l'huile, de la farine, mais non du blé en grains (non serviable) ; R. Simon autorise même ce dernier.

Contre l'avis des Schammaïtes, on fit cette objection : se peut-il que l'on permette de donner une grande cuisse (un quartier entier de gros bétail) et que l'on défende le don d'un petit agneau ? Il faut croire, dit R. Judan, que l'interdit s'applique à ce que l'on chargerait sur l'épaule (acte semblable à celui des jours non fériés), mais il est permis de tirer un animal qui marche ; et cette distinction est justifiée en ce que dans ce dernier cas on semble mener l'animal à l'abreuvoir. R. Oschia le grand demanda à R. Judan Naci s'il avait entendu dire par son père qu'il soit permis de transporter une poule. Ce n'est pas douteux, répondit R. Judan, si elle est destinée à être égorgée en ce jour, on peut la déplacer ; au cas contraire, c'est interdit. Mais, fut-il objecté, est-ce que toute volaille n'a pas cette destination ? C'est pourquoi, en effet, même sans destination, il est permis de la transporter. R. Judan lui énonça cette permission à voix basse. Pourquoi dissimules-tu ta réponse ? Je te la transmets, répondit-il [1], comme on me l'a apprise (pour ne pas la divulguer). On a enseigné [2] : R. Simon permet d'envoyer des céréales en grains, parce que le froment peut servir tel quel à être mangé grillé ; les fèves sont un mets lydien, et l'orge est mangée en nature par les animaux. C'est aussi ce que l'on a appris au nom de R. Simon : il déduit de l'expression *ce qui pourra être consommé par toute âme* (Exode, XII, 17) qu'il faut aussi y englober la nourriture des animaux [3]. Cet avis de R. Simon est conforme à celui de R. Akiba son maître, qui tire la même déduction du verset précité.

12 (11). On peut envoyer des vêtements, cousus ou non, même si ce n'est pas pour les besoins de la fête, mais non une sandale couverte de clous, ni un soulier non cousu (ne pouvant pas servir). R. Juda interdit aussi un soulier en cuir clair, parce qu'il exige encore l'intervention d'un ouvrier pour le noircir. En thèse générale, on peut envoyer le jour de fête tout objet dont on peut se servir de suite.

Il faut compléter ce que la Mischnâ dit à l'égard des souliers clairs, en ajoutant que pour employer un tel soulier il est à parfaire par une main-d'œuvre (sans exiger précisément celle d'un ouvrier). La Mischnâ (qui interdit un soulier non cousu) est conforme à l'avis de R. Eliézer, puisqu'il est dit ailleurs [4] : le soulier encore placé sur la forme n'est pas susceptible d'impureté (n'étant pas encore achevé) ; les autres sages lui accordent cette faculté. Non, fut-il répliqué, la présente Mischnâ est conforme aussi à l'avis des autres sages : ils

1. Rabba à Genèse, ch. 3. 2. Tossefta à ce tr., ch. 1, fin. 3. V. ci-après, IV, 1; *Mekhilta*, sect. *Bô*, ch. 9. 4. Tr. *Kélim*, XXVII, 4.

déclarent un tel soulier capable de devenir impur, parce qu'il suffirait de l'enlever de la forme pour l'utiliser, tandis qu'en opérant ainsi un jour de fête, ce serait approprier un ustensile à son usage (travail interdit) ; voilà pourquoi ils défendraient aussi de l'envoyer ce jour. On a enseigné en effet [1] : au jour de fête, on ne doit pas enlever un soulier de la forme, mais c'est permis aux jours de demi-fête (intermédiaires). Est-il permis de coaguler du lait le jour de fête? Non, car s'il est vrai que les travaux pour la consommation sont permis, il pourrait arriver, pour la fabrication du fromage, que l'on en ferait une grande quantité devant servir en semaine ordinaire (ce qui est interdit). — [2].

CHAPITRE II

1. Si un jour de fête se trouve être un vendredi, on ne devra pas ce jour commencer à cuire pour le samedi seul; mais en cuisant pour le jour de fête, on peut en laisser pour le lendemain. En outre, la veille de la fête on aura eu soin d'avoir préparé un mets spécial à réserver pour le samedi. Les Schammaïtes prescrivent de préparer en ce cas deux mets; les Hillélites se contentent d'un seul. Toutefois, les premiers reconnaissent qu'un poisson cuit et un œuf constituent deux mets. Si par mégarde on a mangé ce mets anticipé, ou s'il a été perdu avant que la cuisson pour le samedi soit faite, on ne pourra plus cuire spécialement pour ce jour; mais si peu qu'il en reste, il suffit de se baser sur ce reste pour cuire en vue du samedi.

Il est écrit (Exode, XVI, 23) : *faites cuire ce que vous avez à cuire, et faites bouillir ce qui est à bouillir*. R. Eliézer en conclut que l'on pourra cuire le jour de fête pour le lendemain, en se fondant sur ce qui a été cuit d'avance, et bouillir de même d'après ce qui est déjà bouilli (il faut chacune des 2 opérations); R. Josué permet les 2 actions, n'y eut-il qu'un mets bouilli. R. Eliézer fonde son avis sur chaque partie du verset précité; R. Josué au contraire réduit les 2 parties du verset à un même sens [3]. R. Eliézer dit à propos de ce verset : ce texte est justifié s'il est admis que le repos sabbatique a été prescrit à Mara (on conçoit alors que ce précepte soit rappelé plus tard, à la chute de la manne céleste) ; mais s'il a été prescrit à Alous, on ne comprend pas qu'au moment d'être campé à cet endroit il y ait lieu de rappeler le précepte proclamé au même lieu. — Si c'est une défense légale de cuire au jour de fête des mets pour le samedi, comment se peut-il qu'une préparation anticipée de cuisson (une mesure rabbinique) y remédie? En effet, dit R Abahou, la règle stricte permet de cuire et de bouillir le jour de fête pour le samedi [4]; seulement les rabbins y ont mis des restrictions, pour que l'on ne soit

1. Cf. B., tr. *Sabbat*, 141b. 2. Suit un passage traduit au tr. *Sabbat*, VI, 1, t. IV, p. 66. 3. Texte complété par Brüll, *Jahrbücher*, I, 227, d'après *Ha-Makhria'*, n° 2. V. *Mekhilta* à ce *v.*; B., tr. *Synhédrin*, 56b. 4. B., tr. *Pesahim*, 46b.

pas entraîné à préparer des mets en ce jour pour les jours non fériés. Mais, fut-il objecté, puisqu'il est permis de dresser les lits le jour de fête pour le samedi [1], pourquoi ne serait-il pas permis en ce jour de cuire et de bouillir pour le samedi ? La différence est grande, dit R. Ila ; il est permis de dresser les lits pour ce jour, parce qu'il est aussi permis de les dresser la nuit du sabbat (le vendredi soir) pour le samedi, tandis qu'à ce même moment il ne serait plus permis de cuire ou de bouillir.

En autorisant de cuire beaucoup au jour de fête afin de manger le reste le samedi, il ne faut toutefois pas agir de ruse de façon à cuire une telle quantité qu'il en reste pour la semaine, dit R. Qahana, fils de R. Ḥiya b. Aba. Notre Mischna est conforme à l'avis de R. Simon b. Eliézer, puisqu'il a été enseigné [2] : on ne préparera rien au jour de fête pour servir après la fête. Il a été enseigné qu'il est permis à une femme de cuire une marmite pleine de mets, bien qu'elle n'ait besoin de suite qu'un morceau, ou chauffer une cruche d'eau entière, bien qu'elle boira seulement un verre, tandis que, pour la cuisson du pain, il est défendu d'en mettre au four au delà du strict nécessaire ; selon R. Simon b. Eliézer au contraire, il est permis de remplir tout le four avec du pain, car celui-ci en profite et cuit d'autant mieux lorsque l'espace est rempli et la chaleur concentrée. R. Houna a exposé l'enseignement selon ce dernier, et c'est aussi l'avis professé par R. Yoḥanan aux gens de Tibériade. Toutefois, il enseigna seulement cet avis en théorie, non en pratique. Selon une autre version, il l'enseigna même au point de vue pratique. Ils allèrent donc lui demander de plus amples explications, et il leur dit qu'il s'agit de la théorie ; lorsqu'ensuite il reprit l'explication de ce cas selon l'avis de R. Simon b. Eliézer, les auditeurs ne savaient plus si décidément il l'adoptait en théorie seulement, ou même au point de vue pratique. Enfin R. Aba b. Zabdi dit que R. Abahou professe l'avis de R. Simon b. Eliézer.

R. Ḥiya dit au nom de R. Yoḥanan : en préparant pendant la fête le mets destiné au samedi (servant de base à une plus grande cuisson), on exprimera la condition d'en profiter soi-même et toute autre personne qui aura omis cette formalité. Si donc un maître de maison l'a oubliée et d'autres l'ont accomplie, ils pourront lui préparer en ce jour des mets pour le samedi chez lui, de ses propres aliments. Toutefois, dit R. Zeriqan au nom de R. Zeira, il devra les mettre en possession de ses biens ; sans quoi, ils opéreraient exclusivement à l'aide de son bien, ce qui est inadmissible en cas d'omission de mets anticipé. S'il n'a pas accompli cette formalité, ni d'autres, il devra se contenter, dit R. Isaac, de frire un poisson le samedi (à peine un mets) ; R. Houna ajoute l'autorisation de chauffer en ce jour l'eau dont il aurait besoin le lendemain samedi ; enfin Samuel permet aussi d'allumer la lumière en ce jour férié pour le vendredi soir. On a enseigné [3] : selon R. Ḥiya, il est permis en ce cas de remplir un tonneau d'eau et d'allumer la lumière. Il arriva qu'un homme

1. Tr. *Sabbat*, XV, 3. 2. J., tr. *Halla*, I, 8 (t. III, p. 278). 3. Tossefta à ce tr., ch. 2.

ayant voué son fils à l'étude doutait s'il pouvait lui permettre de remplir des tonneaux et d'allumer des lumières ; il fit part de ses doutes à R. Yossé b. Ḥalafta, qui le permit [1]. Comme R. Ḥiya le grand rentrait un jour chez lui, ses gens lui dirent avoir oublié cette formalité. Reste-t-il des lentilles cuites de la veille, demanda-t-il ? Sur leur réponse affirmative, il déclara que cela suffit comme point de départ. Ceci prouve-t-il qu'un seul mets suffit pour ladite formalité ? Non, car on y avait mêlé des lupins. Est-ce à dire que la quantité pourra au besoin être inférieure à celle d'une olive? Non, car on avait ajouté au renseignement sur le mets, qu'il avait une mesure suffisante. On ne saurait non plus écarter la nécessité, si l'on cuit ce mets conventionnel en l'un des 2 jours de fête douteux, d'établir la condition à formuler en ce cas [2]; car, R. Ḥisda dit avoir appris que R. Ḥiya avait formulé cette condition.

On a enseigné (contrairement à l'énoncé de la Mischnâ): R. Simon b. Eleazar dit que les schammaïtes reconnaissent comme Hillel qu'il faut 2 mets; il n'y a de discussion que lorsque, sur le poisson cuit, il y a de l'œuf: selon les premiers, c'est considéré comme un seul mets ; les autres le considèrent comme deux. Toutefois, tous reconnaissent que si l'on a émietté un œuf dur (cuit à part) sur une salaison, ou si l'on a coupé certains ognons (porrus capitatus) sous ce poisson, ou si l'on a cuit 2 sortes diverses dans une même marmite, ce sont 2 mets. Cet enseignement sert de règle. Rab déclare que, selon lui, le mets préparé ne devra pas être moins grand qu'une olive. N'est-ce pas en opposition avec ce que R. Yoḥanan a professé plus haut qu'en accomplissant ladite formalité du mets anticipé, on devra convenir qu'il serve à mainte autre personne (bien qu'il n'en reviendra à chacun qu'une parcelle) ? En effet, un enseignement confirme l'avis de R. Yoḥanan, en disant que cette préparation, soit en principe, soit à la fin, pourra n'avoir pas de mesure. — Au jour de fête survenant un vendredi, on ne devra établir l'*eroub* (association symbolique), ni pour la jonction des cours, ni pour reculer les limites sabbatiques, selon l'avis de R. Méir ; les autres sages permettent l'*eroub* des cours, non celui des limites. Celui des cours est permis, parce qu'il confirme seulement un transport déjà autorisé en ce jour ; mais celui des limites est défendu, parce qu'un tel déplacement est aussi bien interdit le jour de fête que le samedi. Selon une autre version, il faut renverser l'énoncé des avis, attribuer à R. Meir ce qu'ont dit les sages, et réciproquement. Dès lors, dit R. Eleazar, puisque l'ordre a été confondu, nous devons avoir égard au plus sévère. R. Jérémie dit au nom de R. Zeira : pour bien agir, il faut établir l'*eroub* en tout (soit des mets, soit des cours, soit des limites) dès la veille. Toutefois, dit R. Judan, ladite distinction subsiste seulement pour celui qui n'a pas posé d'avance l'*eroub* des mets (cuisson anticipée) ; mais à

1. J., tr. *Biccourim*, III, 6 (t. III, p. 390); B., tr. *Nedarim*, 38b. 2. Si le 1er jour on se souvient avoir oublié de préparer un mets conventionnel, on le prépare en raisonnant ainsi : ou c'est un jour non férié, et il est encore temps de le préparer ; ou c'est fête, non le lendemain, et l'on n'en aura pas besoin.

celui qni a rempli cette formalité, il est loisible de poser les divers *eroub* même au jour de fête. Quoi, s'écria R. Yossa b. R. Aboun, est-ce que l'*eroub* des mets influe sur la jonction des cours ? (R. Yossa n'est donc pas de ce dernier avis).

2. Si le jour de fête se trouve être un dimanche, on devra accomplir avant le samedi les purifications légales en usage pour la fête, disent les Schammaïtes ; les Hillelites prescrivent de purifier les ustensiles avant le samedi, mais les hommes peuvent prendre le bain en ce jour.

— [1] Toutes les personnes qui ont le devoir de prendre un bain légal (à la fin d'une impureté) le prendront régulièrement, même le jour du jeûne du 9 Ab, ou du grand pardon. R. Ḥanania, le chef des cohanim, dit : cependant, le souvenir de la destruction du Temple juif (au 9 Ab) est assez grave pour faire ajourner un bain aux cohanim ; et R. Levi a professé en public le même avis. — « L'homme peut se baigner le samedi », comme il lui arrive aussi en ce jour de se tremper le corps à l'eau pour se rafraichir.

3. Tous deux (Schammaï et Hillel) s'accordent à reconnaître que, pour purifier de l'eau claire devenue impure, on peut la mettre en contact avec de l'eau courante (bourbeuse) le jour de fête, à l'aide d'un vase de pierre non susceptible de propagation impure ; mais il est défendu d'y employer tout autre vase, que l'on baignerait ainsi du même coup. Il est permis de baigner des ustensiles qu'il s'agit seulement de changer de place, ou s'il s'agit de changer de compagnie (pour s'attabler le soir de Pâques).

Cette Mischna est opposée à l'avis de Rabbi exprimé dans cet enseignement : il n'est pas permis le jour de fête de baigner un ustensile en raison de l'eau impure qu'il contient (et que l'on voudrait ainsi purifier par le contact avec une autre eau pure), ni même mettre une telle eau en contact avec de l'eau pure le samedi au moyen d'un vase en pierre (impropre à transmettre l'impureté), selon l'avis de Rabbi ; les autres sages autorisent la 1re action le jour de fête, et la seconde le samedi, car il s'agit là d'un ustensile de pierre (échappant à l'impureté), non de bois (susceptible de contagion impure). — La Mischnâ autorise le bain pour un changement de place : si p. ex. on a d'abord purifié ce qui est nécessaire au pressoir et qu'ensuite on veut y pétrir la pâte (d'où il faudra prélever la part sacerdotale), un nouveau bain est exigible en raison du degré supérieur de gravité. De même, si après s'être proposé de manger l'agneau pascal avec telle compagnie de gens, on veut changer, il faut au préalable un nouveau bain.

4. Les Schammaïtes disent : en offrant des sacrifices pacifiques le jour de fête, on ne devra pas faire l'imposition, et l'on ne devra même pas offrir des holocaustes de particuliers ; les Hillelites permettent de faire ces offrandes ainsi que l'imposition.

1. En tête est un passage déjà traduit tr. *Troumôth*, II, 3 (t. III, p. 24).

Les Schammaïtes interdisent l'imposition le jour de fête, parce qu'ils autorisent une imposition irrégulière[1], que l'égorgement ne suit pas aussitôt ; les Hillélites n'autorisent pas une telle imposition, et ils la permettent par conséquent le jour de fête. On l'appelle irrégulière si elle a eu lieu la veille. Tous reconnaissent, dit R. Zeira, que si l'on a fait la veille l'imposition pour un sacrifice expiatoire offert par un homme guéri de la lèpre, le devoir n'est pas considéré comme rempli ; et si pour les sacrifices pacifiques de vœu on a fait l'imposition la veille, elle est valable. La discussion porte seule sur les sacrifices pacifiques de fête : les Schammaïtes les considèrent à l'égal de ceux d'un vœu (comportant la faculté d'imposition anticipée) ; les Hillélites au contraire les comparent au sacrifice d'expiation[2] du lépreux (exigeant l'imposition immédiate). R. Yossa dit : l'avis précédent, de ne pas admettre pour valable le sacrifice pacifique du lépreux dont l'imposition a eu lieu la veille, est vrai pour celui qui est présenté en son temps (au 8e jour) ; mais une fois ce moment passé, ce sacrifice devient l'égal des sacrifices pacifiques de vœu. Il doit en être forcément ainsi, dit Hillel à Schammaï ; car si le samedi, où il est interdit aux simples israëlites d'offrir des sacrifices, il est permis aux cohanim de les offrir pour le culte ; à plus forte raison cette dernière sorte est autorisée aux simples jours de fête, où il est permis aux simples israëlites de se livrer aux travaux nécessaires pour la consommation. Ceci ne prouve rien, réplique Schammaï, comme le démontrent les offrandes volontaires et vœux, qu'il est interdit de sacrifier (de votre aveu) même aux simples jours de fête. Distinguons, observa Hillel, en ce que les sacrifices pour vœux et offrandes n'ont pas d'époque déterminée, tandis que le sacrifice de fête a une époque déterminée, dépendant de la fête. Non, dit Schammaï, ce dernier même n'est pas bien précis, puisqu'en cas d'omission le 1er jour, on l'offrira au 2e ou 3e. Toutefois, observe Hillel, il y a fixité en ce qu'à défaut de présentation pendant toute la durée de la fête (si elle est p. ex. de 7 jours), on ne pourra plus l'offrir. De même Schammaï défend d'offrir l'holocauste du particulier, d'après ce qui est dit (Exode, XII, 16) : *Seulement, ce qui sert à manger à toute personne, ceci seul pourra être fait pour vous* (non l'holocauste). Précisément, réplique Hillel, nous tirons une preuve de la dernière expression de ce verset : *pour vous*, on ne sacrifiera pas, mais à l'Éternel. Selon Aba Saül, les Hillélites formulent leur raisonnement d'une autre façon et disent : si le samedi où ton four est fermé, celui de ton maître reste ouvert (la combustion étant loisible au temple pour le culte) ; à plus forte raison doit-il rester ouvert lorsque ton four est aussi ouvert (aux jours de fête) ; ou bien encore, il n'est pas convenable que ta table soit pleine et celle de ton maître reste vide. R. Yossé b. R. Abouin raconte que R. Simon b. Lakisch passant devant la salle d'études entendit lire ce verset (I, Chron. XXIX, 21) : *Ils sacrifièrent à l'éternel des victimes et firent consumer des holocaustes à Dieu au lendemain du jour*, et il dit : celui qui

1. J., tr. *Haghiga*, II, 3 (f. 78a). 2. J., tr. *Nazir*, VIII, 2 (f. 57a).

lit ce verset en le coupant au milieu, faisant attribuer *au lendemain* l'apport de l'holocauste, suit l'avis des Schammaïtes ; celui qui lit ce verset entier dans un seul sens adopte l'avis des Hillélites. On comprend, en scindant le verset en 2 parts, que l'on trouve ainsi indiquée l'obligation de reléguer au lendemain les holocaustes ; mais puisqu'après ces mots il est question de milliers de sacrifices pacifiques offerts pour la plupart des Israélites, est-ce à dire qu'il faut aussi les reléguer au lendemain, ce que Schammaï ne prescrit pas ? C'est que, dit R. Yossé b. R. Aboun, au dernier jour de la fête des tentes, David étant mort [1], tout Israël se trouva en deuil, et l'on dut par exception ajourner les offrandes pacifiques au lendemain.

Hillel, l'ancien, offrit un jour de fête un holocauste au parvis du Temple et y fit l'imposition des mains [2]. Mais les Schammaïtes se liguèrent contre lui (étant d'avis que l'imposition ne doit pas être exercée par un laïque pendant un jour de fête). Il se mit alors à jouer avec la queue de l'animal (cachant le sexe) et dit à ses adversaires : « Voyez, c'est une femelle (inapte à l'holocauste), et j'offre un simple sacrifice pacifique », ayant recours à cette voie évasive (pour ne pas entrer en discussion), et on le laissa. Quelque temps après, les Schammaïtes ayant le dessus, ils cherchèrent à prendre une décision conforme à leur opinion ; mais Baba, fils de Bouta, un des disciples de Schammaï, était là et savait que la pratique était établie selon l'école de Hillel. Rendu au parvis, Baba le trouva désert : que les maisons, s'écria-t-il, de ceux qui ont transformé le Temple de notre Dieu en un désert, soient désertes à leur tour. Aussitôt il fit venir 3000 têtes de menu bétail de 1re race [3] ; et, après avoir vérifié qu'elles étaient sans défaut, il les plaça sur la montagne du Temple et prononça ces mots : Ecoutez-moi, mes frères, maison d'Israël, quiconque veut offrir des holocaustes, pourra l'exécuter en faisant l'imposition ; quiconque veut offrir des sacrifices pacifiques agira de même en imposant les mains. La décision fut donc prise définitivement dans le sens des Hillélites, et personne ne s'y opposa. Ceci prouve, dit R. Isaac b. Eliézer, que lorsque l'excroissance d'un arbre est encore jeune, c'est le moment de l'arracher ; si on la laisse se développer, elle prendra de la consistance (et sera difficile à enlever) ; ou le charbon qui ne brûle pas à temps ne brûlera jamais [4]. Il est arrivé aussi à un disciple de Hillel d'apporter son holocauste au parvis du temple un jour de fête et de lui imposer les mains ; un disciple de Schammaï qui le vit lui demanda s'il voulait réellement imposer les mains (à l'opposé de Schammaï) Tu devrais te taire, lui dit le Hillélite, et l'ayant apostrophé durement, il quitta la place (l'avis de Hillel l'ayant désormais emporté).

5. Les Schammaïtes interdisent de chauffer de l'eau ce jour pour baigner les pieds, à moins qu'elle puisse servir aussi à boire ; les Hillé-

1. Rabba sur Ruth, ch. 3. 2. Passage traduit par M. Derenbourg, *Essai*, etc., p. 184 et n. 3. Allusion à Isaïe, LX, 7. 4. C'est comme s'il ne brûlait pas. V. J., tr. *Maasser schéni*, V, 7 (t. III, p. 254). Donc, l'acte de B. Bouta était opportun.

lites le permettent (toujours). Il est permis d'allumer un feu pour se chauffer auprès.

Il y a deux façons d'expliquer la Mischnâ : selon l'avis de Schammaï, pour être autorisé à chauffer de l'eau en vue du bain, il faut en boire réellement un peu, sauf à utiliser le reste en bain ; selon l'avis de Hillel, il suffit que cette eau soit apte à être bue. — L'autorisation d'allumer un foyer pour se chauffer est admise par tous, en ayant soin toutefois que la marmite soit tournée près du feu. On peut aussi expliquer ce dernier point de la Mischnâ, d'une autre façon, et supposer que la discussion entre Schammaï et Hillel se poursuit à ce sujet ; le 1er exige cette disposition de la marmite pour l'autoriser ; le 2e ne l'exige pas — [1].

6. En 3 points, R. Gamaliel [2] partage l'avis sévère de Schammaï : on ne doit pas le jour de fête enfouir des objets chauds pour les maintenir en cet état jusqu'au samedi, ni dresser en ce jour un chandelier composé de pièces, ni cuire de gros pains, mais des minces. R. Gamaliel ajoute que cela se faisait ainsi du temps de son père. Nous ne pouvons pas tenir compte de ce que faisait ton père, lui dit-on ; car il était très sévère pour lui-même et autorisait tout Israël à cuire de grosses miches de pain, ou des gâteaux.

Toutefois, dit Aba b. R. Houna, l'interdit de Schammaï est seulement applicable à celui qui n'a pas fixé d'avance d'*eroub* pour les mets (préparés d'avance) ; mais à celui qui a posé cet *eroub*, la conservation de l'eau chaude est permise. Pourquoi y a-t-il plus de sévérité au sujet de cette dernière que pour la cuisson des mets, permise en petite quantité le jour de fête ? C'est qu'au mets on a l'habitude de goûter en ce jour, non à l'eau entièrement mise de côté pour le lendemain. — L'interdit « de dresser un chandelier » est applicable à celui qui est composé de parties qui s'emboîtent, mais non à tout autre chandelier, sans pièces. Ainsi il arriva qu'en présence des élèves de R. Yossé, assis ensemble à l'étude, un tel chandelier tomba ; chacun s'enfuit aussitôt pour éviter de le relever (se conformant à l'avis de Schammaï). — « On ne cuira pas des gros pains, mais des minces » ; car celui qui aura la peine de recommencer souvent cuira seulement le strict nécessaire (ce qui n'aurait pas lieu pour le gros. Quant au dernier terme de la Mischna, dit R. Aḥa, il signifie : grosse pâte, comme dans cette expression (Deut. XXIX, 23) : *pourquoi cette colère si forte?* Selon les autres sages, il s'agit de beaux pains, comme dans ce verset (Genèse, XL, 16) : *j'avais sur la tête 3 paniers de pains blancs.*

7. Le même (R. Gamaliel) enseigna aussi 3 règles d'allègement : 1. il est permis de balayer entre les lits, 2. de poser de l'encens sur le charbon pour répandre une bonne odeur [3], 3. d'avoir le soir de Pâques un agneau

1. Suit un passage déjà traduit tr. *Sabbat*, III, 4 (t. IV, p. 46). 2. Quoique descendant d'Hillel. 3. Cf. tr. *Berakhôth*, VI, 6 (t. I, p. 121).

« armé » (de toutes ses parties) ; les autres sages interdisent ces 3 points.

Chez R. Gamaliel, on balayait entre les sophas. Maintes fois, dit R. Eliézer b. R. Çadoq, j'ai mangé chez R. Gamaliel, et l'on ne balayait pas entre les sophas (sur lesquels on est assis pour le repas), mais on étendait des draps à terre, et dès que les invités sortaient, on repliait ces draps, de façon à enlever toutes les miettes. Si l'on agit ainsi, fut-il observé, c'est permis aussi le samedi. Chez R. Gamaliel, on apportait l'encens à brûler dans des cylindres (tuyaux). Maintes fois, dit au contraire R. Eléazar b. R. Çadoq, il m'est arrivé de manger chez R. Gamaliel, et l'on n'y apportait pas l'encens de cette façon, mais dans des cassolettes perforées (et enfermées), contenant la fumée odorante depuis la veille de la fête ; et lorsque les invités étaient réunis, on ouvrait les cassolettes. S'il en est ainsi, dit-on, c'est permis aussi le samedi. — [1].

8. Il y a trois points permis par R. Eliézer b. Azaria et interdits par les autres sages [2] : le jour de fête, une vache peut sortir munie d'une longe de cuir entre les cornes (ce n'est pas un transport grave), on peut étriller les animaux domestiques, et moudre le poivre (frais) dans son moulin spécial. R. Juda défend de les étriller, parce qu'il peut arriver qu'on les écorche, mais on pourra les peigner ; les autres sages interdisent l'une et l'autre action.

— [3]. L'action d'étriller se fait avec un outil aux dents serrées et pouvant blesser ; mais on « peigne » avec un outil aux dents espacées, qui ne peut pas blesser. Les autres sages interdisent les 2 actes, de crainte qu'en peignant l'animal, on lui arrache des poils. — Chez R. Gamaliel [4], on faisait moudre le poivre dans son moulin spécial. Un jour, dit R. Éléazar b. R. Çadoq, mon père mangea chez R. Gamaliel, et on lui apporta de la sauce au vin (οἰνόγαρον), où il y avait du poivre pilé fraîchement. Dès qu'il en sentit le goût, il s'en abstint. Ne crains rien, lui dit R. Gamaliel, il a été pilé avant la fête. Mais R. Çadoq ne pouvait-il pas agir comme s'il mangeait de ce mets involontairement (sans exposer son hôte à la confusion d'un oubli religieux) ? C'était précisément pour ne pas permettre un tel travail par l'autorité de R. Gamaliel (s'il était interdit ; c'était donc pour l'honorer).

9. Le moulin au poivre est susceptible d'impureté sous 3 rapports : comme récépient, par le fond, comme vase de métal (la partie qui moud), et comme tamis (par où le poivre passe).

La partie inférieure est le récipient ; celle du haut est en métal, et l'intermédiaire est un tamis.

10. Une voiture d'enfant est susceptible d'impureté par compression

1. Suit un passage déjà traduit au tr. *Pesahim*, VII, 1 (t. V, p. 95). 2. V. tr. *Edouyôth*, III, 10. 3. En tête est un passage traduit tr. *Sabbat*, V, 4 (t. IV, pp. 63-4). 4. Tossefta à ce tr., ch. 2, et ci-dessus, I, 10.

(si un impur s'y est appuyé) ; on peut la prendre le samedi, mais non la traîner à terre en raison des vêtements qu'elle contient. R. Juda défend de traîner aucun ustensile, sauf une telle voiture, parce qu'elle comprime seulement le sol et ne relève pas de mottes de terre (seul acte interdit) — [1].

CHAPITRE III

1. Il n'est pas permis le jour de fête de pêcher des poissons d'un vivier, ni de leur donner à manger, mais il est permis de prendre un oiseau ou un animal sauvage dans un parc, ou de leur donner à manger. R. Simon b. Gamaliel dit que tous ces emplacements ne sont pas uniformes au point de vue légal ; voici la règle générale : lorsque pour prendre l'animal il faut encore le chasser (l'emplacement étant très étendu), c'est défendu ; au cas contraire, c'est permis. — [2].

2. Les animaux sauvages, ou les oiseaux, ou les poissons pris au filet préparé la veille du jour de fête, ne devront pas être touchés en ce jour, à moins qu'il soit notoire que la prise a été effectuée lorsqu'il faisait encore jour avant la fête. Il est arrivé qu'un païen ayant apporté des poissons à R. Gamaliel, celui-ci constata qu'à la rigueur on pourrait les manger, mais (en raison du doute) il s'en abstint. — [3].

3. On ne devra pas égorger en ce jour une bête blessée mortellement (exposée à mourir, sans pouvoir en tirer profit), à moins d'être certain que l'on pourra en manger encore la valeur d'une olive avant la nuit ; selon R. Akiba, il suffit pour cette autorisation d'avoir assez de temps pour qu'après l'avoir égorgée et apprêtée on puisse en manger l'équivalent d'une olive. Si on l'a égorgée au champ, on ne devra pas l'apporter entière sur une tige ou perche, mais l'emporter à bras par membres dépecés.

4. Si un premier-né d'animal est tombé dans un puits (et dont il est à craindre que la blessure produite par la chute soit mortelle), il faudra, selon R. Juda, qu'un homme expert descende et examine si le défaut survenu est dangereux ; en ce cas, il faut monter l'animal et l'égorger; au cas contraire, non. Selon R. Simon, si ce défaut n'est pas reconnu dès la veille de la fête, la bête est considérée comme non préparée (et, comme elle est hors de la pensée, on n'y peut plus toucher).

R. Aba dit au nom des rabbins [4] de là bas (Babylone) : si après l'égorgement il survient un loup qui enlève les intestins avant qu'on les ait examinés (pour

1. La *Guemara* sur ce § est déjà traduite tr. *Kilaïm*, I, 9 (t. II, p. 232). Cf. tr. *Sabbat*, III, 3 (t. IV, p. 52). 2. La *Guemara* sur ce § est déjà traduite, ibid., XIII, 5 (pp. 147-8). 3. Texte traduit, ibid., I, 7 (p. 23). 4. J., tr. *Berakhôth*, IX, 4, fin (t. I, p. 168) ; B., tr. *Houllin*, 9a.

apprécier si l'animal était sain), on suppose qu'ils n'avaient rien de défectueux et l'animal tué pourra être mangé; on ne craint pas que ces intestins aient été troués; car, jusqu'à preuve contraire, on présume qu'ils sont intacts. On a enseigné : en rapportant la bête des champs, on peut aussi emporter la peau ; à cet effet, on aura soin de laisser un membre sur la peau et de l'emporter ensemble (l'un fait passer l'autre).

L'avis de R. Juda exprimé ici (§ 4) est en contradiction avec ce qu'il dit ailleurs[1] : selon R. Juda, si l'on n'avait pas de la charogne morte dès la veille, il est interdit d'en prendre pour la jeter aux chiens, parce qu'elle n'a pas été préparée d'avance à cet effet; pourquoi donc permet-il ici, comme si l'animal était prêt, qu'un expert descende l'examiner et le touche? C'est qu'il se conforme à ce qu'ailleurs[2] il permet d'égorger ou de laisser examiner la blessure de l'animal par n'importe qui, la présence de l'expert n'étant pas exigible à cet effet (et, dès lors, l'animal est supposé être toujours prêt). R. Houna explique au nom de R. Aba que, quant au fait même de l'examen le jour de fête, R. Juda l'autorise, parce qu'il considère le fait de voir une telle blessure survenue au premier-né à l'égal du défaut d'aptitude arrivé à une bête égorgée; et comme ce dernier examen en cas de doute est permis en ce jour, il sera permis aussi d'examiner le premier-né tombé dans un puits. Mais, objecta R. Judan, la défense de rédimer en ce jour des fruits soumis au doute (Demaï) est un précepte rabbinique (non légal), et c'est par mesure rabbinique qu'il est permis en ce jour d'examiner les défauts douteux que l'on remarque sur une bête égorgée; pourquoi cet examen est-il permis en ce jour, et est-il défendu d'approprier à la consommation les fruits douteux? (question non résolue). — R. Abahou dit au nom de R. Yossé b. Ḥanina : dès qu'un défaut a été reconnu à un premier-né la veille de la fête, et que l'expert se prononce seulement à son sujet en ce jour de fête, elle n'est plus considérée comme prête (selon R. Simon). Mais un enseignement ne dit-il pas que si un veau premier-né est mis bas en un jour de fête, il est permis dès lors de l'égorger, et fût-il survenu d'un animal déclaré impropre à titre de bête « déchirée » (défectueuse), il est permis d'user de ce premier-né, en raison du défaut qu'il apporterait en naissant et que forcément l'expert vient seulement d'examiner? On peut expliquer ce cas spécial, dit R. Ḥisda, en supposant que le passage fortuit de l'expert et son examen favorable autorisent de l'égorger (mais, en principe, cet examen serait interdit). Lorsque devant R. Imi on rapporta la discussion exposée dans la Mischnà entre R. Juda et R. Simon, il pensa qu'en une telle discussion l'avis de R. Juda l'emporte en règle ; mais R. Oschia présenta un enseignement au nom de Barkappara du Midi, disant que les autres sages professent l'avis tel qu'il a été formulé par R. Simon (or, l'avis des sages sert en général de règle). Dès lors, R. Imi renonça à ce qu'il avait dit d'abord, et l'avis de R. Simon prédomina.— [3].

1. Tr. *Sabbat*, XXIV, 4 (t. IV, p. 192). 2. B., tr. *Bekhoroth*, 36b. 3. Suit un passage déjà traduit au tr. *Pesahim*, III, 3 (t. V, p. 41).

5. Une bête morte ne devra pas être déplacée de l'endroit qu'elle occupe. Il est arrivé que l'on a eu à consulter R. Tarfon pour un tel cas et pour de la pâte sacerdotale (Ḥalla) devenue impure ; il entra à la salle d'études pour s'informer sur ce qu'il y avait à faire : on lui dit qu'il est interdit de les déplacer.

6. On ne devra pas, en principe, faire la répartition du montant d'une bête à consommer le jour de fête (comme pour une vente proportionnelle) ; mais après avoir établi ce compte la veille de la fête, il sera permis de l'égorger ce jour et de la diviser en autant de parts qu'il y a de cotisants. R. Juda permet de peser de la viande contre un vase ou une broche (que l'on pèsera le lendemain pour savoir le poids) ; les autres sages disent de ne pas toucher du tout à la balance.

Samuel dit : les 5 vieillards qui à Lod ont enseigné à R. Tarfon l'interdit de toucher à une telle bête se sont trompés (loin de partager l'avis de R. Juda, qui défend de toucher à ce qui est hors de la pensée, il adopte l'avis opposé de R. Simon). Non, dit R. Matna, ils ne se sont pas trompés, car il s'agissait d'une charogne de premier-né (en ce cas, R. Simon défend aussi d'y toucher). En effet, dit R. Abin, la Mischnâ paraît le confirmer, puisqu'elle dit que l'on consulta « à ce sujet et pour la Ḥalla devenue impure » ; c'est que les 2 objets sont des saintetés. — On demanda devant Lévi s'il est permis d'examiner une bête « déchirée » (ayant un défaut grave douteux) dans une pièce obscure. Non, dit Lévi, il faut la porter au dehors. Mais, objecta R. Imi, nous avons bien entendu que, dans une maison obscure[1], on ne pourra pas examiner les plaies murales (il est interdit de percer des ouvertures à cet effet) ; mais où est-il dit qu'il est défendu d'y examiner une défectuosité d'animal égorgé ? En effet, répondit R. Yossé b. R. Aboun, ce n'est pas sous le rapport de l'obscurité que la question a été posée, mais au point de vue de la fête, de crainte qu'en cas de rejet de la consommation, il soit interdit de ne plus toucher à cette bête. L'avis émis par R. Matna (que la Mischnâ traite d'une charogne de premier-né) est conforme à Samuel (qui adopte l'avis de R. Simon au sujet de ce qui est hors de la pensée), et celui de Lévi (de porter au dehors la bête à examiner) est conforme à Rab (qui adopte l'avis de R. Juda sur le rejet de la pensée et défend d'y toucher). R. Aba dit avoir entendu dire R. Juda au nom de Samuel que l'avis de R. Juda au sujet de l'interdit de toucher à ce qui est rejeté de la pensée sert de règle.

Il est interdit en ce jour de se compter (§ 6) pour diviser les parts d'un animal acheté en commun ; mais il est permis d'accroître le nombre des participants, de l'élever p. ex. de 5 à 10. On a enseigné[2] : on ne devra pas ce jour dire à son prochain que l'on veut participer à son acquisition pour un *selà*, ou pour un *sicle*, mais on pourra lui proposer de prendre la moitié, le tiers, ou le quart (sans parler d'argent). R. Ḥiya le grand ou R. Simon b. Rabbi

1. Tr. *Nega'im*, II, 3. 2. Tossefta à ce tr., ch. 3.

pesaient, par équivalence d'une quantité de viande profane, celle du premier-né. Toutefois, ce mode de pesage (évitant la manière usuelle) n'était permis qu'en semaine ; c'est interdit au jour de fête, puisqu'il est dit que l'on ne doit avoir aucun recours aux balances. R. Aboun dit que, selon R. Juda au nom de Samuel, on ne doit pas même suspendre la viande dans la balance pour la mettre à l'abri des souris. L'interdit de tout contact ne va pas jusque là, dit R. Yossa b. Aboun ; mais comme il est dit qu'aux termes de R. Juda on peut établir un pesage par équivalence des ustensiles de cuisine, les autres sages défendent de recourir à la balance ; il s'agit donc seulement d'interdire ce que le premier interlocuteur permet, mais la défense ne va pas jusqu'à empêcher de suspendre de la viande dans la balance pour la mettre à l'abri des souris. On a enseigné : selon R. Simon b. Gamaliel, il est permis aussi pour sa satisfaction personnelle de peser la viande contre des poids ordinaires, afin de savoir combien l'on a reçu. C'est ainsi que R. Mena ayant acheté des caroubes en la 7e année agraire [1], il alla demander à R. Ḥiskia s'il était permis de les peser chez lui pour savoir ce qu'il a reçu : R. Ḥiskia le permit en disant que les rabbins ont l'habitude d'adopter l'avis de R. Simon b. Gamaliel. On a enseigné : le boucher ne devra pas soupeser à la main les morceaux de viande, car il en a une telle habitude que sa main équivaut à un poids, mais il lui est loisible de couper un morceau en deux parts très égales et de remettre l'une d'elles à chacun (ce n'est pas un mode apparent de pesage, quoique revenant au même). On a enseigné : il n'est pas permis le jour de fête d'enlever la peau entière par les pieds (travail pénible), et même en semaine l'on n'agira pas ainsi à l'égard d'un premier-né égorgé, ou d'un animal consacré devenu impropre à la consommation ; c'est défendu, dit R. Aboun, afin de ne pas paraître vouloir conserver cette peau pour un travail profane [2]. R. Yousta b. Schounam dit : les rabbins l'ont interdit pour les dits animaux consacrés, de crainte qu'on les élève comme troupeaux en pâturage (ajournant leur égorgement jusqu'à ce qu'un amateur achète la peau entière). R. Mena dit : tous reconnaissent qu'il est permis d'utiliser cette peau comme soufflet ; il y a seulement discussion sur le point de savoir si on peut la tanner (pour servir d'outre à huile ou miel), entre R. Ḥiya le grand et R. Simon b. Rabbi ; l'un le défend, et l'autre le permet. Selon R. Yossé b. R. Aboun, au contraire, tous s'accordent à permettre cette dernière opération (qu'il suppose plus fréquente que l'autre), mais la discussion entre R. Ḥiya et R. Simon porterait sur la question de savoir s'il est permis d'utiliser la peau comme soufflet ; l'un le défend ; l'autre le permet.

7. Il est interdit ce jour de repasser les couteaux sur la meule, mais il est permis de les aiguiser l'un sur l'autre (ce changement suffit). On ne devra pas demander à un boucher d'acheter pour un *dînar* de viande

1. En ce cas, on vendra sans mesure, ni poids, ni nombre, dit le tr. *Schebiith*, VIII, 3. 2. B., tr. *Bekhorôth*, 33a.

(c'est du commerce) ; mais celui-ci, après avoir égorgé une bête, pourra la dépecer entre ses clients (sans désigner le prix).

8. Il est permis de dire à un boutiquier de remplir tel ou tel vase, à condition de ne pas employer de mesure; R. Juda défend de remplir le vase qui représente une mesure déterminée. Aussi, Saül b. Botnith avait l'habitude de remplir ses mesures la veille de la fête, afin de pouvoir les livrer ainsi à ses clients au jour de la fête. Aba Saül agissait de même aux jours de demi-fête[1]; même en semaine, disent les autres sages, il agissait ainsi, pour parer aux rétrécissements des mesures (pour que le client ne perde rien de ce qui s'attache aux bords ou au fond de la mesure).

9. Il est permis de dire à son prochain de lui remettre un tel nombre d'œufs ou de noix, parce que c'est l'usage du maître de maison de compter ainsi chez lui (sans commerce).

« Il est permis d'aiguiser un couteau sur l'autre, » est-il dit (§ 7). Ceci est conforme, dit R. Ḥisda[2], à l'avis de R. Juda (qui permet plus loin, V, 2, ce qui concourt à la faculté de manger). Selon R. Juda (un homonyme) au nom de Samuel, cette action est autorisée même d'après tous, parce qu'il importe seulement de nettoyer les couteaux de la graisse qui est sur eux.

R. Houna dit : l'autorisation de remplir un vase (§ 8) s'entend à la condition qu'il y ait plus ou moins que la mesure (non exacte). R. Éliézer disait à Zeira b. Ḥama : remplis-moi ce vase aujourd'hui, et demain nous verrons combien de mesures il contient. On a enseigné : il arrivait à R. Éliézer b. R. Çadoq et Aba Saül b. Botnith, boutiquiers à Jérusalem, de remplir leurs mesures la veille de la fête, pour les remettre ainsi aux clients les jours de fête. Selon R. Ḥanania b. Aqabia, on agissait de même pendant les jours de demi-fête, en raison de la perte que l'acheteur pourrait éprouver dans sa mesure. Le rabbin amassa 300 mesures, et son compagnon fit de même (provenant des reliquats successifs d'huile vendue), qu'ils allèrent offrir au trésor sacré pour ne pas en profiter. Votre démarche n'était pas exigible, leur dirent les sages ; mais puisque vous avez eu ce scrupule, le culte public en profitera. Comme il tomba un jour malade, les rabbins allèrent le visiter ; venez voir, dit-il, cette main (sans tache), qui a toujours mesuré avec équité.— [3].

On a enseigné (§ 9) ; il est permis aussi de dire à son prochain de vous donner une mesure d'épices, parce que c'est l'habitude des maîtres de mettre une telle quantité dans les mets (sans qu'il s'agisse pour cela d'une mesure précise).

1. Il voulait être libre, le jour, d'assister aux conférences religieuses qui ont alors lieu. 2. Cf. ci-après, V, 2 (f. 63b), et tr. *Meghilla*, I, 8 (f. 71a). 3. Suit un passage déjà traduit tr. *Scheqalim*, V, 1 (t. V, p. 294).

CHAPITRE IV

1. En transportant des cruchons de vin d'un endroit à l'autre, on ne devra pas (comme aux jours ordinaires) les transporter dans un panier ou une hotte, mais les mettre sur l'épaule, ou devant soi (à la main). Pour le transport de la paille, on ne formera pas de bottes à porter sur le dos, mais on la prendra à la main. Pour l'usage de la paille, on commencera par en employer un peu (même sans l'avoir préparée), pour arriver par ce moyen détourné, à en emporter, sans qu'il soit permis d'agir ainsi pour le bois déposé au hangar (où l'on ne va guère).

R. Ḥanin b. Lévi dit : notre Mischnâ parle de petites cruches dont on peut prendre 2 ou 3 à la main ; si l'on a une grande cruche, on la portera devant soi si tel est l'usage, ou par derrière si c'est l'usage (si le changement est impossible) ; et comme il a été dit plus haut (III, 3) qu'avec la bête on peut aussi emporter la peau, de même on sera autorisé ici à transporter le support du vin (le panier), et de même qu'il est permis d'apporter les divers membres de la bête, de même on sera autorisé à apporter beaucoup de petits flacons (dans une hotte). R. Judan demanda s'il est permis de transporter de la paille d'un domaine privé sur la voie publique. Mais, fut-il répliqué, la Mischnâ ne le permet-elle pas formellement, sauf à modifier le mode de transport ? C'est que notre Mischnâ adopte l'avis de celui qui déduit du verset (Exode, XII, 16) : *à toute âme*, que pour nourrir des bestiaux on peut aussi rompre le repos de la fête. Or, d'après l'avis opposé, on pose la question précitée, car d'après son interlocuteur il va sans dire que c'est permis : si donc la Mischnâ parle du cas où l'on emporte la paille pour la consommation des bestiaux, à quoi bon demander si c'est permis ? N'est-ce pas évident d'après celui qui le déduit du verset précité ? Non, il se peut qu'il s'agisse du cas où l'on porte cette paille pour l'allumer à son propre usage (c'est en ce cas qu'il y a doute). R. Jacob b. Aḥa dit au nom de R. Yossa : à tout objet mis de côté (rejeté de la pensée) et devenu sec, il n'est plus permis (de ce fait) d'y toucher le jour de fête.— [1].

2. Il n'est pas permis d'enlever du bois d'une tente (ou berceau ombré), sauf ce qui est placé auprès (sans être adhérent). Aux champs, on peut prendre du bois entassé (coupé et prêt), et dans un parc on peut prendre même du bois dispersé (qui traîne à terre). On appelle parc tout enclos à proximité d'une ville, selon l'avis de R Juda [2]. R. Yossé dit : on appelle parc, l'enclos auquel on accède par une porte, fût-il placé presqu'à l'extrême de la limite sabbatique (assez loin de la ville).

Il est permis de prendre du bois adossé à la tente, à condition, dit Samuel,

1. Suit un long passage traduit tr. *Maasseróth*, I, 5 (t. III, p. 151). 2. Cf. tr. *'Eroubin*, I, 4 (t. IV, p. 205).

que ce morceau de bois ne devait pas concourir à consolider la toiture, sans quoi ce serait interdit (ce fait équivaudrait presqu'à une démolition). Si cependant, en posant là ces bois, on a conditionné d'avoir la faculté d'en prendre le jour de fête, ce sera permis. Mais, objecta R. Naḥman b. Jacob, qu'importe cette condition? Peut-on se réserver la faculté de démolir une tente? Et comme on a voulu répondre devant Samuel, qu'il s'agit seulement d'une pièce de bois jointe au mur, R. Naḥman fit encore observer que cette réplique est mal fondée[1].— On a enseigné[2] que R. Éliézer b. R. Simon dit : les Schammaïtes et les Hillélites s'accordent à autoriser l'apport de bois pris dans les monceaux de bûches élevés aux champs, ou du bois qui traîne à terre dans un parc ; il n'y a de discussion qu'au sujet du bois isolé dans les champs : les premiers défendent d'y toucher, les autres le permettent. Selon R. Nathan, tous permettent d'un commun accord de prendre du bois amoncelé aux champs et de celui qui est amoncelé dans les parcs ; la discussion roule seulement au sujet du bois isolé, que l'on trouve au parc : les premiers défendent d'en prendre ; les autres le permettent. R. Yossé dit au nom de R. Jérémie, et R. Ḥanina au nom de Rab penche en sa faveur : on adopte pour règle l'avis de celui qui est le plus sévère (le 1er), excluant le bois isolé trouvé au parc (il n'est pas permis d'en prendre). Est-ce que R. Juda ne se contredit pas? Il dit ailleurs[3] : n'y eût-il dans cet emplacement que des puits, grottes, ou cavernes, il est permis d'y transporter le jour du sabbat ; tandis qu'ici il réduit la dénomination de parc à ce qui est voisin de la ville? Non, dit R. Mena, il contredit ailleurs son interlocuteur en ce qu'il autorise le transport dans un parc ainsi composé, parce qu'il le considère comme habitable (et de même si le parc est voisin de la ville).

3. Il est défendu de couper du bois des poutres rangées symétriquement[4], ni d'une charpente brisée le même jour de la fête. On ne devra le fendre ni avec une hache, ni l'enlever avec une petite scie, ou un rabot, mais on peut en faire sauter à la pointe de la broche. Si une pièce pleine de fruits est fermée de toutes parts, mais ouverte en un point ébréché, il sera permis par là de prendre des fruits ; R. Méir permet aussi d'ouvrir cette pièce spécialement pour prendre des fruits.

« Il est défendu, est-il dit, de couper du bois d'une charpente brisée en ce jour. » La défense n'est applicable qu'à ce cas, non à une pièce brisée la veille de la fête (destinée dès lors à être brûlée), et encore faut-il que ce fragment n'ait plus l'aspect serviable ; car si cette charpente brisée paraît pouvoir encore servir, elle reste en tous cas interdite. On a enseigné[5] : lorsqu'on a apporté des branches de figuiers supportant des figues, ou des branches de

1. Ou ce bois n'adhère pas, et il va sans dire qu'on peut l'enlever ; ou s'il adhère, c'est une démolition de le prendre de là. 2. Tossefta à ce tr., ch. 3. 3. Tr. *'Eroubin*, II, 6 (t. IV, p. 220). 4. Elles ont ainsi une grande valeur, et par suite on n'y touche pas. 5. Tossefta à ce tr., ch. 4.

palmiers chargées de dattes, si c'est pour consommer les fruits, on pourra les manger en ce jour ; mais si c'est pour le bois à brûler (sans avoir songé aux fruits), ils sont rejetés de la pensée et interdits ce jour. Rab permet[1] d'employer des ustensiles de cuisine pour les brûler ce jour (leur emploi usuel permet de les toucher), non ceux qui sont brisés (rejetés). Toutefois, cet interdit est seulement applicable aux vases brisés ce jour ; ceux brisés la veille peuvent servir à brûler s'ils n'ont plus d'apparence à être employés comme vases ; car lorsqu'ils ont encore cette apparence, fussent-ils brisés en ce jour même, il est permis de les utiliser au feu. R. Ḥiya a enseigné : il est permis de faire du feu avec des objets comestibles (fruits oléagineux), non avec la pelure, ou les noyaux (que l'on rejette). Rab était assis auprès de R. Ḥiya le grand ; et, en mangeant des fruits, il paraissait vouloir jeter les noyaux dans le feu, qui tombèrent devant le foyer : aie soin, lui dit R. Ḥiya, de les jeter ainsi (au devant, et non dedans). Pourquoi est-il interdit de les jeter dans le feu, demanda Rab ? Fils de peu de valeur[2], s'écria R. Ḥiya, suis ceux qui l'ont défendu ! Pourtant, dit R. Ḥanina, c'est un fruit comestible qu'il jetait au feu (et c'est permis). O Babylonien, lui dit R. Imi, c'est parce que Rab était malade qu'il mangeait beaucoup de dattes (aux jours ordinaires), et il jetait les noyaux au feu ; à ce sujet R. Ḥiya lui dit qu'il est défendu d'agir de même le jour de fête.

« Ni avec une hache. » Chez R. Yanaï au contraire, on permet une telle opération, et c'est aussi l'avis professé par R. Oschia. Samuel dit aussi que cet avis est adopté comme règle. Selon R. Yossé b. Kippar au nom de R. Eliézer b. Schamoua', c'est un sujet en discussion entre l'école de Schammaï et celle de Hillel : la première le défend ; l'autre le permet. — « Ni avec une scie. Les uns permettent de fendre du bois de cette façon ; les autres l'interdisent. » R. Ḥisda explique cette divergence, en disant que les premiers parlent d'une scie à la main (ne représentant pas un outil ordinaire de manœuvre) ; les autres (comme la Mischnâ), parlent d'un outil de moissonneur. Les uns enseignent aussi qu'il est permis d'étaler du fourrage[3] avec un râteau de Cilicie[4] ; d'autres enseignent que c'est défendu. R. Ḥisda explique également cette divergence : la première s'applique aux animaux sains (qui mangent tout, même la verdure froissée) ; d'autres parlent d'animaux malades ou délicats (qui ne mangeraient pas ce qui est froissé). Les uns permettent de rouler à la main du bois de senteur pour aviver l'odeur ; d'autres le défendent. C'est que les uns parlent de bois vert (qu'un tel frottement ne brise pas) ; les autres de bois sec (qui forcément se rompt ainsi). Les uns permettent de déposer un charbon ardent dans la moutarde et de l'y laisser s'éteindre

1. B., tr. *Sabbat*, 124b. 2. Nous avons adopté le sens donné par M. Lattes dans ses *Giunte al lessico talmudico*, au mot בן כיחה, que l'on traduit d'ordinaire : « fils de personnage ». 3. Cf. J., tr. *Nazir* VI, 3, fin (f 58b), où le même terme a le sens de peigner, adopté ici par le comment. *Pné-Mosché*. 4. Ou : étoffe en poils de chèvre, selon le même.

(pour enlever l'âcreté de la moutarde) ; d'autres le défendent. C'est que les uns parlent du cas où l'on met la moutarde sur les charbons (ce qui n'éteint pas tous les charbons) ; les autres parlent de l'opération inverse (interdite, parce qu'alors on éteint tout). Les uns permettent de nettoyer de l'argenterie avec de la craie (creticum), d'autres le défendent. C'est que les uns parlent du cas où l'on a apposé cet ingrédient sur l'argenterie avant la fête (il a eu le temps de s'amollir) ; d'autres parlent du cas où on l'appose en ce jour. — « R Méir permet d'ouvrir spécialement la pièce pleine de fruits pour en prendre ce jour, » dit la Mischnâ ; à condition, dit R. Aba ou R. Juda au nom de Samuel, d'en prendre en face de cette ouverture, non de côté. — [1].

4. Il n'est pas permis de perforer un récipient de luminaire par une forme de potier, parce que cela équivaut à une fabrication d'ustensile, ni fabriquer du charbon, ni couper une mèche en deux. R. Juda dit : on peut la couper à la lumière (en l'allumant par le milieu), pour l'utiliser à deux luminaires.

On a enseigné : il n'est pas permis d'ouvrir en ce jour des écuelles (λοπάς) fermées, préparées dès la veille de la fête (qu'il reste à fendre en 2 pour s'en servir), parce qu'en cela consiste l'appropriation de cet ustensile. On a dit ailleurs [2] : ces sortes de vases restent purs même dans la pièce où se trouve un mort (étant encore fermés), mais si l'homme atteint de gonorrhée les prend, il les rendrait impurs en les portant (à cause de leur appropriation future) ; selon R. Eliézer b. R. Çadoq, elles échappent même à cette dernière contamination. L'avis contraire isolé de notre premier enseignement (qui permet d'ouvrir un tel vase le jour de de fête) est conforme à l'avis anonyme professé ailleurs au sujet de l'impureté communicative d'un gonorrhéén (tous deux tiennent compte de l'appropriation future) ; l'avis isolé au sujet de ce dernier point (celui de R. Eliézer, qui n'admet pas la contagion impure) est conforme à l'avis anonyme du premier enseignement (que c'est un vase inachevé). R. Aba au nom de R. Juda permet, sitôt le foyer débarrassé, d'en enlever une bûche incandescente inutile, et de l'adosser à un mur où elle s'éteindra, pour que le fourneau n'éclate pas. On a enseigné : il n'est pas permis d'éteindre une bûche pour la ménager, mais c'est permis pour ne pas enfumer toute la maison, ou une marmite pleine. Toutefois, dit R. Ḥanania, c'est seulement vrai lorsqu'il n'y a pas là d'espace vide pour y jeter la bûche brûlante ; mais s'il y en a, on l'y jettera, et on la laissera s'éteindre seule. Mais, demanda R. Nassa, cet enseignement est-il fondé? Est-il permis de même de s'oindre le bord de l'œil avec un collyre (collyrium) le jour de fête, pour que le collyre pénètre spontanément? (N'est-il pas évidemment défendu ?) Il y a une distinction à établir, dit R. Mena, en ce que, pour préserver la bûche, il suffit de la laisser s'éteindre ; mais, en employant

1. Suit une phrase traduite tr. *Sabbat*, XVI, 2 (t. IV, p. 157) ; cf. ci-après, V, 2 (f. 63b). 2. Tr. *'Edouyôth*, II, 5.

le collyre, on a pour but de se guérir (aussi, cet acte est réel et interdit). — Au sujet de la mèche, on a émis 3 avis sévères et 3 autres plus faciles à suivre. Voici les 3 premiers : en principe, on ne doit pas fabriquer la mèche le jour de fête, ni la couper en deux, ni la flamber au feu (pour l'apprêter). Voici les 3 autres : il est permis de l'assouplir, de la tremper dans l'huile, et de l'allumer par le milieu pour la couper en deux. Toutefois, dit R. Ḥinena, ce dernier acte a lieu lorsqu'on utilise les deux lumières brûlant ainsi. R. Juda b. Pazi de Bar-Dalia dit d'opérer comme suit : on apporte deux candélabres, on prend une mèche, on met un bout dans chaque candélabre, et en mettant le feu au milieu, on se trouve avoir allumé les deux d'un même coup. Selon R. Jacob b. Aḥa Hinena b. Idi au nom de Rab, il est permis le jour de fête de moucher une mèche (dont le bout charbonneux assombrit la lumière).

5. Pour rôtir en ce jour un poisson salé, on ne devra ni briser un vase d'argile[1], ni couper des bandes de papier[2]. Il n'est pas permis de déblayer un poêle ou un four des gravois qui y seraient tombés, mais d'y tasser ce qui s'y trouve (pour ne pas nuire à la combustion). On ne doit pas adosser 2 tonneaux pour y mettre une marmite, et on ne soutiendra pas celle-ci à l'aide d'une bûche, ni une porte (tous actes considérés comme travaux). On ne mènera pas un animal domestique avec un bâton (comme à la vente) ; R. Eliézer b. Simon le permet.

Cet interdit de briser l'argile pour garnir un gril prouve qu'il est aussi défendu en ce jour de préparer du ciment rouge, parce qu'en rangeant les pierres qui le fournissent on les tasse sur le sol en nivelant les aspérités (acte interdit). La fille de R. Ḥiya le grand, au moment de cuire du pain au four, y trouva une motte de terre, et alla demander à son père ce qu'il fallait faire. Va déblayer le four, lui dit-il. C'est impossible, lui répondit-elle (je sais bien que c'est défendu en ce jour). Va le tasser, lui dit-il. Elle le savait aussi ; seulement, elle avait voulu l'entendre formuler par son père. — Rab permet de déplacer un mets cuit d'un poêle sur un fourneau (moins brûlant pour l'empêcher de sûrir), mais non à l'inverse ; R. Aba b. Ḥana permet l'une et l'autre opération, mais non de mettre un mets au feu vers le soir de la fête jusqu'au lendemain matin (jour ordinaire). R. Aboun au nom de Rab autorise les 2 premières opérations et même cette dernière, mais non en principe, de commencer à cuire pendant la fête pour les jours profanes. — « On ne doit pas adosser 2 tonneaux pour placer une marmite au-dessus », acte interdit à titre de construction. On a enseigné : l'aveugle ne doit pas sortir le bâton à la main, ni un berger avec sa houlette (tenue profane) ; R. Simon le permet, et il ajoute : puisque cette dérogation à la solennité est autorisée, on en permet bien d'autres analogues (p. ex. de mener les animaux avec un bâton).

1. On met de ces morceaux sur le gril, les jours ordinaires, pour éviter de brûler le rôti. 2. Autre opération dans le même but.

6. R. Eliézer permet de prendre un éclat de bois pour se curer les dents, de le ramasser même dans la cour (quoique paraissant rejeté), et on peut l'allumer, car tout ce qui est là n'est pas considéré comme rejeté. Selon les autres sages, on peut seulement ramasser ce que l'on a devant soi (à l'intérieur), ou le brûler.

7. Il n'est pas permis de produire des étincelles en frottant 2 morceaux de bois, ou en frappant des pierres l'une sur l'autre, ni d'évaporer de l'eau, ni chauffer des briques à blanc pour y rôtir des mets. R. Eliézer dit encore qu'il est permis, en se tenant la veille d'un sabbat de la 7e année agraire auprès de fruits interdits et hors de la pensée, de se dire que l'on en mangera le lendemain (cette distinction suffit, sans y toucher) ; les autres sages exigent une désignation spéciale, de tel endroit à tel autre.

La discussion (§ 6) roule sur le point de savoir s'il permis d'amasser de petits tas dans la cour avec les objets à prendre, ou non : R. Éliézer le permet ; les autres sages le défendent :

« On ne doit pas chauffer à blanc », est-il dit (§ 7). Les uns le permettent ; d'autres le défendent. R. Ḥisda explique cette divergence : les uns parlent d'ustensiles expérimentés (ayant déjà résisté au feu) ; d'autres parlent d'objets non encore expérimentés[1]. — « Les autres sages exigent une désignation spéciale. » Ne se contredisent-ils pas? Il est dit plus haut (I, 3) que, selon l'école de Hillel, il suffit d'avoir dit (des pigeons) qu'à la fête on prendra tel et tel, tandis qu'ici ils exigent une désignation spéciale ; or, il n'est pas à supposer que l'on sera plus sévère pour des objets vivants (les pigeons) que pour des fruits? (question non résolue).

CHAPITRE V

1. Il est permis le jour de fête de retirer par la lucarne des fruits mis à sécher sur le toit (si la pluie les menace), et l'on peut couvrir de vases des fruits exposés aux gouttes du toit (car ils se gâteraient), ainsi que des cruches de vin ou d'huile (dans le même cas). Même le samedi on peut disposer un vase pour recueillir les gouttes du toit (qui, à défaut de récipient, saliraient la maison).

Toutefois, la Mischnâ permet seulement de passer par la lucarne les fruits disposés sur le même toit, non ceux d'un autre toit (c'est une peine trop grande), à moins que les 2 toits soient au même niveau (s'il n'est pas difficile de passer de l'un à l'autre, c'est permis). On a enseigné qu'à défaut de lucarne, s'il y a une fenêtre au mur, on pourra les faire passer par là. —[2].

On a enseigné[3] : si un tonneau plein de fruits soumis aux redevances

1. Suit une phrase traduite ci-dessus, I, 4, fin, p. 108. 2. Suit un passage traduit tr. *Sabbat*, IV, 4, et XIII, 7 (t. IV, pp. 56 et 167). 3. Tossefta au tr. *Sabbat*, ch. 4.

légales se trouve fêlé (prêt à se briser), on mettra un vase au-dessous pour recueillir les fruits, et lorsqu'il sera plein, on ne devra plus y toucher. Ceci prouve, dit R. Zeira, qu'il est permis de prendre des dispositions pour empêcher indirectement les fruits rejetés (non encore libérés) de se perdre. Mais n'est-il pas dit : dès que l'on a commencé à déplacer la vendange destinée à la cuve, ou la cueillette d'olives, on ne doit plus y toucher le jour de fête, et à plus forte raison le samedi ? Il y a une distinction à établir entre ces 2 cas, dit R. Ḥisda : bien qu'il s'agisse pour tous deux de fruits inaffranchis, ceux du tonneau fêlé ne sont pas rejetés de la pensée autant que ces derniers, destinés à être élaborés (pour donner du vin ou de l'huile). Ceci prouve qu'il est permis seulement de prendre des dispositions pour empêcher indirectement la perte des fruits lorsque (non libérés) ils ne sont pas tout à fait rejetés. On a enseigné : sur une lumière éteinte, on pourra en ce jour poser un vase, pour ne pas exposer l'huile à être renversée. Cet avis, dit R. Jacob b. Aḥa, doit émaner de R. Simon, puisqu'il dit[1] qu'il est permis de déplacer un candélabre éteint. Il se peut, dit R. Samuel b. R. Isaac, que cet avis soit aussi adopté par son interlocuteur (R. Méir), lequel défend seulement de déplacer un tel candélabre, non d'en préserver le contenu. « Il est permis de disposer un vase pour recevoir les gouttes du toit », dit la Mischnâ. Lorsqu'il est rempli, il est permis de le vider et de le remettre aussi souvent qu'il le faut. Ces gouttes, dit R. Ḥanania, sont considérées à l'égal des cours d'eau et des sources, qui, venant de loin, hors de la limite sabbatique, passent à nos pieds (et d'où l'on puise sans cesse). On a de même enseigné[2] : des cours d'eau et sources venant de loin on peut puiser le samedi, et à plus forte raison aux jours de fête.

2. Tout ce que les sages ont interdit le samedi, soit à titre d'abstention rabbinique, soit de défense d'un acte un peu religieux, soit celle d'un vrai précepte religieux, mais incompatible avec la solennité du jour, constitue (le cas échéant) une infraction coupable au repos de la fête. Voici les interdits de la 1re série : ne pas monter sur un arbre[3], ne pas chevaucher sur une bête, ne pas nager, ne pas frapper des mains sur l'épaule, ni les frapper l'une sur l'autre, ni danser. Voici ceux de la 2e série : ne pas juger, ne pas se marier, ne pas accomplir la cérémonie du déchaussement (refus de lévirat), ni épouser sa belle-sœur. Voici enfin la 3e série : ne pas consacrer des objets à temps indéterminé, ni faire une estimation au profit du trésor, ni anathématiser, ni prélever l'oblation sacerdotale ou les dîmes. Tout ceci est interdit aux jours de fête, et à plus forte raison le samedi. Il n'y a de différence entre les jours de fête et le samedi que ce qui concerne la consommation[4].

1. B., ibid., 44a. 2. Cf. B., tr. *'Eroubin*, 46a. 3. Cf. tr. *'Eroubin*, X, 7. 4. V. tr. *Meghilla*, I, 8.

La distinction entre les 3 séries d'actes interdits consiste en ce que la 1re ne comporte aucun caractère religieux, tandis que la 2e en a un peu plus (et la 3e encore plus, selon l'énumération faite). On a enseigné (dans une *braïtha*) : il n'est pas permis de monter sur un arbre, soit vert, soit sec. On comprend l'interdit sur un arbre vert (de crainte que, par mégarde, on arrache une branche) ; mais pourquoi est-ce défendu sur un arbre sec ? Est-ce ainsi qu'a été formulée la défense de dépiquer du blé le samedi sur un cep de vigne desséché ? C'est que cet avis est conforme à R. Meir, qui dit[1] : « Auprès d'une vigne desséchée, on ne doit pas semer (pour éviter jusqu'à l'apparence du mal) ; mais, si le fait est accompli (par mégarde), on n'est pas obligé de brûler les produits. » Toutefois, on a pu défendre l'arbre sec à l'égal de l'arbre vert (pour éviter toute confusion fâcheuse), et ledit enseignement serait de l'avis de tous. R. Ḥiya b. Asché marchait devant Rab le jour de fête (pendant la promenade), avec une branche sèche à la main. D'où l'as-tu apportée, demanda Rab ? De ce vallon où poussent les palmiers, dit-il. Nul ne te l'a permis, dit Rab. — R. Aḥa dit au nom de Rab : il est interdit le samedi de battre du blé sur un cep de vigne desséché, et peu importe qu'il s'agisse de racines d'arbre, ou de celles d'un choux. La défense est dite si elles s'élèvent de 3 palmes au-dessus du sol, mais à une hauteur inférieure, ce n'est pas défendu, car c'est égal au sol même. — Pourquoi est-il défendu de monter en ce jour sur un arbre ? Est-ce par crainte qu'oubliant la solennité du jour on arrache un fruit et qu'on le mange, ou est-ce parce qu'on pourrait secouer l'arbre ? On peut savoir la réponse à cette question de ce qu'il est dit : si l'on voit un juif chevaucher en ce jour sur une bête de somme, on l'engagera à descendre, de crainte qu'il la secoue (acte interdit) ; ce sera donc la même crainte que l'on appliquera à celui qui monte sur un arbre (et l'interdit s'étendra par suite à un arbre stérile). Pourquoi à cette vue engage-t-on un tel cavalier à descendre ? Il est à craindre, disent les compagnons, qu'au moment d'être sur la bête, celle-ci se mette à s'allaiter (comme s'il avait provoqué cet acte interdit). Il peut se trouver, fit observer R. Yossé, que l'on monte une bête déjà grande (pour laquelle il n'y a plus cette crainte). Aussi, R. Aḥa b. Papa enseigna devant R. Zeira que c'est défendu parce que l'on est tenu de faire reposer ses animaux comme soi-même, selon ces mots (Exode, XX, 12) : *afin que ton bœuf et ton âne reposent comme toi.* Les uns permettent de s'appuyer sur un animal[2] ; d'autres le défendent. R. Ḥisda explique cette divergence d'avis : c'est que les uns parlent d'un homme sain (il s'y appuie sans besoin) ; les autres parlent d'un homme faible (qui a besoin d'un soutien, et dont l'effort est sensible). Selon R. Yossa, il y a une discussion à ce sujet entre R. Aḥa b. Mamal et les autres compagnons : le premier permet cet appui ; d'autres le défendent. C'est que le premier parle de celui qui s'y adosse à peine ; les autres, de celui qui s'y appuie de toutes ses forces. On ignorait par qui chacun de ces avis avaient été exprimés ; mais de ce que

1. Tr. *Kilaïm*, VII, 2 (t. II, p. 291). 2. B., tr. *Sabbat*, 124.

R. Yossa n'a rien exprimé au nom de R. Aba b. Mamal, cela prouve que c'est lui qui est d'avis d'autoriser l'appui d'un homme sain, non d'un homme faible (adoptant l'explication de R. Hisda).

« Ni de nager », est-il dit. R. Jacob b. Zabdi dit au nom de R. Abahou : cet interdit prouve qu'il est défendu de se défaire d'un objet dans l'eau pour s'en débarrasser, et de même il est défendu d'amener à soi ce que l'on voyait à l'eau. R. Aba Maré et R. Matnia étant assis virent un homme fendre l'eau (avec sa coupe), puis en boire. Ceci, dit le 1er au second, ressemble à la défense exprimée par R. Jacob b. Zabdi au nom de R. Abahou, que l'on ne doit pas, dans l'eau, se débarrasser d'un objet pour le pousser. Non, lui dit R. Matnia, c'est analogue à l'enseignement qui dit [1] : « Il est permis au besoin de briser un tonneau plein de figues sèches pour en manger » (et c'est ce qui a eu lieu pour boire). — « Ni battre des mains. » Il s'agit là d'un effet de l'indignation, comme il est dit (Nombres, XXIV, 10) : *la colère de Balak s'enflamma contre Bileam, et il frappa des mains.* — « Ni les frapper l'une contre l'autre ». On entend par là un battement de mains volontaire (non d'emportement). R. Yona et les compagnons diffèrent d'avis à ce sujet : l'un dit que cet acte est permis par le revers de la main (en raison du changement), et il est interdit par le devant de la main (comme d'ordinaire) ; l'autre le défend de toutes façons. On ne savait à qui attribuer chacun de ces 2 avis ; mais comme R. Yona a raconté avoir vu de son temps des vieillards qui frappaient par le revers de la main le samedi, cela prouve que lui a exprimé l'avis de permettre ce mode, pourvu qu'il diffère de l'ordinaire. Lorsque Rabbi maria son fils R. Simon, on se livra le samedi au jeu de paume (par joie), en se servant du revers de la main. R. Méir, en passant, entendit le bruit de ce jeu et demanda s'il est permis en ce jour. Rabbi, en remarquant la voix du questionneur, s'écria : qui vient nous morigéner chez nous ? Ou, selon une autre version : qui vient nous adresser une défense chez nous ? A cette voix, R. Méir se retira. Sur ce, les gens de la noce se mirent à courir après lui (pour le ramener) ; par suite de la course, le vent détacha le foulard du cou de R. Méir, et de sa fenêtre Rabbi reconnut ainsi le cou de R. Méir, par derrière. Il s'écria : je n'ai bien compris les enseignements de la loi que depuis ma vue du cou de R. Méir par derrière. R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch dirent tous deux : nous n'avons été bien éclairés (Méir) par la lumière de la loi qu'après avoir vu le bout des doigts de Rabbi, hors de ses manches.

« Ni de danser ». R. Jérémie ou R. Zeira dit au nom de R. Houna : sauter, c'est lever les 2 pieds à la fois ; danser, c'est lever un pied pendant le repos de l'autre. R. Eleazar dit que toute action faisant du bruit (produisant une résonnance) est interdite le samedi [2]. R. Samuel b. R. Isaac dit que son grand-père frappait lors de l'entrée à la synagogue (ou à la salle d'étude) neuve pour s'y réunir [3]. R. Leil b. R. Ilam frappait du revers de la main. Comme R.

1. Ibid., XXII, 3. 2. B., tr. *'Eroubin*, 104. 3. Ou, selon une explication : il autorisait cet acte pour se réunir. V. suppl. à Ben-Chananja, *Forschungen des*

Ila s'était attardé à la salle d'études et qu'il voulut rentrer chez lui, il se trouva que ses gens étaient endormis ; il dut passer la nuit sur une échelle, parce qu'il ne voulait pas le samedi frapper sur la porte (et éveiller les siens). R. Jérémie avait l'habitude de se livrer, avec le fils de R. Imi, à l'explication des passages difficiles. Le jeune homme alla, le samedi matin, éveiller le maître, et frappa à la porte. Qui t'a permis d'agir ainsi, dit le père ? C'est défendu. R. Aba b. Cahana demanda en présence de R. Yossa s'il est permis de se frapper sur le ventre pour activer une digestion pénible ? C'est même interdit la semaine, répondit-il (c'est dangereux). R. Samuel b. Abdima dit que les rabbins autorisent un malade d'agir ainsi à partir du ventre et au-dessus ; mais sur le ventre et au-dessous, il faut être vêtu à cet effet.

« Ni juger » R. Ḥiskia ou R. Aba dit au nom de R. Abahou qu'il est défendu de prononcer des jugements d'intérêt le vendredi. Mais une mischnâ n'est-elle pas opposée à cet avis ? « C'est pourquoi, y est-il dit [1] on ne jugera ni le vendredi, ni la veille des fêtes, des questions capitales ; » n'en résulte-t-il pas que c'est permis pour les questions d'intérêt ? Et de même R. Ḥiya a enseigné qu'il est permis de juger les affaires d'argent le vendredi, non les questions capitales ? Dans la Mischnâ précitée, on expose la règle légale (qui en effet l'autorise) et ici la prescription rabbinique (plus sévère). — « Ni se marier. » R. Aba b. Cohen dit en présence de R. Yossa [2], ou R. Aḥa au nom de R. Jacob b. Idi : il est défendu de se fiancer le vendredi. Toutefois, on a seulement voulu interdire le festin de fiançailles en ce jour, non la promesse seule de se fiancer. Samuel permet de se fiancer même le jour du jeûne d'Ab, pour ne pas être devancé par un autre. Samuel n'est-il pas en contradiction avec lui-même ? Plus loin (ibid.), il dit que les mariages sont décidés par le Ciel de toute éternité, en vertu du verset (Ps. LXVIII, 7) : *Dieu conduit dans la maison ceux qui étaient dispersés* (seuls) ; et de ces mots (ib. LXII, 10) : *dans la balance, ils montent ensemble, ne pesant rien* ; tandis qu'ici il exprime la crainte que l'on soit devancé par autrui dans un mariage ? Il craint que, par l'effet d'une prière, la destinée d'un mariage change ; mais, en réalité, une telle union (imprévue) ne subsistera pas — [3].

« Tout ceci est interdit aux jours de fête et à plus forte raison le samedi », dit la Mischnâ. Ce n'est pas la seule différence, il y en a d'autres : certaines transgressions volontaires accomplies le samedi entraînent la pénalité de la lapidation, non au jour de fête ; d'autres sont punies du retranchement, si elles ont eu lieu le samedi, non aux jours de fête ; enfin la transgression des défenses entraîne la pénalité des coups de lanière aux jours de fête [4], non le samedi (en raison des pénalités plus graves qui sont édictées en ce jour). Et ce n'est pas à dire que la Mischnâ parle seulement de ce qui concerne le manger, puisqu'il a été dit (§ 1) : On peut faire passer les fruits du toit par

wissenschfatl. Talmud Vereins, nº 5, 1866, col. 83. 1 J., tr. *Synhédrin*, IV, 6 (f. 22b). 2. J., tr. *Taanith*, I, 8 (f. 64d), et IV, 9 (f. 69b). 3. Suit un passage traduit tr. *Pesahim*, VIII, 3 (t. V, p. 127). 4. Cf. ci-après, tr. *Meghilla*, I, 6.

une lucarne aux jours de fête, non le samedi. En outre, on peut pulvériser des bois de senteur pour la circoncision le jour de fête, non le samedi; toutefois, ajoute R. Yossa, c'est permis si la circoncision a eu lieu (et qu'elle l'exige) —[1].

« Il n'y a de différence entre la solennité des jours de fête et celle du sabbat que ce qui concerne la consommation. » On a enseigné au nom de R. Juda qu'il est permis aussi de s'occuper des détails accessoires relatifs à la consommation (de ce qui y concourt). Sur quels objets porte cette distinction ? S'il s'agit par exemple, dit R. Ḥisda, d'aiguiser la pointe d'une broche nécessaire pour y rôtir de la viande, il y a divergence d'avis entre R. Juda et les autres sages ; selon R. Hanina fils de R. Abahou, ils diffèrent sur le point de savoir s'il est permis de tirer des étincelles en frottant 2 bois pour avoir du feu. C'est bien de cela qu'il s'agit, dit R. Juda b. Pazi de Bar-Dalich. Mais à quel fait se rapporte le différend ? Est-ce à l'aiguisement d'une broche, ou à la production des étincelles ? Il a en vue ce qui a déjà été énoncé dans une mischnâ[2] : On ne doit pas repasser un couteau sur une meule le jour de fête, mais on peut en aiguiser un par un autre. Or, R. Ḥisda dit que cet avis émane de R. Juda, qui autorise les travaux contribuant à la préparation des mets. Cependant, dit R. Juda au nom de R. Samuel, la Mischnâ précitée peut s'expliquer selon l'avis de tous ; car il ne s'agit pas d'aiguiser le couteau, mais seulement d'en enlever la graisse (et, malgré cela, on devra le jour de fête opérer d'une façon différente des jours ordinaires). — Est-il permis d'allumer une lumière inutile ? Ḥiskia le défend. Une Mischnâ s'oppose à ce dernier avis, en disant : du verset (Exode, XXXV, 3) *Vous n'allumerez pas de feu dans vos maisons le jour du sabbat*, on déduit[3] que c'est interdit le sabbat, non aux jours de fête ; et ce n'est pas à dire que la permission soit seulement accordée pour préparer les mets, puisqu'il est déjà dit (ib. XII, 16) : *seulement, on pourra vous apprêter ce que chaque personne doit manger* ; c'est donc à une lumière inutile que s'applique ladite déduction, et il est permis de l'allumer au jour de fête. De même, dit R. Abouna, comme il a été enseigné plus haut (I, 6, au sujet du transport d'un enfant), il y a discussion sur le point de savoir si un tel acte inutile est permis, ou non : Schammaï l'interdit, et Hillel le permet (ce qui est aussi contraire à Ḥiskia). R. Naḥoum, frère de R. Ila, demanda devant R. Yoḥanan s'il permet d'allumer une lumière inutile ? Ne le defends pas, répondit celui-ci, si quelqu'un est en train de l'allumer, mais ne le permets pas en principe.

3. Ni les animaux, ni les ustensiles, ne peuvent être transportés plus loin que ne vont les maîtres. Il faut avoir soin aussi de ne pas laisser dépasser la limite à un animal domestique confié aux soins d'un enfant, ou d'un berger. Quant aux ustensiles réservés à l'un des frères habitant la

1. Suit une phrase traduite tr. *Sabbat*, XV, 2 (t. IV, p. 157). 2. Ci-dessus, III, 7 (8), p. 126. 3. *Mekhilta*, à ce verset.

maison (après une succession), on se réglera d'après le possesseur ; pour les vases non encore distribués, on se règle d'après la limite à laquelle tous les héritiers peuvent aller.

Lorsque la Mischnâ recommande de ne pas laisser dépasser la limite sabbatique à un animal domestique confié aux soins d'un berger, il s'agit du cas où cet animal a été remis le jour de la fête ; mais s'il a été livré la veille, il a pris possession dès lors chez le berger, et se dirigera d'après ce dernier. Toutefois, cette distinction a seulement lieu lorsqu'il y a encore un autre berger ; sans quoi, c'est toujours le domicile de ce dernier qui prévaut. L'on a enseigné de même : dès que l'on a remis une bête de somme au pâtre, même si l'on a omis de l'aviser, c'est la limite de ce dernier qui prévaudra.

4. Lorsqu'on a emprunté à son prochain des ustensiles la veille de la fête, on peut les emporter avec soi : ils se règlent d'après l'emprunteur ; mais si le prêt a eu lieu au jour de la fête, on se réglera d'après le possesseur (où ces objets se trouvaient au commencement de la fête). Si une femme en ce jour emprunte à sa voisine des épices, ou de l'eau, ou du sel, pour sa pâte, on ne peut transporter ces objets que dans les emplacements où toutes deux peuvent circuler également en ce jour (les possesseurs de la pâte et ceux des ingrédients). R. Juda ne tient pas compte de l'eau fournie, car elle n'a pas de corps dans la pâte[1].

5. Pour le charbon (objet matériel), on se règle d'après le possesseur ; mais on ne tient pas compte de la flamme (de ce qu'on a allumé la lumière chez un voisin). Prendre un charbon de ce qui est sacré constitue une prévarication ; il est interdit aussi de profiter d'une flamme de telle provenance, mais ce n'est pas une prévarication (entraînant une pénalité, en cas de fait accompli)[2].

6. Du puits d'un particulier, on ne peut emporter l'eau que dans les limites du propriétaire particulier ; pour le puits de tous les habitants d'une ville, on se dirigera d'après l'ensemble des habitants ; enfin pour les puits creusés en faveur de ceux qui reviennent de Babylone, on se dirigera d'après la limite de celui qui puise l'eau.

Lorsqu'un puits se trouve juste au point d'intersection de 2 limites sabbatiques[3], il faut, selon R. Yoḥanan, le couper au milieu par une barre de séparation en fer (afin d'éviter la jonction des eaux et d'avoir à s'en priver); selon R. Yossé b. Ḥanina, même une clôture de joncs suffit (malgré la jonction de l'eau en bas), pourvu qu'en haut les eaux n'aillent pas de côté et d'autre. Les rabbins ont été plus sévères, observe R. Judan, pour leurs propres prescrip-

1. La *Guemara* de ce § est déjà traduite tr. *Maasser shéni*, II, 1 (t. III, p. 212). Cf. tr. *Halla*, II, 2 (t III, p. 282); *'Eroubin*, VIII. 6 (t. V, p. 283). 2. La *Guemara* de ce § est déjà traduite au tr. *Berakhôth*, VIII, 7 (t. I, p. 146). 3. B., tr. *'Eroubin*, 48a.

tions (les limites sabbatiques) que pour les questions légales. Mais, objecta R. Ḥanina, n'y a-t-il pas un avis qui s'oppose à l'annulation d'un objet dans sa propre espèce ? (N'en est-il pas de même pour l'eau ?) Il faut donc dire qu'ils ont été aussi sévères pour leurs propres décisions que pour celle de la loi.

De l'eau des puits creusés à l'usage des revenants de Babylone, chacun peut en emporter. Cela prouve qu'en trouvant en route un objet abandonné, on se dirigera pour le transport d'après celui qui l'a trouvé.

7 (6). Si l'on a déposé ses fruits chez un habitant d'une autre ville que la sienne, bien que ce dernier ait posé un *'eroub* (jonction des distances) pour venir chez ce propriétaire, il ne pourra pas lui apporter de ses fruits ; ceux-ci ne peuvent être apportés qu'au cas où le propriétaire même a posé l'*éroub* de jonction.

8 (7). Si l'on a invité à sa table des étrangers (venus d'une ville lointaine), ils ne pourront pas emporter chez eux des présents faits par le maître de maison, à moins que celui-ci leur ait fait d'avance, dès la veille de la fête, prendre possession de ces objets (en les remettant à autrui pour eux). On ne devra pas ce jour abreuver, puis égorger les animaux domestiques vivant au dehors ; mais c'est permis pour ceux de l'intérieur. On désigne comme tels ceux qui passent la nuit en ville, et l'on nomme extérieurs ceux qui la passent dans la prairie.

Rab et Samuel discutent sur la question de domicile des fruits déposés au loin : d'après l'un, ils dépendent du propriétaire ; d'après l'autre, ils dépendent du dépositaire. La Mischnâ s'oppose à ce dernier avis, puisqu'elle dit : Si l'on a déposé ses fruits chez un habitant d'une autre ville, celui-ci, bien qu'il ait posé un *éroub*, ne pourra pas apporter lesdits fruits chez le propriétaire. Or, s'ils dépendaient du dépositaire, cet apport serait-il permis ? Même d'après cet avis, dit R. Judan, on peut justifier l'interdit, en supposant que la clef de la pièce contenant ces fruits est restée aux mains du propriétaire, ou que celui-ci n'a pas transmis au dépositaire dès la veille de la fête le droit d'en prendre. D'où donc sait-on d'après qui l'on doit se diriger ? De ce qu'il est dit ensuite (§ 8) : « A ses invités étrangers (éloignés) on ne peut pas donner à emporter des dons, à moins de les leur avoir fait acquérir d'avance par autrui. » Dès lors, ces dons sont pour ainsi dire en dépôt chez le propriétaire (or, la transmission serait sans effet pour le transport si le dépositaire l'emportait ; c'est donc que la limite du propriétaire prévaut en ce cas).

On nomme « animaux de l'extérieur » ceux qui quittent l'étable à Pâques et n'y rentrent qu'aux pluies d'hiver. On nomme « intérieurs » ceux qui passent toutes les nuits en ville. Selon Rabbi, les uns ou les autres qui sont entrés dans la limite sabbatique, même après la nuit, peuvent être égorgés ; on appelle seulement « extérieurs » ceux qui grandissent à la prairie et y vivent toujours. Ceci prouve, dit R. Zeira, qu'un vase apporté du dehors de la limite sabbatique, même après la nuit, pourra être touché. Cependant, dit

R. Simon b. Carsena, au nom de R. Aḥa, on ne le déplacera pas au delà de 5 coudées. Il arriva à Gamaliel Zouga, qu'un marchand arabe voulait honorer, de recevoir un don de champignons le jour de fête. Il consulta R. Mena à ce sujet (en raison de leur apport de loin), et ce rabbin lui permit de les accepter dans sa maison (non au dehors), en ayant soin de les manger dans l'espace de 4 coudées (non au-delà).

TRAITÉ TAANITH

CHAPITRE I

1. A partir de quel jour intercale-t-on, dans la prière de l'*Amida*, la mention du don céleste des pluies? Selon R. Eliézer, depuis le 1er jour de la fête des Tentes ; selon R. Josué, depuis le dernier jour de cette fête ; car, dit-il, puisque la pluie n'est pas agréable à ce moment (où l'on reste sous les tentes de feuillage), il n'y a pas lieu d'en parler. Il s'agit seulement, répliqua R. Eliézer, de constater un des attributs divins, en disant : « il fait souffler le vent et tomber la pluie, » en temps opportun. S'il en était ainsi, dit R. Josué, on pourrait toujours rappeler cette qualité divine (tandis que la limite du temps implique l'opportunité).

R. Eliézer fonde son avis sur ce qu'à cette fête on présente le faisceau du loulab, composé de 4 objets croissant aux bords de l'eau, afin qu'ils intercèdent près Dieu (paracletum) pour l'obtention de l'eau; ou bien la raison est qu'au moment de servir pleinement son maître, le serviteur a l'habitude de demander son salaire. Au contraire, lui dit R. Josué, lorsqu'un serviteur a servi pleinement son maître et qu'il s'aperçoit de la satisfaction de ce dernier, il lui demande sa nourriture (demande inopportune au 1er jour); de même, quant au 2e motif, le serviteur ne demande à être payé qu'en ayant achevé son travail (non au commencement). On a enseigné : R. Eliézer prescrit la mention de la pluie dès le jour de la prise du loulab; R. Josué l'ordonne au jour où l'on dépose le loulab. Or, d'après ce dernier enseignement, on s'explique le motif invoqué par R. Eliézer (de la prise des 4 sortes composant ce faisceau) conforme au présent. Mais R. Josué ne se contredit-il pas, puisque la Mischnâ parle, selon lui, du dernier jour de la fête; tandis qu'il assigne pour limite le moment du dépôt du loulab (qui est le 7e, non le 8e)? Comme toute la journée, dit R. Mena, on peut remplir le devoir du loulab, c'est près de la nuit du dernier jour que ce dépôt s'effectue. Mais alors il faudrait mentionner la pluie dès la veille au soir? Non, parce que tous les fidèles ne sont pas au Temple le soir; et la mention n'a pas non plus lieu dès la prière du matin du dernier jour, parce qu'un nouvel arrivant supposant que la mention a été faite la veille au soir resterait devoir la faire cette fois (et l'an suivant la ferait le soir); tandis qu'en ne voyant personne faire cette mention dans la prière du matin et tous la dire dans la dernière prière additionnelle, on se rend bien compte que ce n'est pas sa place le soir. R. Ḥiya b. Marieh lui dit: R. Yôna ton père a adressé la même question, et R. Ḥagaï au nom de R. Pedath a répondu : nul individu particulier ne doit mentionner un attribut divin avant que l'officiant l'ait proclamé (condition applicable seulement au *moussaf*). R. Simon dit au nom de R. Josué b. Lévi qu'une telle

mention ne saurait dépendre de l'officiant (au point qu'un homme isolé ne pourrait pas l'intercaler). Est-ce à dire, demanda R. Mena à R. Ḥagaï, que R. Simon est d'un avis contraire à son interlocuteur? Non, lui dit R. Ḥagaï, car ce qu'il vient de dire sous forme interrogative, concluant que l'homme isolé peut intercaler une mention, est applicable à celle de la rosée; la défense applicable au cas analogue de l'homme seul se rapporte à la mention de la pluie (laquelle doit, au préalable, être annoncée par l'officiant). Une fois que le public s'est mis à dire ensemble la prière contenant cette mention, cela équivaut à l'acte de l'officiant (et désormais tout individu pourra l'intercaler)—[1].

Après avoir terminé la prière, si l'on ne se souvient plus d'avoir intercalé cette mention, ou non, il est à présumer, dit R. Yoḥanan, qu'aux 30 premiers jours d'une période, on aura suivi la formule habituelle antérieure à ce temps; au bout d'un mois, la présomption est que le fidèle aura demandé ce qui convient à la saison. R. Aba, dit au nom de R. Houna : aux doubles jours de fête observés pendant la captivité, en raison des doutes du comput (et où l'on ignore si c'est déjà le vrai jour, ou non), on mentionnera, par exemple, encore *la rosée* dans la prière du matin du 1er jour de Pâques, mais on l'omettra dans le *Moussaf*; dans celle de *Minha* (vêpres), on reprendra la formule du matin, et enfin on agira comme pour le *moussaf*. R. Ḥanania, neveu de R. Josué, dit : au milieu de la captivité, pour solliciter la pluie dans l'*Amidà* (9e section), on n'agissait pas de même ; on attendait le 60e jour après l'équinoxe de Tisri. Samuel dit que cet avis de Ḥanania sert de règle. On a en effet enseigné : c'est vrai seulement en Palestine ; mais au dehors on se dirige, pour intercaler cette mention, d'après le temps et les circonstances. En outre, la limite est assignée seulement pour la pluie, non pour la rosée, que l'on peut solliciter n'importe quel jour de l'année.

« Selon R. Josué, est-il dit, puisque la pluie n'est pas agréable à ce moment, il n'y a pas lieu d'en parler. Il s'agit seulement, dit R. Eliézer, de constater l'attribut divin de faire tomber la pluie en son temps. » Au moment opportun, elle procure autant de joie que la résurrection des morts (que l'on mentionne chaque jour). Je m'étonne, dit R. Yossé, de ce qu'un tel rabbin (R. Eliézer) établisse ce parallèle mal fondé; car en tout temps l'homme aimerait à voir revivre ses morts, tandis qu'il ne lui est pas agréable en tout temps de voir tomber la pluie. — « S'il s'agissait d'opportunité, dit R. Josué, on pourrait toujours faire cette mention. » Est-ce que R. Eliezer aussi bien que R. Josué ne se contredisent pas? Si, d'après R. Eliézer, c'est une constatation qui peut avoir lieu de tout temps, comment se fait-il qu'à chaque jour on dise la formule « il délivre Israël? » Or, il y a une discussion à ce sujet [2] : Selon lui (R. Eliézer), si Israël ne se repent pas, il ne sera jamais racheté, comme il est dit (Isaïe, XXX, 15) : *par le repentir et la soumission vous se-*

1. Suit un long passage que l'on retrouve en entier au tr. *Berakhôh*, V, 2 (t. I, pp. 100-2). 2. B., tr. *Synhédrin*, 90b.

rez secourus (cela dépend donc des Israélites seuls). Quoi, dit R. Josué, si Israël ne faisait jamais pénitence, Dieu ne les délivrerait-il pas? Certes, il aura pitié d'eux, cet acte de délivrance étant un de ses attributs, comme l'est la chute de la pluie (Il n'y avait donc pas lieu de répliquer qu'ainsi la mention pourrait toujours avoir lieu [1], puisqu'il s'agit d'un attribut divin). Si Israël ne se repent pas, dit R. Éliézer, Dieu lui suscitera un souverain aussi cruel que Haman; dès lors, il se repentira et sera délivré, selon ces mots (Jérémie, XXX, 7) : *c'est le moment de l'oppression pour Jacob, et d'elle il sera sauvé.* A quoi R. Josué répliqua ces mots (Isaïe, LII, 3) : *c'est gratuitement que vous avez été vendus, et ce n'est pas à prix d'argent que vous serez rachetés* (ce qui semble exclure tout rachat, même par les bonnes œuvres). Selon R. Eliézer, ce verset admet toutefois l'effet de la pénitence, comme il est dit (Prov. VII, 23) : *il prit en main le sac d'argent* (allusion notoire aux justes). Mais, lui dit R. Josué, n'est-il pas écrit (Isaïe, LX, 22) : *Moi l'Éternel je hâterai ces choses en leur temps?* (N'en résulte-t-il pas que la Providence agit sans tenir compte des actes humains ?) Cela n'exclut pas le repentir, observa R. Eliézer, comme il est dit (Deutér. X, 12) : *Maintenant Israël, que te demande l'Éternel ton Dieu? De le craindre, etc.* R. Aḥa au nom de R. Josué b. Lévi explique le verset précité (d'Isaïe) : si vous en êtes dignes, *je les hâterai* ; sinon, elles arriveront *en leur temps.* Dès que R. Josué eut invoqué ce verset (Daniel, XII, 7) : *il leva la droite et la gauche vers le ciel, et il jura par celui qui vit éternellement que ce sera dans un temps, des temps et la moitié des temps, et que toutes ces choses finiront quand la force du peuple saint sera entièrement brisée,* R. Eliézer se retira (convaincu que c'est là la fin, et il n'eut plus rien à dire).

Par suite de 5 causes, Israël a été délivré de l'esclavage d'Egypte [2] : par la fin, par l'oppression, par ses plaintes, par le mérite des patriarches, par la pénitence. 1° A cause de la fin, selon ces mots (Exode, II, 23) : *Longtemps après, le roi d'Égypte mourut*; preuve que sa fin était venue, *et les enfants d'Israël gémissaient sous la servitude, et poussaient des cris*, à cause de l'oppression; puis il est dit (ib. 24) : *Dieu entendit leurs gémissements*, à cause de ses plaintes. *Il se souvint de son alliance* (ib.), à cause du mérite des patriarches; puis (ib. 25) : *Dieu regarda les enfants d'Israël*, par suite de leur pénitence, *et il en eut compassion.* En raison de la fin, la délivrance future aura lieu aussi, selon ces mots (Deutér. IV, 30) : *Au sein de ta détresse*, à cause de l'oppression ; *et toutes ces choses t'arriveront, dans la suite des temps, et tu retourneras à l'Éternel*, en faisant pénitence. *Car l'Éternel ton Dieu est un Dieu de miséricorde*, si l'on invoque cette qualité ; *il ne t'abandonnera pas, ne te détruira pas*; *il n'oubliera pas l'alliance de tes pères*, par égard pour leur mérite. De même, il est dit (Ps. CVI, 44) : *Il vit leur détresse*, à cause de leur oppression; *lorsqu'il entendit leurs supplications*, à

1. Quant à la contradiction signalée, elle n'est pas résolue. 2. Rabba à Deutéron., ch. 2; Midr. à Ps. CIII.

cause de leurs cris ; *il se souvint en leur faveur de son alliance* (ib. 45), à cause du mérite des patriarches ; *il eut pitié selon sa grande bonté*, en raison de leur repentir ; *il excita pour eux la compassion*, eu égard à sa pitié. Un homme ayant péché de la langue (calomnié) vint trouver R. Yoḥanan pour se repentir, celui-ci l'envoya à R. Ḥanina qui lui dit: Aie regret et désormais étudie la loi, dont il est dit (Prov. XV, 4) : *Elle guérit la langue*; *c'est un arbre de vie.* R. Ḥanina, fils de R. Abahou, dit avoir lu dans le livre de R. Meir l'explication de ce verset (Isaïe, XXI, 11) : *Oracle contre Douma, oracle sur Douma*[1] ; *on me crie de Séir*, c'est-à-dire selon R. Yoḥanan, on m'appelle à cause de Séir ; selon R. Simon b. Lakisch, « à moi il s'est joint venant de Séir » (ou Rome). Or, R. Josué b. Lévi dit : si quelqu'un demande à Israël captif où est son Dieu, celui-ci répondra que Dieu est dans la plus grande ville d'Edom, selon ledit verset. En effet, R. Simon b. Yoḥaï a dit[2] : Partout où Israël a été exilé, la providence l'a accompagné; elle était avec lui en Égypte, selon ces mots (I Sam. II, 27) : *J'ai été exilé dans la maison de ton père, lorsqu'ils étaient en Égypte chez Pharaon.* En Babylonie, selon ces mots (Isaïe, XLIII, 14) : *A cause de vous j'ai été envoyé à Babel.* En Médie[3], selon ce verset (Jérémie, XLIX, 38) : *je mettrai mon trône à Élam*, dernier mot qui figure la Médie, comme le prouve ce verset (Daniel, VIII, 2) : *je me trouvais à Suze la capitale, qui est dans la province d'Élam.* En Grèce, comme il est dit (Zakharie, IX, 13) : *Et je soulèverai tes enfants, ô Sion, contre tes enfants, ô Yavan... l'Éternel au-dessus d'eux apparaîtra.* Enfin, à Rome, lisant ainsi ce verset : *mon Dieu m'appelle de Séir* (Rome). Ce verset d'Isaïe (XXI, 11) continue ainsi : *le meilleur que dit-il*[4] ? Cela signifie qu'Israël demanda au prophète Isaïe ce qu'il en résulterait de cette nuit. Attendez, leur dit-il, que j'aie pu m'informer. Après son enquête, il retourna auprès des Israélites qui lui répétèrent la demande, qu'a dit le gardien du monde? Il leur répondit (ib. 12) : *Le veilleur a répondu que le matin est venu et la nuit aussi.* Quoi, dirent-ils, est-ce *la nuit* qui vient, des ténèbres de l'exil ? Ce n'est pas général comme vous le supposez, dit-il; ce sera le matin pour les justes, et la nuit pour les impies ; le matin pour Israël, la nuit pour les idolâtres. Quand sera-ce ? Quand vous voudrez, Dieu voudra aussi ; à vous de l'invoquer. Quel obstacle y a-t-il à notre salut ? Il ne manque que le repentir, répondit-il, en disant (ib) : *convertissez-vous et revenez.* R. Aḥa dit au nom de R. Tanḥoum b. Hiya : si Israël se repentait un seul jour, aussitôt le messie viendrait, selon ces mots (Ps. XCV, 7) : *en ce jour, si vous écoutiez sa voix.* R. Lévi dit[5] : Si Israël observait un seul sabbat en règle, aussitôt le messie viendrait, comme il est dit (Exode, XVI, 25) :

1. L'exégète, pour sa thèse, lit ce second mot : Roma (=Seir), par permutation aisée de ר et ד. V. Rabba à Genèse, ch 1, 9, 20. 2. B. *Meghilla*, 29a ; Rabba à Exode, ch. 15 ; et Rabba à Cantique, IV, 7. 3. Rabba à Nombres, ch. 7; Midrasch à Ps. XCI, fin. 4. Le mot Milel (de la nuit) est détourné ici de son sens habituel, par l'exégète, et employé comme le chald. *Mallet* (parler). 5. B., tr. *Sabbat*, 118b.

Moïse leur dit de le manger en ce jour; *car en ce jour c'est le sabbat à l'Éternel* (de cette redondance de termes, on conclut qu'un seul jour suffirait pour cela); et il est dit encore (Isaïe, XXX, 15) :*par le regret et le repos vous serez secourus*, c'est-à-dire par suite du repos sabbatique.

2. On ne sollicitera la pluie dans la prière de *l'amida* (9e section) qu'au moment de la saison pluviale. Selon R. Juda, aux offices du dernier jour de la fête des tentes, le 2e (chargé de dire le *Moussaf*) fera cette mention, non le 1er ; tandis qu'au 1er jour de la fête de Pâques (jour d'arrêt pour cette formule), le 1er la mentionne encore, non plus le second. La sollicitation (section 9) a lieu, selon R. Juda, jusqu'à Pâques ; selon R. Méir, jusqu'à la fin de Nissan, d'après ces mots (Joel, II, 23): *il vous donnera la pluie, celle de la première et celle de l'arrière saison, au premier* [1] (au 1er mois).

R. Yoḥanan dit : l'avis exprimé ici en 1er lieu par R. Juda (au sujet des mentions de la pluie) sert de règle, car il s'est exprimé ainsi au nom de R. Juda b. Bethera (dans une *braïtha*). R. Aboun explique au nom de R. Yoḥanan que R. Juda se fonde sur ce motif : il est bon que les fêtes finissent et commencent par la mention de la *rosée* (non de la pluie), car la rosée est de bon augure pour le monde. Est-ce que R. Juda ne se contredit pas? Il commence par dire, dans notre Mischnâ, qu'aux offices du dernier jour de la fête des Tentes, le 2e seul mentionnera la pluie, non le 1er; et à la fin de cette même Mischnâ, il dit que la sollicitation de la pluie (à la 9e section de l'amida) a lieu jusqu'après Pâques (ce qui en implique forcément la mention pendant tout ce temps)? C'est qu'un avis a été exprimé en son propre nom, et un autre au nom de R. Josué b. Bethera. On ignore jusque là lequel des 2 avis émane de lui (R. Juda); mais puisque R. Yoḥanan admet comme règle l'avis exprimé par R. Juda au nom de R. Juda b. Bethera, et R. Aboun ajoute au nom du même que l'on procède conformément à cet avis de R. Juda pour que la formule parlant de *rosées* prédomine pendant les fêtes, car elle est de bon augure pour le monde; cela prouve que le 1er avis exprimé l'est au nom de R. Juda b. Bethera, et le 2e en son propre nom. Peut-être cependant, fut-il demandé à R. Yoḥanan, s'agit-il au commencement de la Mischnâ de mentionner la pluie dans l'*amidâ* (à la 2e section), et à la fin de la solliciter (9e section)? Cela ne se peut pas, leur répondit R. Yoḥanan, car il est de règle de solliciter la pluie aussi longtemps qu'on la mentionne, non au delà. R. Yossé dit à R. Ḥanina, frère de R. Oschia : tu te souviens [2] que lorsque nous nous trouvions devant la boutique de R. Oschia ton oncle, R. Zeira passa; nous l'avons interrogé à ce sujet, et il nous a dit éprouver quelque doute sur l'assimilation des 2 faits, de mentionner la pluie et de la solliciter; et la même question ayant été adressée à R. Yassa qui passa, il y répondit de même. Ce n'est qu'après l'avoir poussé à bout et pressé, qu'il finit par s'é-

1. Sens habituel : *comme autrefois*. 2. Cf. ci-après, tr. *Meghilla*, III, 8 (f. 74b).

crier : n'a-t-on pas enseigné qu'aussi longtemps qu'il y a lieu de mentionner la pluie, on la sollicite. De même R. Ḥiya b. Aba venant de Tyr, énonça la même règle au nom de R. Yoḥanan. R. Aḥa l'énonça dans la salle des études, et R. Jérémie proclama cette même règle dans la synagogue de Boulé. Mais la Mischnâ ne dit-elle pas (§ 3) que la sollicitation des pluies dans l'*amida* (9e section) a seulement lieu le 3 Marḥeschwan (longtemps après la reprise de la mention)? Là c'est différent, répondit R. Tanḥoum b. Ḥiya, c'est pendant l'existence du Temple que cette distinction avait lieu — [1].

3. Le 3 Marḥeschwan, on sollicite la pluie dans la prière ; selon R. Gamaliel, ce sera le 7, soit 15 jours après la fête des Tentes, pour laisser cette latitude à l'Israélite le plus éloigné, se rendant aux bords de l'Euphrate, de rentrer.

Le 1er avis exprimé dans la Mischnâ doit émaner de R. Méir, puisqu'il a été enseigné [2] : selon R. Méir, il y a 3 époques de pluie fécondante, la pluie hâtive au 3, la moyenne le 7, et la tardive le 17 ; selon R. Juda, la hâtive vient le 7, la moyenne au 17, et la tardive le 23. Selon R. Yossé, la hâtive vient le 17, la moyenne le 23, et la tardive le 30. Ce qui prouve l'exactitude de cette dernière date, c'est que les particuliers commencent seulement à jeûner (en cas de défaut de pluie, pour la demander à Dieu), à la néoménie de Kislew (= 31 Marḥeschwan). R. Aba Maré, frère de R. Yossé, dit : tous reconnaissent que la date du 17 est opportune pour les pluies, car c'est le temps de la planète *Kima* (Pléiades), moment où les pléiades s'enfoncent; et par suite le déluge survient au monde, comme il est dit (Genèse, VII, 11) : *au 2e mois, le 17, en ce jour éclatèrent toutes les sources de l'immense abîme.* R. Aba b. Zemina ou R. Éliézer dit au nom de R. Oschia : on adopte comme règle l'avis de celui qui prescrit de solliciter les pluies dès le 3 Ḥeschwan. Pourquoi ne pas déclarer simplement que l'avis de R. Méir sert de règle ? C'est que, selon une version, on intervertit l'avis de R. Méir avec celui de R. Juda-[3].

On a enseigné que R. Simon b. Éleazar dit : il résulte du verset (d'Isaïe, XXVII, 3), que la terre n'absorbe qu'autant d'eau qu'il en faut à son état de sécheresse. On a dit encore [4]: si l'année est défectueuse (composée de mois à 29 jours, soit 5 jours de moins), on ajoutera cet arriéré au 3 Ḥeschwan (soit le 8) ; sinon, on suit l'ordre régulier de la date habituelle à la 1re pluie, pour la solliciter dans la prière. Tel est l'avis de R. Simon b. Gamaliel. Selon Rabbi, on maintient toujours la même date régulière; et si l'année est embolismique, on tient compte du mois additionnel (pour solliciter la pluie). Est-ce que Rabbi ne se contredit pas ? Il dit d'abord qu'en cas d'année défectueuse on se dirige d'après l'ordre régulier, puis il dit de tenir compte de l'embolisme? R.

1. Suit un passage, traduit au tr. *Schequalim*, VI, 2 (t. V, p. 305). 2. Tossefta à ce tr., ch. 1. 3. Suit un très long passage, traduit au tr. *Berakhôth*, IX, 2 (t. I, pp. 165-6). 4. Tossefta à ce tr., ch. 1.

Zeira, R. Yossa, ou R. Samuel b. R. Isaac, selon d'autres au nom de R. Yoḥanan, répond : il a fallu émettre l'avis de R. Juda, de tenir compte de l'embolisme, selon la dernière opinion exprimée par la *Braïtha* (d'attendre parfois jusqu'à la néoménie suivante avant de désespérer d'avoir la pluie).

4. Lorsqu'au 17 Marḥeschwan la pluie n'est pas encore survenue, les particuliers commencent à jeûner en signe de supplications. Toutefois, ils peuvent manger et boire à la nuit; il leur est permis de travailler, de se laver, de s'oindre le corps, de se chausser et de se livrer à la cohabitation.

Le terme *particulier* est applicable aux administrateurs de la communauté. Est-ce parce qu'un tel homme a été nommé à ces fonctions que sa prière sera supérieure à celle d'autres gens? (N'y en a-t-il pas qui n'en sont pas dignes?) On veut dire que, si après avoir été nommé à cette fonction on s'en est rendu digne par ses services, on mérite de voir sa prière exaucée en ce cas par le ciel. Ainsi, comme un homme délivrait régulièrement toutes les dîmes, R. Mena lui dit : tu peux bien réciter [1] la déclaration biblique (Deutér. XXVI, 13), *d'avoir fait enlever de la maison toutes les saintetés.* Un homme se présenta à un parent de R. Ianaï, lui demandant l'aumône. Mais, lui dit celui-ci, ton père n'a-t-il pas laissé de l'argent? Non, répondit le pauvre. Je sais, lui dit l'interlocuteur, que des sommes de cette provenance sont chez tel et tel. J'ai entendu, répliqua le pauvre, que c'est un brigand, et je ne veux rien d'une telle source. Tu es digne, répondit le rabbi, de voir tes prières exaucées du ciel. Les rabbins (un jour de sécheresse) virent en songe un certain ânier, dont la prière exaucée était suivie de la pluie. Les rabbins le firent venir, l'interrogèrent, surent qu'il était ânier, et lui demandèrent quelle belle œuvre particulière il avait faite. Un jour, dit-il, j'ai loué un âne à une femme qui, en route (strata), se mit à pleurer; et comme je lui demandais le motif de son chagrin, elle me raconta que, son mari étant prisonnier, elle cherche une occupation pour gagner de quoi le délivrer. A cette vue, je me suis éloigné, j'ai vendu l'âne; je lui ai remis le montant, en lui disant : Voilà de quoi revoir et racheter ton mari, afin que tu ne sois pas exposée à pécher dans ce but. En effet, lui dirent les rabbins, tu es bien digne que ta prière soit exaucée. — Il arriva (en un jour semblable) à R. Abahou de rêver que le nommé Fontaqaq priait pour la pluie et que sa prière était exaucée. R. Abahou le fit donc venir, l'interrogea, et apprit que cet homme avait une profession ignoble, procurant chaque jour des prostituées aux proxénètes, qu'il embellit les salles de spectacle (theatrum), fait passer aux bains les vêtements de ces femmes, et bat les timbales devant elles pour attirer le monde. Pourtant, lui demanda R. Abahou, as-tu fait une bonne action? Un jour, dit-il, occupé à orner la salle, je vis derrière une colonne une femme en pleurs; et comme je lui demandais la cause de son chagrin, elle me raconta

1. Cf., tr. *Maasser schéni*, V, 9 (10).

que, son mari étant prisonnier, elle était obligée de venir ici chercher à gagner le montant nécessaire pour le délivrer. En apprenant cela, je me suis mis aussitôt à vendre mon lit avec ses tentures ; je lui en ai remis la valeur, afin de la détourner du péché et la remettre en état de retrouver son mari. En effet, lui dit le rabbin, tu es bien digne que ta prière soit exaucée.

Une autre fois, il semble aux rabbins voir en songe un homme pieux du village d'Imi prier pour la pluie, dont les vœux furent exaucés. Les rabbins, se rendant chez lui, apprirent de sa femme qu'il était occupé sur la montagne aux travaux des champs. Arrivés auprès de lui, ils lui adressèrent des saluts de prospérité : il n'y répondit pas, et lorsqu'il se mit à manger, il ne les invita pas à rompre le pain avec lui (ce sont 2 actes d'inconvenance). A son retour des champs, comme un porteur de bois passait, il lui jeta son manteau sur la charge (pour la préserver), rentra chez lui et dit à sa femme : des rabbins sont venus ici pour me demander que je prie Dieu de faire tomber la pluie. Or, si je les écoute, que je prie et qu'il pleuve, c'est une honte pour eux, mes supérieurs, d'avoir été moins exaucés ; si je ne m'y rends pas, c'est une profanation pour le nom céleste de mettre son pouvoir en doute. Viens donc avec moi sur le toit de la maison, et prions ensemble. Si la pluie survient, nous leur dirons qu'un miracle céleste a déjà produit le même effet désiré ; sinon, nous leur exposerons que nous ne sommes pas dignes de voir notre prière exaucée. Ils agirent ainsi, la pluie arriva ; et le laboureur descendant alors auprès des rabbins leur dit : Pourquoi avez-vous pris la peine de venir ici en ce jour? Nous désirons, dirent-ils, que tu pries pour qu'il pleuve. Vous n'avez pas besoin de mon intercession, leur dit-il, voici que déjà par miracle la pluie arrive. Pourquoi, lui dirent-ils, lorsque tu étais sur la montagne et que nous t'avons adressé des souhaits, ne nous as-tu pas répondu ? J'étais occupé par le travail agricole au service d'autrui, répondit-il, et il ne m'était pas permis d'en détourner la pensée. Pourquoi, demandèrent-ils, lorsque tu t'es assis à manger ne nous as-tu donc rien offert? Je n'avais qu'un maigre morceau, dit-il, et vous offrir de le partager eût été la flatterie la plus fausse. Pourquoi en rentrant as-tu étendu ton manteau sur la charge de bois? C'est qu'il ne m'appartient pas, dit-il ; et pour ménager cet objet prêté, je ne l'ai pas mis sous la charge, mais au-dessus. Pourquoi pendant ton séjour à la montagne ta femme porte-t-elle de vilains vêtements, et à ton retour en met-elle de beaux ? Pendant que je suis au dehors, dit-il, elle s'habille ainsi, pour ne pas attirer les regards des étrangers ; quand je rentre, elle revêt ses beaux habits pour que je ne porte pas l'attention sur une autre femme. Tu es bien digne, lui dirent les rabbins, que ta prière soit exaucée.

On a enseigné[1] : Lorsqu'au jour de jeûne il est permis de manger à la nuit, on l'entend jusqu'au lever du soleil, selon Rabbi ; R. Simon b. Gamaliel dit : c'est jusqu'à l'appel du coq. Si après avoir dormi la nuit on se lève à l'issue de la

1. Tossefta à ce tr., ch. 1.

nuit pour manger, c'est interdit si l'on n'en a pas fait la condition préalable (d'admettre comme point de départ du jeûne le lever du soleil) ; mais c'est permis si ce point a été convenu d'avance.

5. Si à la néoménie de Kisslev la pluie n'est pas tombée, le tribunal supérieur ordonne aux fidèles 3 jours de jeûne, en lesquels on pourra manger et boire la nuit ; il est permis à ce moment de travailler, de se laver, de s'oindre le corps, de se chausser et de se livrer à la cohabitation.

6. Lorsque ces jours de jeûne sont passés sans que les prières aient été exaucées, le même tribunal impose encore 3 jours de jeûne aux fidèles, pour lesquels on cesse de manger et boire dès la veille avant la nuit ; il est interdit à ce moment de travailler, de se laver, de s'oindre le corps, de se chausser, de se livrer à la cohabitation, et l'on ferme les bains.

R. Yoḥanan dit : tout jeûne, qui par ordre du tribunal part de la veille au soir, ne sera pas observé par les femmes enceintes, ou nourrices (c'est trop pénible). Il paraît résulter de là [1], dit R. Samuel b. R. Isaac, qu'elles sont dispensées des jeûnes commençant au jour, non de ceux commençant la veille au soir. En effet, on a enseigné [2] : les femmes enceintes et les nourrices jeûnent comme d'ordinaire le 9 Ab, le grand pardon, et les 3 premiers [3], non aux 3 suivants, ni aux 7 derniers (moins graves) ; toutefois, elles ne devront pas manger jusqu'à se gaver, mais juste de quoi suffire à l'enfant. Or, comment se fait-il qu'ici elles soient astreintes à ces jeûnes qui commencent la veille au soir, tandis que R. Yoḥanan vient de formuler la dispense en ce cas? En effet, R. Aba b. Zabda, ou R. Isaac b. Tablièh déclare au nom de R. Yoḥanan, que même les jours de jeûne ordonnés par le tribunal pour commencer la veille au soir ne seront pas observés par ces femmes (à l'opposé du dit enseignement au sujet des 3 prem. jours).

R. Zeira dit au nom de R. Jérémie (§ 6) : il est interdit de travailler au jour de jeûne autant qu'au jour du grand-pardon, comme il est dit (Joël, I, 14) : *Sanctifiez le jeûne* [4], *appelez l'arrêt* (de toute œuvre). Mais n'a-t-on pas enseigné qu'il est permis de travailler la nuit, non le jour (différent en cela du *Kippour*) ? Cette distinction, répond R. Zeira, tient à ce que Aba b. Jérémie l'a déduite de la fin du même verset, disant : *Assemblez le peuple*, c.-à-d. depuis l'instant d'assembler le peuple (au jour), le travail doit cesser [5].

R. Juda b. Pazi, ou R. Ḥanin dit au nom de R. Samuel b. R. Isaac [6] : lors de l'entrée de Noë dans l'arche, la cohabitation lui fut interdite, comme il est dit (Genèse, VI, 18) : *Tu viendras dans l'arche, toi et tes fils, ta femme et*

1. L'avis précédent est ambigu : on ne sait si ces 3 jeûnes (peu pénibles) leur sont imposés, ou si elles sont même dispensées des 3 suivants, en raison de la difficulté d'observer ces jeûnes. 2. Ibid., ch. 2, fin. 3. Les 3 jours ordonnés au § 5. 4. Le sens habituel est : *Publiez un jeûne, une convocation solennelle.* 5. Suivent 2 passages, qui se trouvent l'un traduit au tr. *Pesahim*, IV, 1, (t. V, p. 48), et l'autre tr. *Yôma*, VIII, 1 (ib., p. 249). 6. Rabba à Genèse, ch. 31 et 34.

tes belles-filles avec toi (ce qui est une allusion à la séparation des sexes) ; mais à la sortie elle lui fut permise, selon ces mots (ib. VIII, 16) : *sors de l'arche, toi et ta femme, tes fils et leurs femmes, avec toi.* R. Ḥiya b. Aba dit : l'expression *ils quittèrent l'arche selon leurs familles* (ib.) signifie que, pour avoir conservé leur généalogie (sine coïtu), ils ont eu le bonheur d'échapper au déluge. Ce qui prouve qu'il faut l'entendre ainsi [1], c'est que les 3 qui ont agi contre nature dans l'arche, Cham, le chien, le corbeau, en ont été punis : De Cham est issu le nègre (l'éthiopien) ; le chien cohabite d'une façon publique (cynique) ; le corbeau est le plus singulier des créatures dans la reproduction (semen spuit). R. Aboun explique ce verset (Job, XXX, 3) : *par la misère et la faim désolés* ; c'est-à-dire lorsque tu vois la perdition (comme le déluge) survenir au monde, il faut que ta femme soit comme délaissée (isolée). R. Lévi dit d'inférer une règle analogue de ce verset (Genèse, XLI, 50) : *A Joseph il naquit 2 fils*, naissances qui eurent lieu *avant les années de famine.* Cependant, est-il enseigné au nom de R. Juda, une exception est faite pour ceux qui n'ont pas encore de fils et en désirent ; et l'on se restreindra, ajoute R. Yossé, au seul jour où la femme prend le bain (propice à la conception).

7. Si après la 2e série de jeûne les prières n'ont pas été exaucées et la pluie n'est pas tombée, le tribunal supérieur ordonnera une suite de 7 jours de jeûne, ce qui fait un total de 13 jeûnes publics. La nouvelle série a plus de gravité que la précédente, en ce que l'on fait sonner le cor, et l'on ferme les boutiques en signe d'affliction. Toutefois, au 2e jour de la semaine, on ouvre un peu les portes vers le soir (pour les besoins urgents) ; et le 5e jour (jeudi), on les laisse tout-à-fait ouvertes en vue des achats pour honorer le sabbat.

8 (7). Après que cette nouvelle période est passée sans succès, on diminue les affaires commerciales, les constructions, les plantations, les fiançailles, les mariages, et même les saluts que les hommes s'adressent entr'eux, comme des hommes repoussés par la Providence. Les particuliers recommencent à jeûner de temps en temps isolément, jusqu'à l'arrivée du mois de Nissan. Si dans ce mois il pleut enfin, c'est un signe de malédiction, puisqu'il est dit de cette époque (I Sam. XII, 17) : *c'est maintenant la moisson du froment* (et la pluie n'a plus d'effet).

R. Juda, fils de R. Ḥama, du village de Teḥomin, dit : ces 13 jeûnes, dont chaque jour équivaut au triple (= 39), représentent à peu près les 40 jours d'abstinence que Moïse passa sur le Sinaï lors de la proclamation de la Loi. R. Yossé dit : ce nombre n'a pas été dépassé pour ne pas imposer trop de fatigues aux fidèles. R. Hiya b. Aba dit : s'il y avait deux calamités simultanées, la sécheresse et la présence des sauterelles, on sonnera du cor ; et l'on

1. B., tr. *Synhédrin*, 108b.

a parlé de la simultanéité de ces 2 cas, dit R. Jossé b. R. Aboun, parce que leur réunion forme le plus grand malheur pour le sol. — « Au 2e jour, est-il dit, on ouvre un peu » ; on ouvre une porte et on laisse l'autre fermée. « Au 5e jour, on ouvre à cause de l'approche du sabbat ». Est-ce que toute la journée on ouvre une seule porte, laissant l'autre fermée, ou les ouvre-t-on toutes deux? (question non résolue).

La diminution de construction, dit R. Josué b. Lévi, est applicable aux maisons de plaisir ; mais si un mur menace ruine, il faut le renverser et le réédifier. Toutefois, ajoute Samuel, il faut qu'il s'agisse du mur de l'habitation (en ce cas, il y a danger de mort), non de toute autre propriété [1].

« On diminue jusqu'aux saluts des hommes entr'eux ». Mais n'est-il pas déjà dit [2] qu'au 9 Ab on ne se salue pas, mais on rend seulement le salut aux ignorants, d'une voix brève ? Il a fallu l'ajouter ici pour les jours d'intervalle entre les jours prescrits. — « S'il pleut au mois de Nissan, c'est un signe de malédiction. » Toutefois, ajoute R. Jossé b. R. Aboun, il faut que ce moment coïncide avec l'équinoxe de Nissan, et encore, observa R. Samuel b. R. Isaac, c'est vrai lorsqu'il n'a pas encore plu cette année, mais s'il avait déjà plu, c'est un signe de bénédiction.

CHAPITRE II

1. Voici le cérémonial à observer pour la dernière série des 7 jours de jeûne : On porte l'arche sainte sur la voie publique, et l'on répand sur l'arche de la cendre de bois, ainsi que sur la tête du *naci* et du chef du tribunal; puis chacun en prend et s'en répand sur la tête. Le plus ancien d'entr'eux fera un exposé pathétique qui ramène les cœurs au bien. Ainsi il dira p. ex. : mes frères, au sujet des habitants de Ninive (désolés d'abord comme nous), il n'est pas dit que Dieu vit leurs sacs et leurs jeûnes (la manifestation de la pénitence), mais il est dit (Jonas, III, 10) : *Dieu vit par leurs actes qu'ils étaient revenus du mauvais chemin.* Il leur rappellera aussi des sentences prophétiques, savoir (Joël, II, 13) : *déchirez vos cœurs, non vos vêtements, et retournez à l'Éternel votre Dieu.*

R. Ḥiya b. Aba dit : on portait l'arche sur la voie publique, afin d'exprimer pour ainsi dire la pensée que l'on semblait être exilé par Dieu. Selon R. Josué b. Lévi, cela signifie qu'après avoir prié à l'écart sans être exaucés, ils sortent et énoncent leurs supplications en public. Selon R. Ḥiya b. Aba aussi, ce transport avait lieu pour que l'on semble dire : cet objet le plus précieux, enfermé avec grand soin, a dû être exposé au mépris par suite de nos fautes. R. Houna le grand, de Cippori, dit : nos pères ont couvert l'arche

1. Suit un passage que l'on retrouve ci-dessus, tr. *Beça*, V. 2 p. 136, et ci après, IV, 6; tr. *Kethouboth*, I, 1, Après quoi, dans l'édit. de Venise et les suiv. commence le § 9. 2. Tossefta à ce tr., ch. 3.

d'or, et nous la couvrons de cendres. On sonne du cor, dit R. Jacob, du midi, pour dire qu'il nous a semblé mugir devant toi comme des animaux (dont ce cor est issu). Enfin l'on se rend au cimetière, ajoute R. Lévi, disant qu'il nous semble être morts pour toi. Dans ce dernier acte, dit R. Tanḥouma, toutes les précédentes punitions paraissent résumées : si nous méritons la mort, nous voilà ici ; si c'est l'exil, nous sommes chassés au dehors, et quant à la famine, elle nous atteint déjà.

« On répand de la cendre sur l'arche », est-il dit. C'est conforme à ces mots (Ps. XCI,15) : *Je suis avec lui dans la calamité*[1]. R. Zeira dit : chaque fois que j'ai vu agir ainsi, mon corps était saisi de tremblement (affecté). Au temps de R. Ila, il arriva (en un tel cas) de laisser l'arche sainte seule dans la rue, pendant que chacun rentrait chez soi. Ce n'est pas convenable, dit R. Zeira ; or, il a été enseigné[2] : on ne se relayait pas à cet effet toute la journée, mais une personne restait assise auprès de l'arche et la gardait (sans la laisser toute seule). R. Judan b. R. Manassé et R. Samuel b. R. Naḥman expliquent diversement cette aspersion de cendre[3] : elle a pour but, dit l'un, de rappeler les mérites du patriarche Abraham ; l'autre dit qu'elle rappelle les mérites d'Isaac. Le 1er avis est fondé sur ce qu'Abraham a dit (Genèse, XVIII, 27) : *je ne suis que poussière et cendre*. Le 2e avis dit que cette cendre rappelle le sacrifice d'Isaac, dont le bucher semble encore entassé sur l'autel. Lorsque R. Juda b. Pazi allait entreprendre un jeûne, il disait aux fidèles : mes frères, tout homme auprès de qui le servant ne passe pas pour mettre la cendre sur la tête, en prendra seul et s'en répandra. « On en répandait sur la tête du *naci* » ; c'est, dit R. Taḥlifa de Césarée, pour faire ressortir d'autant plus cette marque de mépris sur un personnage, car ce n'est pas la même chose de se mépriser soi-même que de l'être par autrui. Il est écrit (Joël, II, 16) : que *l'époux sorte de sa demeure, l'épouse de sa chambre* ; la 1re partie se rapporte au transport de l'arche sainte en un tel jour de jeûne, et la suite à la Loi ; ou bien encore : les premiers mots s'appliquent au *naci*, et la fin au chef du tribunal (dont il est question dans la Mischnâ). R. Helbo dit en un tel jour, au *naci* R. Juda, de sortir avec les assistants, afin qu'en assistant au cérémonial, il fasse diversion à son chagrin. Cela prouve, dit R. Yossé, que les jeûnes observés par nous n'ont guère de valeur, parce que le *naci* n'est pas là (et que le cérémonial est incomplet).

Il est écrit d'une part (Lévit. IV, 17) : *le devant du voile* (au sujet du taureau offert en expiation par la communauté), et d'autre part (ib. 6) : *au devant du voile du sanctuaire* (en cas de péché accompli par le prêtre). Cette distinction, dit R. Aḥa, est expliquée diversement par R. Abahou et les rabbins[4] : l'un dit que lorsque le chef (cohen) a péché, la grandeur qui représente la sainteté ne reste pas moins à sa place ; mais lorsque la communauté a péché, la sainteté n'est plus à sa place (et le verset n'a pas lieu d'en parler).

1. Il semble, par cet acte, que Dieu prend part à notre misère. 2. Tossefta à ce tr., § 1. 3. Rabba à Genèse, ch. 49. 4. B., tr. *Zebahim*, 41b.

En outre on dit : lorsque les élèves (les fidèles) et le maître (le cohen) ont péché, ils devront offrir leurs sacrifices au dehors, comme pour avouer leur faute en public, ainsi qu'il est dit (ib. 12) : *on portera le taureau hors du camp*. Ceci peut faire allusion, dit Hiskia, à ce qu'en tout lieu où il y a un prêtre oint se trouve aussi l'arche, et lorsque celui-ci est absent (par suite d'une faute), il n'y a pas non plus d'arche à l'intérieur. C'est conforme à ce qu'a dit R. Samuel b. Ianaï au nom de R. Aḥa : il manquait au 2e Temple 5 objets[1] qu'avait le 1er, savoir : le feu, l'arche sainte, l'oracle des Ourim et Toumim, l'huile d'onction[2] et l'Esprit-Saint. Or, il est écrit (Aggée, I,8) : *J'en aurai de la joie et j'en serai glorifié*; l'omission de la lettre ה (5) au dernier terme de ce verset est une allusion à la perte des 5 objets qui n'existaient plus au 2e Temple. Un jour, R. Aba b. Zabda, R. Tanḥoum b. Ilaï et R. Yoschia sortirent au jour de jeûne[3], et le 1er expliqua le verset (Lament. III,41) : *Élevons nos cœurs aux mains* ; or, il est impossible à l'homme de prendre matériellement le cœur et de le mettre en mains, mais l'on entend par là qu'il faut mettre le cœur au niveau des mains (en les purifiant), *vers Dieu qui est au ciel* (ib.). De même, si l'on se baigne ayant un ver en mains, fût-ce dans la source de Siloë, ou dans une eau limpide remontant à la création, on ne sera jamais pur qu'après avoir jeté ce ver impur. R. Tanḥoum b. Ilaï (le 2e) explique ce verset (II Chron., XII, 6) : *Les chefs d'Israël et le roi s'humilièrent et reconnurent la justice de la Divinité*; *lorsque Dieu vit qu'ils s'étaient humiliés, la parole divine s'adressa à Saméas en ces termes, etc.* ; or, il n'est pas dit qu'ils jeûnèrent, mais qu'*ils s'humilièrent* ; aussi (ib. 7), *je ne les détruirai pas*. Enfin R. Yoschia (le 3e) expliqua ces mots (Sophonie, II, 1) : *Rentrez en vous, puis examinez* (les autres), corrigeons-nous de nos défauts[4] d'abord, puis corrigeons ceux des autres, car il y y a ici des gens qui médisent de moi auprès de R. Yoḥanan (ils veulent faire des remontrances à autrui), tandis que chacun aura des comptes à rendre un jour. On raconte qu'à cette exégèse R. Hiya, R. Issi et R. Imi étaient présents, et que (se jugeant blessés) ils se levèrent et quittèrent la salle d'études.

R. Éléazar dit : il y a 3 moyens de modifier les décrets que la Providence a rendus contre nous, savoir la prière dite avec ferveur, l'exercice de la charité, l'amendement de notre conduite[5]. Tous trois sont indiqués dans un même verset (II Chron., II, 14) : *s'il s'humilie mon peuple par qui est invoqué mon nom, et prie*, c'est la prière ; *il cherche ma face*, c'est la charité, puisqu'il est dit (Ps. CXVII, 15) : *par la charité je verrai ta face*; enfin *s'il se détourne de ses mauvaises voies*, c'est la pénitence. Après avoir accompli ces divers actes, il est dit du peuple d'Israël (II Chron., ib.) : *je les entendrai au ciel, je pardonnerai leur faute, et je guérirai leur pays*. R. Ḥagaï renouvelait l'exposé exégétique de R. Eliézer chaque année

1. J., tr. *Maccôth*, II, 6; B., tr. *Yôma*, 21b. 2. Elle a disparu en même temps que l'arche sainte. 3. Midrash *Ekha*, ch. 3. 4. Littéral. : Parons-nous, etc. V. Schuhl, *Sentences*, p. 433. 5. Ibid., p. 91, avec les passages indiqués là.

au jour du jeûne. R. Eléazar dit : la fin d'une année dépend de la conduite tenue au commencement de l'année. Ainsi, de la poussière amassée en été doit servir en hiver, quand souffle le vent violent du nord, à consolider les briques sur place. Toute année au commencement de laquelle on n'aurait pas sonné du cor[1] finira certes de cette façon (une calamité suscitera le jeûne public) ; et celle qui n'a pas souci des produits de sa voisine verra à la fin ses propres fruits se perdre (il faut donc d'avance être dans la bonne voie). De même, dit R. Aḥa, c'est le plus souvent faute d'attention initiale que le vin devient aigre. Il y avait des vieillards à Cippori qui, à la suite de la 1re pluie, sentaient le sol et pouvaient dès lors déterminer si l'on aurait une année féconde. R. Eléazar interprète ce verset (Isaïe, LVIII, 5) : *Est-ce là le jeûne auquel je prends plaisir ? mais un jour où l'homme humilie sa personne* n'est pas ce qui me plaît. Qu'est-ce donc que je désire ? *Voici le jeûne auquel je prends plaisir, détache les chaînes de la méchanceté, dénoue les liens de la servitude etc. ; Partage ton pain avec celui qui a faim, et fais entrer dans ta maison les malheureux sans asile* (ib. 6-7) ; après quoi il est dit : *alors tu appelleras, et l'Eternel répondra* (ib. 9). R. Simon b. Lakisch interprète[2] ce verset (Genèse, II, 6) : *une vapeur s'éleva de la terre et arrosa etc.* ; c.-à-d. (prenant le 1er mot dans le sens de *bris*), dès qu'aura monté la rupture d'en bas (l'humiliation), la pluie descendra. R. Bérakhia explique le verset (Deutér. XXXII, 2) *que mes instructions se répandent comme la pluie*, en ce sens : dès qu'ils auront courbé la nuque en signe de pénitence[3], la pluie tombera. R. Berakhia prit ainsi part à 13 jeûnes, sans qu'il tombât de pluie, et à la fin vinrent des sauterelles, détruisant les restes de la récolte. Il monta alors en chaire et dit : voyez, mes frères, si ce que nous faisons n'est pas conforme à ce que le prophète nous a reproché (Michée, VII, 3) : *leurs mains sont habiles à faire le mal*, lorsqu'ils se frappent réciproquement dans la main pour s'allier, ce n'est pas pour rechercher le bien ; *le prince demande*, il cherche où est l'argent corrupteur à prendre ; *le juge réclame un salaire*, offrant contre payement de rendre justice ; *le grand manifeste son avidité, et ils font ainsi cause commune* ; ils joignent les péchés qu'ils tressent ensemble. Et qui déliera ce nœud ? *Le meilleur d'entre eux est comme une ronce* (ib. 4), il est pointu comme une épine[4] ; *le plus droit est pire qu'un buisson d'épines*, où tous les péchés s'enchevêtrent. *Le jour annoncé par les prophètes, son châtiment approche*, le jour où nous espérions le salut, les sauterelles sont venues ; *c'est alors qu'ils seront dans la confusion.* A ces mots, les auditeurs se mirent à pleurer ; mais dès lors la pluie commença à tomber. R. Simon b. Lakisch dit : c'est une pénitence trompeuse qu'ont faite les habitants de Ninive ; car, dit R. Houna au nom de R. Simon b. Halafta, ils plaçaient les veaux au rang intérieur

1. B., tr. *Rosch ha-schana*, f. 16b. 2. Rabba a Genèse, ch. 13. 3. Autre jeu de mots sur le sens de ערף, signifiant : *couler, distiller, se répandre,* et aussi : *nuque.* 4. Il présente la pointe aiguë du mal.

et les vaches mères à l'extérieur, ou les poulains à l'intérieur, et les juments à l'extérieur, de façon à faire gémir ces bêtes de leur séparation, tant d'un côté que de l'autre, en disant qu'ils n'auront pas pitié de ces bêtes si la miséricorde céleste ne s'étend pas sur eux. C'est ainsi qu'il est dit (Joël, I, 18) : *Comme les bêtes gémissent! les troupeaux de bœufs sont consternés.* C'est en Arabie, dit R. Aḥa, que les gens agissent ainsi sans pitié, selon ces mots (Jonas, III, 8): *Ils se couvrirent de sacs, hommes et animaux, et ils crièrent vers Dieu avec force.* Par ce dernier terme, dit R. Simon b. Halafta, on entend l'effronterie ; car, si celle-ci l'emporte sur l'innocence timide [1], à plus forte raison elle prévaudra sur ce qu'il y a de meilleur au monde (la Providence). *Chacun se détourna*, est-il dit (ib.), *de sa mauvaise voie et de l'iniquité de ses mains.* Or, dit R. Yoḥanan, ils ont rendu ce qui était dans leurs mains, non ce qui était enfermé dans l'armoire, dans une boîte, ou une tour. Il est écrit aussi (Joël, II, 13) : *Déchirez vos cœurs, non vos vêtements, et revenez à l'Eternel votre Dieu, car il est généreux et miséricordieux* ; c.-à.-d., dit R. Josué b. Lévi, si vous déchirez votre cœur par le repentir, vous n'aurez pas à déchirer vos vêtements pour vos fils et vos filles ; fiez-vous à Dieu, car il est généreux et miséricordieux. *Il est longanime, plein de grâce et punit à regret* (ib.). Dans l'expression *longanime*, dit R. Samuel b. Naḥaman au nom de R. Jonathan [2], on remarque la terminaison du pluriel : c'est une allusion à ce que Dieu est longanime avec les justes et aussi bien avec les impies. Selon R. Aḥa ou R. Tanḥoum b. R. Hiya au nom de R. Yoḥanan, le texte vise ainsi ces deux qualités : il est patient à réclamer la punition, et lorsqu'il commence à la réclamer, il le fait avec lenteur (peu à peu). Selon R. Hanina [3], celui qui dit de Dieu qu'il est indulgent pour nos péchés verra se délier ses intestins (en souffrira); la vérité est qu'il est longanime à réclamer successivement les pénalités dues. R. Lévi dit : la longanimité consiste à éloigner la colère. Ainsi, un roi avait deux légions (legiones) cruelles ; si elles habitent avec moi cette ville, se dit le roi, dès qu'il m'arrivera d'être irrité par les habitants, les troupes tomberaient sur eux et les tueraient ; je vais donc les envoyer au loin, et lorsque les habitants de la ville exciteront ma colère, pendant le temps que je ferai marcher ces troupes, les habitants m'apporteront leurs excuses, que je m'empresserai d'agréer. De même, Dieu dit : la colère et l'irritation sont 2 anges de destruction ; je les relègue au loin, pour qu'au jour où Israël m'irritera et où je ferai chercher les éléments de destruction, les Israélites auront eu le temps de manifester des regrets que j'accueillerai. Aussi est-il écrit (Isaïe, XIII, 5) : *Ils viennent d'un pays lointain, de l'extrémité des cieux.* De plus, dit R. Isaac, il ferma la porte derrière eux,

1. Au passage parallèle de la *Pesiqta*, section *Schoubâ* (161ᵃ), on lit : « l'emporte sur *le méchant* » (si celui-là accorde la demande). 2. B., *'Eroubin*, 22ᵃ. 3. Cf. J., tr. *Scheqalim*, V, 2 (t. V, p. 204) ; ci-dessus, tr. *Beça*, III, 8, p. 126; B., *Bava qama*, 50ᵃ.

selon ces mots (Jérémie, L, 25) : *l'Éternel à ouvert son arsenal, et il en a tiré les armes de sa colère*, car pendant le temps passé à ouvrir, l'effet de la miséricorde peut se produire. On a enseigné cette exégèse au nom de R. Meir : le verset (Isaïe, XXVI, 21) *car voici, l'Éternel sort de sa demeure*, signifie que Dieu passe d'une mesure à l'autre, de celle de la justice sévère à celle de la pitié en faveur d'Israël. Le verset *Dieu n'est pas un homme qui mente* (Nombres, XXIII, 19) est diversement expliqué par R. Samuel b. Naḥman et d'autres sages[1]. Selon le premier, lorsque l'Éternel a promis, il ne ment pas, comme pourrait le faire un homme et qu'il donnera le mal en échange, car lui est-il jamais survenu de dire une chose qu'il n'a pas faite, ou de faire une promesse non accomplie ? Selon les autres sages, ce n'est pas un homme, pour que l'on puisse dire de ses paroles qu'elles sont comme nulles ; or il est dit (Exode, XXXII, 11) : *pourquoi, Éternel, ta colère s'enflamme-t-elle contre ton peuple* ? Puis (Nombres, ibid.) : *le fils de l'homme se repent* ; nul autre que le fils d'Amram (Moïse) a représenté Dieu se repentant, puisqu'il est dit (Exode, ib. 14) : *Dieu eut regret du mal qu'il s'était proposé d'exercer sur son peuple.* R. Abahou explique ainsi le verset (des Nombres) en question : si un homme te dit être *Dieu*, il ment ; mais s'il se déclare *fils de l'homme*, il finira par s'égarer comme tel en montant au ciel (ce qui advint à Moïse), et de lui on peut dire que cette promesse aussi a été tenue. R. Aḥa dit au nom de Rab que, de nos jours, les jeûnes ne sont plus l'objet des prescriptions mischniques. Ceci prouve, dit R. Yossa, que nos jeûnes actuels ne sont pas tenus pour complets. En effet, dit Rab, à tout jeûne qui n'est pas accompli selon l'ordre prescrit, on peut appliquer ce verset (Jérémie, XII, 8) : *il a poussé vers moi ses cris* (irréguliers) ; *c'est pourquoi je l'ai pris en haine.*

2. Pour réciter la prière publique, on choisissait, comme officiant, un vieillard, bien au courant de la liturgie[2], ayant des fils et la maison vide, de façon à ce qu'il porte toute l'attention de son cœur à la prière. Il récitera devant les fidèles la série de 24 bénédictions, savoir les 18 quotidiennes et 6 supplémentaires (intercalées entre les n°s 7 et 8). Elles comprennent[3] des versets traitant du *souvenir* de Dieu et du schofar[4], puis ceux-ci : *A l'Éternel en ma misère* (Ps. CXX, 1) ; *j'élève les yeux vers les montagnes* (Ib. CXXI, 1) ; *des profondeurs je l'invoque, Éternel* (ib. CXXX, 1) ; *prière du pauvre qui est abattu* (ib. CII, 1).

On a enseigné que cet officiant devra être modeste, bienveillant pour la jeunesse[5], habitué à enseigner, initié aux légendes, ayant champ et maison. Comment cette dernière qualité est-elle conciliable avec la recommandation de la Mischnâ « que sa maison soit vide » ? Il faut en effet rectifier la fin de cet enseignement, en ajoutant qu'il devra avoir des fils et des filles (desquelles

1. Rabba à Genèse, ch. 53 ; sur Nombres, ch. 23. 2. Voir de même tr. *Berakhôth*, V, 5. 3. Dans les édit. de la Mischnâ, c'est ici le § 3. 4. Cf. tr. *Rosch ha-schana*, IV, 8. 5. Abôth, III, 16 (12).

la Mischnâ ne parle pas). A défaut d'une personne qui réunisse toutes ces qualités, ou choisira celui que l'on veut (qui en a le plus). —[1].

2. Selon R. Juda, il n'est pas nécessaire de réciter les versets traitant du *souvenir* de Dieu ou du schofar; mais en leur lieu et place, on dira (I Rois, VIII, 37) : *Lorsqu'il y aura de la famine au pays, ou de la mortalité* etc., *exauce-les*; puis (Jérémie, XIV, 1) : *La parole de l'Eternel qui fut adressée à Jérémie au sujet de la sécheresse*, et l'on terminera par la formule de clôture usuelle — [2].

4. Dans la première des bénédictions prolongées de l'*amida* (la 7e), on ajoutera ces mots : « Celui qui a exaucé notre patriarche Abraham au mont Moria vous exaucera aussi et écoutera la voix de votre appel en ce jour; sois loué, Éternel, libérateur d'Israël. »

Mais n'est-ce pas Isaac qui a été sauvé du sacrifice? (Pourquoi donc dire « libérateur d'Israël »?) C'est que le salut d'Isaac équivaut à celui d'Israël. Rab. b. R. Aba dit au nom de R. Yoḥanan [3] : le patriarche Abraham a proclamé devant l'Éternel ces mots : maître de l'univers, il est clair et manifeste devant toi qu'au moment de me donner ton ordre de sacrifier mon fils Isaac, j'aurais pu faire des objections, et t'opposer ta promesse faite la veille (Genèse, XXI, 12), de *constituer ma postérité par Isaac* ; puis, modifiant l'avis, tu m'ordonnes (ib. XXII, 2) *de le sacrifier en holocauste*. Mais je me suis bien gardé d'agir ainsi, et dominant mes affections, je me suis rendu à ton désir. Qu'il te plaise donc, Éternel mon Dieu, au moment où les enfants de mon fils Isaac seront dans l'adversité et n'auront personne pour prendre leur défense (συνηγωρία), de l'assumer toi-même en leur faveur. *Dieu apparut*, tu te souviendras que leur patriarche Isaac était déjà lié sur le bûcher, et tu auras pitié d'eux. Aussi il est dit après (ib. 13) : *Abraham leva les yeux, regarda, et il y avait un autre*[4] *bélier*. Par le mot *autre*, dit R. Juda b. R. Simon, le texte veut dire que dans les autres générations tes enfants seront retenus par leurs péchés, ils seront accrochés par leurs peines, et ils finiront par être délivrés, grâce aux cornes du bélier, comme il est dit (Zakharie, IX, 14) : *L'Eternel Dieu sonnera du cor et marchera avec les tourbillons du midi*. R. Houna dit au nom de R. Hinena b. Isaac : toute la journée Abraham avait vu ce bélier attaché à un arbre, puis en être délié et le quitter, ou être attaché dans la forêt, puis en être délié et la quitter, ou être attaché à un buisson, puis le quitter. De même, dit l'Eternel à Abraham, tes enfants à l'avenir seront aussi enchaînés par leurs fautes, et emmenés captifs par les despotes de Babylone en Médie, de là en Grèce, et de ce pays à Rome. Maître de l'uni-

1. Suit un long passage, traduit au tr. *Berakhôth*, IV, 3 (t. I, pp. 82-86). 2. La *Guemara* de ce § est traduite, ibid., I, 8, fin (t. I, p. 22). 3. Cf. Rabba à Lévit., ch. 29. 4. Mot que l'on traduit d'ordinaire par « derrière lui », et que l'exégète détourne ici de son sens, en vue de sa thèse. V. Rabba à Genèse, ch. 56, et à Lévit., ch. 9.

vers, supplia le patriarche, en sera-t-il toujours ainsi? Non, dit l'Éternel, la délivrance finale aura lieu, par les cornes du bélier, selon le verset précité (de Zakharie).

5. Dans la 2e de ces bénédictions, on ajoutera : « Celui qui a exaucé nos ancêtres sur la mer rouge vous exaucera aussi et entendra la voix de votre appel en ce jour ; sois loué, Eternel, qui te souviens de ce qui semble oublié. »

6. Dans la 3e, on ajoutera : « Celui qui a exaucé Josué à *Guilgal* (IV, 19) vous exaucera aussi et entendra la voix de votre appel en ce jour ; sois loué, Eternel, qui entends le son de la trompette. »

Aux bords de la mer rouge, Israël se divisa en 4 catégories[1] ; l'une dit : jetons-nous à la mer (sans crainte) ; la 2e dit de retourner en Égypte ; la 3e proposa le combat ; la 4e se contenta de vouloir invoquer le secours divin. A la 1re, Moïse dit (Exode, XIV, 13) : *Tenez-vous et voyez le salut de l'Éternel, etc.*; à la 2e, Moïse dit (ib.): *car vous avez vu les Égyptiens aujourd'hui et ne les reverrez plus jamais* ; à la 3e il dit (ib. 14) : *Dieu combattra pour vous* ; enfin à la 4e il dit : *Quant à vous, soyez silencieux.*

R. Simon b. Lakisch dit au nom de R. Yanaï : le Saint (béni soit-il) fit entrer son nom divin dans la composition du nom d'Israël. Ceci ressemble à un roi, qui , ayant la clef d'une petite cassette d'objets précieux, se dit : si je la laisse telle qu'elle est, elle se perdra ; il faut donc y adapter une chaînette, qui par le prolongement la garantira de la perte. De même, dit Dieu, si je laisse Israël comme il est (abandonné à son sort), il ne manquera pas d'être englouti parmi les païens ; en lui adjoignant mon nom divin, il vivra, selon ces mots (Josué, VII, 9) : *Les Cananéens et tous les habitants de la contrée l'entendirent* ; ils nous ont entourés, *voulant exterminer notre nom de la terre.* Or, que feras-tu en faveur de ton grand nom associé au nôtre? Aussitôt après (ib. 10), il est dit : *L'Éternel dit à Josué de se lever et d'avancer* ; c'est-à-dire il s'est levé pour toi celui que tu as invoqué. R. Yanaï Zeira dit au nom de son père : celui qui ne se sent pas aussi pur que Josué et n'a pas la certitude, s'il se jetait la face à terre pour supplier Dieu, d'être exaucé aussi bien que Josué et de s'entendre dire par ordre divin de se lever, fera mieux de ne pas tomber à terre ; toutefois, cette recommandation est faite à un particulier priant pour le public (non s'il prie seulement pour lui).

7. Dans la 4e bénédiction on ajoute : « Celui qui a exaucé Samuel à Miçpa vous exaucera aussi et entendra la voix de votre appel en ce jour ; sois loué, Eternel, qui écoutes l'invocation. »

8. Dans la 5e on dit : « Celui qui a exaucé Elie au mont Carmel vous exaucera aussi et entendra la voix de votre appel en ce jour ; sois loué, qui écoutes la prière. »

1. V. *Mekhilta*, section *Beschalah*, ch. 2.

9. Dans la 6e on dit : « Celui qui a exaucé Jonas au sein de la baleine vous exaucera aussi et entendra la voix de votre appel ; sois loué, Eternel, qui nous réponds à l'heure de l'oppression. » Dans la 7e on dit : « Celui qui a exaucé David et Salomon son fils à Jérusalem vous exaucera aussi et entendra la voix de votre appel ; sois loué, Eternel, qui as pitié de la Terre-Sainte. »

Il est écrit (I Sam., VII, 7) : *Ils se réunirent à Miçpa, puisèrent de l'eau et en versèrent devant l'Éternel.* Ce n'est pas de l'eau qu'ils versèrent, mais ils répandirent leur cœur comme si c'était de l'eau[1]. Puis (ib.), *Samuel dit : nous avons péché devant l'Éternel* ; c'est que, dit R. Samuel b. R. Isaac, Samuel a pour ainsi dire revêtu les habits de tout Israël (a assumé leurs fautes), en disant : Maître de l'univers, tu ne juges pas l'homme sur ce qu'il nierait avoir péché ; or (selon Jérémie, II, 25), *voici, je vais plaider contre toi, parce que tu as dit n'avoir pas péché*, tandis que ces fils avouent leurs fautes (tu seras donc indulgent pour eux).

Il est écrit (I Rois, XI, 36) : *Il arriva que vers le soir Élie le prophète s'avança et dit : Éternel, Dieu d'Abraham, Isaac et Israël, aujourd'hui il sera manifeste, etc.* Comment se fait-il[2] que lors de l'existence du Temple et de l'interdit d'offrir des sacrifices sur d'autres autels qu'à Jérusalem, Élie (§ 8) en offrit ailleurs? C'était par ordre divin, observa R. Samlaï ; aussi est-il dit (ib.) : *J'ai agi selon ta parole*, c'est-à-dire selon ton ordre. *Exauce-moi, Éternel, exauce-moi*, d'abord en ma faveur, puis en faveur du mérite de mon disciple (Élisée).

De Jonas (§ 9), il est écrit (II, 3) : *Il dit : j'ai crié à l'Éternel à cause de ma détresse, et il m'a exaucé.* Il est vrai que les prières additionnelles devraient rappeler David et Salomon (selon l'ordre des temps) avant Elie et Jonas ; mais l'on mentionne ces rois en dernier lieu, afin de pouvoir terminer par la formule de clôture « qui as pitié de la Terre-Sainte » (pour laquelle ces rois ont prié). — Quant à la 7e, on a dit au nom de Somkos[3] de la terminer par la formule : « béni soit celui qui abaisse les orgueilleux ». Dans cette même 7e prière, il est exact de rappeler que Salomon a vu ses prières exaucées au Temple, selon ces mots (I Rois, VIII, 13) : *je t'ai édifié une maison de demeure* ; mais pourquoi rappeler David ? C'est pour avoir voulu maintenir le nombre d'Israël (le sauver), qu'il a acquis le terrain où Salomon a édifié. R. Abahou explique ce verset (Ps. IV, 2) : *Si je t'invoque, exauce-moi, Dieu de ma justice ; lorsque j'étais oppressé tu m'as mis au large* ; c'est que David, placé devant Dieu, dit : maître de l'univers, chaque fois que j'étais à l'étroit, pénétrant dans la misère, tu m'as payé largement ; *quum inivi*[4] Bath-Sheba, j'ai eu pour fils Salomon, et quand j'ai pris part aux peines d'Israël, tu m'as donné le Temple.

1. *Yalqout* à Josué, n° 103. 2. J., tr. *Meghilla*, I, 11, fin ; Rabba à Lévit., ch. 22. 3. Tossefta à ce tr., ch. 1. 4. Jeu de mots sur צרה, signifiant : 1° *angoisse*, 2° *matrice*.

10 (5). Il est arrivé au temps de R. Halafta et de R. Hanania b. Tradion que quelqu'un alla occuper l'estrade pour officier. Lorsqu'il eut achevé le récit des bénédictions, les fidèles ne répondirent pas amen (selon l'usage des synagogues, mais ils dirent la formule usitée au Temple), puis les cohanim sonnèrent du cor, un coup bref, et l'on dit les mots : « Celui qui a exaucé Abraham au mont Moria vous exaucera aussi et écoutera la voix de votre appel en ce jour. » Puis on sonnait du cor, un coup prolongé (rond), suivi des mots : « Celui qui a exaucé vos ancêtres aux bords de la mer rouge vous exaucera et écoutera votre appel en ce jour. » Lorsque les autres sages en eurent connaissance, ils dirent : on agit seulement ainsi à la porte orientale (où il est d'usage de prononcer le tétragramme sacré, pour lequel il ne suffit pas de répondre amen).

11 (6). Aux 3 premiers jours de jeûne, la section hebdomadaire de service au Temple jeûnait une demi-journée, et ceux qui officiaient le jour même ne jeûnaient pas du tout. A la 2e série (plus grande), la section hebdomadaire jeûnait entièrement, et les gens de service du jour jeûnaient à moitié. Enfin aux 7 derniers jours de jeûne (les plus sévères), tous jeûnaient toute la journée. Tel est l'avis de R. Josué. Selon les autres sages, aux 3 premiers jeûnes, personne de ces catégories ne jeûnait; à la 2e série, la section hebdomadaire jeûnait une demi-journée, mais ceux qui étaient de service du jour ne jeûnaient pas du tout ; enfin, pour les 7 derniers, la section hebdomadaire jeûnait toute la journée, et les gens de service du jour jeûnaient la moitié.

12 (7). Les membres de la section hebdomadaire peuvent boire du vin la nuit, non le jour, et les gens de service immédiat, ni le jour ni la nuit. Il est défendu aux membres de la section et aux auxiliaires simples israélites, de se raser pendant la semaine de service, ou de blanchir du linge, sauf le jeudi pour se préparer à honorer le sabbat.

On a enseigné[1] : au Temple, on ne se contentait pas de répondre amen à l'officiant, mais l'on disait la formule : « béni soit le nom glorieux de son règne à tout jamais. » Cet usage était fondé sur ce qu'il est écrit (Néhémie, IX, 5) : *Levez-vous, bénissez l'Éternel, votre Dieu, d'un monde à l'autre.* La dite formule était répétée après chaque bénédiction, selon ces mots (ibid.) : *il est élevé au-dessus de toute bénédiction et louange* (chacune distincte).

Pourquoi aux simples israélites de service (§ 11) est-il permis de boire la nuit, non le jour ? C'est que si le service du culte est trop pénible pour la section hebdomadaire des officiants (prêtres), ces auxiliaires les aideront. Les fonctionnaires de service en ce jour ne devront boire ni pendant la journée,

1. Cf. J., tr. *Berakhôth*, IX, 9 (t. I, p. 174).

ni le soir, parce qu'ils ont toujours à faire pour le culte. Il est défendu aux uns et aux autres, est-il dit, de se raser, ou de se blanchir, sauf le jeudi pour se préparer à honorer le sabbat. A tous les autres jours de la semaine, c'est défendu, dit R. Yossa ou R. Abahou au nom de R. Yoḥanan ou R. Aboun et R. Yassa au nom de Hiskia, pour que cet interdit les incite à ne pas entrer en fonctions à l'état malpropre (pour les engager à se raser et à se blanchir peu auparavant). On a enseigné ailleurs [1] : les personnes auxquelles il est permis de se faire raser aux jours de demi-fête sont celles qui viennent d'un pays d'outre-mer, ou de la captivité, ou d'une prison, ou qui cessent d'être en anathème par décision libératrice des docteurs. Donc, c'est défendu à toute autre personne ; car, dit R. Simon, par cet interdit on a voulu inciter toutes les autres personnes à ne pas entrer en fête à l'état malpropre. On a enseigné : A tout individu qui sait distinguer de quelle section hebdomadaire il fait partie et quel sera son jour de service, étant d'une série d'officiants déterminés, il sera seulement défendu de boire au jour fixé pour son service ; celui qui reconnaît sa section hebdomadaire, sans savoir le jour précis de la semaine, étant d'une série d'officiants déterminés, ne devra pas boire de vin toute la semaine ; enfin, celui qui ne peut pas reconnaitre sa section, ni son jour de service, tout en faisant partie d'une série de gens au service fixé, devra s'abstenir de vin tout le mois. A ce compte, dit Rabbi, il faudrait lui interdire le vin toujours (vu l'incertitude de l'époque du service) ; en ce cas, le mal lui-même (la non-existence du Temple) servira de remède à ce cas douteux et autorisera de boire. De même, on dira qu'il est permis à un tel individu de prononcer une oraison funèbre, sans se dire qu'en ce jour un tel acte serait interdit si le Temple était reconstruit (on ne se préoccupe pas de l'avenir) ; car si l'on ne raisonnait pas ainsi et que l'on interdise l'oraison, malgré l'état de ruine du Temple, il devrait aussi être défendu de vaquer aux travaux : or, ils sont permis, sans souci de l'avenir.

(8). Pour toute journée dont il est dit au *Rouleau des jeûnes* [2] de ne pas s'y livrer au deuil, l'interdit s'étendra à la veille, non au lendemain ; R. Yossé interdit la veille et le lendemain. Pour toute journée dans laquelle il est défendu seulement de jeûner, c'est permis la veille et le lendemain ; R. Yossé étend la défense à la veille, non au lendemain.

Le premier interlocuteur de la Mischnâ doit être R. Meir, lequel dit [3] : Si une date (de la Meghillath Taanith) se termine par les mots « le deuil est interdit », il est défendu à plus forte raison de jeûner ; mais s'il est dit que « le jeûne est interdit », le deuil est permis ; enfin si la date finit seulement par « il ne faut pas », sans aucune addition, il est entendu que le jeûne (seul) est défendu. R. Yôna dit que le titre de cette liste est ainsi formulé : « Voici les jours, pour une partie desquels le deuil même est interdit, et pour une

1. J., tr. *Moëd qaton*, III, 1 (f. 81c). 2. Liste des journées commémoratives de faits heureux pour Israël, à célébrer par l'abstention du deuil. 3. Cf. ci-après, tr. *Meghilla*, I, 4 (f. 70c) ; et Rouleau des jeûnes, § 1 et suiv.

autre partie le jeûne seul est interdit. » Selon R. Simon b. Gamaliel, l'expression « en lesquels » qui se trouve deux fois dans ce titre a pour but de nous apprendre que parfois c'est permis la nuit, et défendu le jour. Ainsi il a été enseigné (dans ce même document, ou *Rouleau*) : si un homme a assumé sur lui de jeûner plusieurs jours, il se retirera à l'ombre de ces solennités (devra s'abstenir du jeûne s'il coïncide avec les journées commémoratives). C'est que, ajoute R. Yossé b. R. Aboun, un tel jeûne devra avoir été assumé dès la veille au soir (dans la prière). Ceci est conforme à l'avis de R. Zeira au nom de R. Houna [1], disant d'en mentionner l'objet, de la même façon qu'à la nuit précédant le sabbat on signale la solennité (dans la 4e section de l'*amida*).

Lorsque la Mischnâ [2] dit qu'il est permis de faire la lecture d'Esther dès le 11 Adar (ce qui entraîne le jeûne), c'est selon R. Yossé de notre mischnâ qui l'interdit à la veille de tels jours (car, le 13 étant aussi célébré, ce serait impossible le 12) ; ou il s'agira de la date du 12, selon R. Méir, qui permet le jeûne à la veille de ces journées commémoratives. Mais comment expliquer cette hypothèse de R. Méir, de pouvoir jeûner le 12 Adar, puisqu'il a été dit [3] que c'est le jour commémoratif de la mort de Trajan ? Cela ne fait rien, répond R. Jacob b. Aḥa, puisque cette journée a été abolie le jour où Julien et Pappus furent tués [4]. Le 13 Adar est le jour commémoratif (de la défaite) de Nicanor. En voici l'origine : un gouverneur représentant du pouvoir grec (des Séleucides), sur le point de se rendre à Alexandrie, passa par Jérusalem, blasphéma, insulta et injuria le Temple, en disant : « Lors de mon retour en paix, je renverserai cette tour. » Il fut combattu par un membre de la famille des Macchabées, qui, après avoir dispersé l'armée étrangère, arriva au char de Nicanor, lui coupa la tête et les mains, les cloua sur un poteau et écrivit au-dessous : « La bouche qui a parlé de Dieu avec insolence et la main qui qui s'est étendue avec orgueil contre Jérusalem sont ici suspendues sur cette perche (contus). » Selon l'avis de R. Méir, il est juste d'interdire la veille d'Esther, ou le 13, en disant que c'est le jour de Nicanor (puisqu'il autorise d'ordinaire les veilles des fêtes) ; mais d'après R. Yossé qui interdit les veilles de fête, à quoi bon parler de l'interdit en raison du jour de Nicanor? Cela ne va-t-il pas sans dire à titre de veille de la fête du 14 ? C'est que ce docteur vient enseigner l'interdit de se livrer même au deuil (sans parler de jeûne). Il n'y a pas non plus à objecter contre R. Méir que dès le 12 le jeûne doit être interdit, en raison du jour commémoratif de la mort de Trajan, puisque R. Jacob b. Aḥa a déjà dit que cette journée a été abolie le jour où Julien et Pappus furent tués.

Le 14 et le 15 Adar, c'est la fête de Pourim (d'Esther), pendant lesquels on ne doit pas se livrer au deuil, ni le 16 de ce mois, où l'on commença à édifier

1. V. J., tr. *Berakhôth*, IV, 3 (t. I, p. 84). 2. Tr. *Meghilla*, I, 1. 3. *Meghilath taanith*, à cette date. A partir de ce §, cette chronique est souvent citée. Cf. casuistique, dite *Gib'ath Saül*, n° 29. 4. Grætz, IV (2e éd.), 446 ; Derenbourg, *Essai*, etc., p. 422.

les murs de Jérusalem. Selon R. Meir, on comprend qu'il faille interdire la journée du 16 ; mais selon R. Yossé, qui interdit la veille et le lendemain, à quoi bon en parler ? N'est-elle pas déjà interdite à titre de lendemain du 15 ? On nous fait savoir qu'il est même interdit de s'y livrer au deuil (outre la défense de jeûner prescrite par R. Yossé seul). Le 17 du même mois [1], les païens s'étaient levés contre les restes des *Soferim* (scribes, savants) dans le pays de Chalcis et des Zabédéens, et Israël fut délivré. Cette journée doit être indiquée comme interdite d'après R. Meir (qui, sans cela, autoriserait le jeûne) ; mais à quoi bon en parler selon R. Yossé, qui défend toujours les lendemains de fête ? En effet, dit R. Yossa, l'énumération de la liste en question ne vient ni confirmer, ni infirmer, soit l'avis de R. Meir, soit celui de R. Yossé, mais seulement établir en quels jours Israël a été favorisé de miracles. Ce qui prouve qu'il en est ainsi, c'est que cette liste commence ainsi : « Depuis le 1er Nissan, on obtint que le sacrifice quotidien fût payé par le trésor du temple, le deuil fut interdit. Or, est-ce que le deuil ou le jeûne n'est pas interdit à toute néoménie ? C'est donc dit en vue seule de l'énumération. Comment se fait-il qu'à la veille et au lendemain des sabbats, ou autres jours de fête, il soit permis de jeûner ? D'où vient cet allègement pour ces derniers jours, et plus de sévérité pour les journées commémoratives ? C'est que ceux-là, institués par ordre biblique, n'ont pas besoin d'être renforcés ; tandis que lesdites journées instituées par les rabbins ont besoin de ces précautions [2]. Celles-ci, toutefois, ont subsisté aussi longtemps que l'on a observé les fêtes visées dans ladite chronique ; mais depuis leur abolition, on ne tient pas non plus compte de la veille ni du lendemain. R. Hanina et R. Yonathan disent tous deux qu'elle est abolie [3], et c'est aussi l'avis de R. Aba et de R. Simon, ainsi que de R. Josué b. Lévi. R. Yoḥanan dit : hier encore, j'enseignais le fait qu'à Lod il était arrivé un jour de prescrire un jeûne pendant le temps correspondant à la fête des Machabées (preuve d'abolition de cette liste de journées) ; l'on dit aussi que R. Éliézer se livra au deuil en l'un de ces jours, et que R. Josué alla se baigner. Allez faire pénitence, leur cria R. Josué, d'avoir jeûné en de tels jours : comment donc est-il admissible que cette liste soit abolie ? On peut répondre, dit R. Aba, qu'elle est abolie en général, sauf pour les journées des Macchabées et d'Esther [4] qui ont persisté (et pendant lesquelles on avait eu tort de jeûner). Les paroles suivantes des rabbins prouvent bien l'abolition de ces journées commémoratives : R. Yonathan jeûnait à chaque veille de nouvel-an ; R. Aboun jeûnait tous les vendredis ; R. Zeira jeûnait jusqu'à 300 jours par an, et selon d'autres, il alla jusqu'au total de 900, sans avoir égard aux solennités indiquées par cette chronique. Aussi R. Jacob b. Aḥa recommanda aux professeurs, si les femmes venaient les consulter pour savoir en quels jours le jeûne est permis, de ré-

1. Derenbourg, ibid., p. 99 et n. 2. J., tr. *Yebamôth*, IX, 5 (f. 10b) ; tr. *Kethouboth*, XI, 7 (f. 34c). 3. Cf. J., tr. *Nedarim*, VIII, 1 (f. 42d). 4. Cf. B., *Rosch ha-schana*, 19.

pondre que c'est permis tous les jours en dehors des sabbats, des fêtes et des néoménies, des demi-fêtes (à Pâques et Souccoth), ainsi que les journées des Macchabées (Hanouca) et d'Esther (Pourim).

13 (9). En principe, on n'imposera pas de jeûne public un jeudi, afin de ne pas nuire à l'apport des denrées sur le marché (qui a lieu ce jour); mais la série des 3 premiers jeûnes sera disposée par: lundi, jeudi, lundi, et la 2e série de même. Selon R. Yossé, comme on ne doit pas commencer un jeudi, on ne consacrera pas ce jour ni au deuxième jeûne, ni au dernier.

14 (10). On ne doit pas fixer de jeûne public aux jours de néoménie, ou de la fête des Macchabées, ou d'Esther; si cependant l'on a commencé une série de jeûnes dont l'un coïncide avec une de ces solennités, on ne l'interrompra pas, selon R. Gamaliel. R. Meir dit : bien que R. Gamaliel soit d'avis de ne pas interrompre une telle série de jeûnes, il reconnaît que l'on ne devra pas jeûner ces jours en entier, pas plus qu'au 9 Ab s'il est un vendredi.

Simon b. Aba raconte[1] que lorsqu'on présenta à R. Yoḥanan (pour avoir son avis) un fait en litige entre R. Yossé et son interlocuteur, il se prononça d'après le premier rabbin. R. Eleazar s'en affligea, trouvant fâcheux de délaisser un avis anonyme pour celui d'un homme seul (R. Yossé); mais lorsqu'il entendit professer l'avis du préopinant par R. Hiya au nom de R. Méir, il s'écria : ce vénérable vieillard (R. Yoḥanan) a bien fait de professer un tel avis, car il connaît le sujet à fond (sachant que l'avis opposé est aussi isolé). Mais, demanda R. Mena, en présence de R. Judan : R. Hiskia ou Abahou n'a-t-il pas dit au nom de R. Eliézer que partout où Rabbi a d'abord enseigné une règle en discussion, puis il a émis un avis anonyme, ce dernier prédomine? (Pourquoi donc a-t-on dit d'adopter l'avis opposé de R. Yossé?) Il se peut, fut-il répondu, que ce ne soit pas Rabbi qui ait enseigné le désaccord d'avis ; peut-être était-ce un autre. Mais alors, fut-il objecté, il devrait à plus forte raison en être de même? Car, lorsqu'on sait que Rabbi a enseigné d'abord une règle en discussion, puis a émis un avis anonyme, ce dernier prédomine ; à plus forte raison doit-il en être de même lorsqu'on ignore qui a professé le premier avis, et que Rabbi a émis l'avis anonyme? De même R. Ḥiskia, R. Jacob b. Aḥa, ou R. Simon b. Aba au nom de R. Éliézer dit que même au cas où d'autres ont professé l'avis en discussion et Rabbi a émis l'avis anonyme, ce dernier l'emporte? Pourquoi donc R. Yoḥanan enseigne-t-il d'admettre l'avis d'un homme seul (de R. Yossé)? Il est vrai, répond R. Samuel b. Yanaï au nom de R. Aḥa, que l'avis anonyme l'emporte, lorsqu'il n'est pas question en même temps d'une discussion sur les avis ; mais lorsque cette dernière a été exprimée après l'avis ano-

1. J., tr. *Meghilla*, I, 4, et *Yebamôth*, IV, 10 (f. 6b).

nyme, celui-ci ne prédominera plus [1]. R. Yossé b. R. Abou n ajoute encore au nom de R. Aḥa que l'avis anonyme l'emporte s'il s'agit d'un homme seul contre un autre seul, mais non s'il s'agit d'un seul contre plusieurs autres sages.

On appelle « avoir commencé une série de jeûnes » (§ 14), dit R. Aba, dès que l'on a jeûné un jour ; selon R. Yossé, il faut déjà avoir jeûné 2 jours. En fait, on suit l'avis de R. Aba — [2].

On a enseigné [3] : lorsque le jeûne du 9 Ab se trouve être un vendredi, il faut avant la nuit manger au moins la valeur d'un œuf et boire un verre, afin de ne pas entrer au commencement du sabbat à l'état affamé ; tel est l'avis de R. Juda ; selon R. Yossé, on jeûnera la journée complète. R. Zeira dit au nom de R. Juda, ou R. Aba, R. Imi b. Yeḥezqel au nom de Rab, que ce dernier avis doit servir de règle. Pourquoi alors ne pas dire simplement que l'on érige l'avis de R. Yossé à l'état de règle ? C'est que, selon une version, l'avis de R. Juda a été confondu parfois avec celui de R. Yossé (quant à leur discussion au sujet du jeûne public). Selon d'autres sages, R. Zeira dit au nom de R. Houna que même un individu isolé qui se serait imposé un jeûne le vendredi, devra jeûner ce jour entier. Ainsi R. Bivi s'assit devant R. Yossa (qui jeûnait dans ces mêmes conditions), et, pour savoir par lui quelle était la règle en ce cas, lui demanda si c'était le moment de manger un peu. Attends ton arrivée à la maison, lui dit R. Yossa. Il fait presque nuit, répliqua R. Bivi. Nous sommes encore dans le jeûne, lui fut-il répondu. Au besoin, lui dit le premier, j'ai auprès de moi des lupins (de quoi goûter); puis R. Yossa finit par lui dire : il faut achever la journée entière, selon l'avis de R. Yossé.

CHAPITRE III

1. L'ordre des jeûnes tel qu'il a été prescrit auparavant est applicable au défaut de pluie. Mais s'il survient des changements fâcheux dans les pousses des champs [4], il faut de suite sonner du cor (et appliquer aux jeûnes les sévérités des derniers jours). Il en sera de même si entre les pluies il y a une interruption de 40 jours ; car c'est la pluie de la sécheresse [5].

Par application immédiate du jeûne sévère, dit Rab, on entend une série à commencer dès le lundi, le jeudi et le lundi suivant. Si un changement fâcheux est survenu le lundi, commencera-t-on à jeûner dès le jeudi suivant? Non, dit R. Zeira — [6].

On a enseigné [7] : Comme on sonne du cor pour déplorer la mauvaise issue des semailles à n'importe quel jour de la semaine, on procédera à la même cérémonie en ce cas la 7e année agraire ou de repos [8], pour déplorer le défaut

1. Cf. J., tr. *Sôta*, VI, 1 (f. 20d). 2. Suit un passage traduit au tr. *Berakhôth*, IV, 1 (t. I, pp. 77-8). 3. B., tr. *'Eroubin*, 41a. 4. Si au lieu de blé il pousse des chardons. 5. V. tr. *Abôth*, V, 8. 6. Suit une phrase traduite tr. *Rosch ha-schana*, III, 5, fin (ci-dessus, p. 89). 7. Tossefta à ce tr., ch. 2. 8. Bien qu'en cette année on ne récoltera rien.

de nourriture des autres. Par les « autres », disent les compagnons d'études, on entend les païens voisins (qui souffriraient de cette disette) ; selon R. Zeira, on entend par là ceux qui sont soupçonnés de cultiver la terre en cette année. Ce dernier avis est conforme à celui de Rabbi, et celui des compagnons à l'avis de R. Pinḥas b. Yaïr. Or, un barbier ayant un jour consommé des fruits de la 7e année[1], on l'amena devant Rabbi pour le condamner. Que voulez-vous à ce pauvre homme, dit Rabbi ; c'est faute d'autres vivres qu'il a pris ces produits (il faut en avoir pitié). Les compagnons, au contraire, suivent l'avis opposé de R. Pinḥas, qui interdit d'user des produits du sol la 7e année, même de nos jours —[2].

2. Si la pluie est tombée d'une façon propice pour les produits de la terre, non pour ceux des arbres, ou pour les arbres, non pour les produits de la terre, ou pour tous deux, mais non d'une façon appropriée aux citernes, aux puits, aux cavernes, on procédera aussitôt à la sonnerie du cor (avec le cérémonial des jeûnes sévères).

3. De même s'il arrive qu'une ville n'a pas reçu de pluie, comme il est écrit (Amos, IV, 7) : *j'ai fait pleuvoir sur une ville, non sur telle autre ; une partie a été arrosée de pluie, et la partie qui n'a pas eu de pluie, est desséchée*, les habitants de cette ville devront aussitôt jeûner et sonner du cor (avec cérémonial sévère) ; ceux des environs devront aussi jeûner, mais sans faire sonner le cor (moins grave) ; selon R. Akiba, ces derniers feront sonner du cor, mais ne jeûneront pas.

La pluie propice à la terre seule est celle qui tombe doucement ; celle qui profite davantage aux arbres est celle qui tombe fort, et si la pluie tombée suffisamment pour les uns et les autres, est encore insuffisante pour la conservation, en citerne, on imposera aussitôt un jeûne sévère. On a enseigné : on sollicitera une pluie avantageuse pour les arbres lorsqu'elle n'est pas tombée jusqu'à la dernière quinzaine qui précède Pâques (dernier moment utile à la floraison) ; et on la sollicitera pour la conservation dans les réservoirs si elle est insuffisante jusqu'à 15 jours avant Pentecôte. Puisqu'il en est ainsi, pourquoi ne pas la solliciter aussi après cette époque ? C'est qu'à partir de là ce serait un miracle, et l'on n'en sollicite pas par la voie du jeûne. R. Berakhia on R. Ḥelbo Papa dit au nom de R. Eléazar : parfois la pluie tombe en faveur d'un homme, ou seulement pour une herbe, ou pour un champ. Ces 3 points sont exprimés dans un même verset, disant (Zakharie, X, 1) : *Il vous donnera une pluie abondante, à l'homme, de l'herbe, au champ*[3]. Or il est dit : à un homme, non à plusieurs ; et : de l'herbe, non des herbes ; enfin : au champ, non dans les champs.

R. Simon dit : dans le verset d'Amos précité (§ 3) la dernière expression

1. Après la destruction de Jérusalem. 2. Suit un passage traduit tr. *Demaï*, I, 3 (t. II, p. 131). 3. On traduit d'ordinaire : « à chacun de l'herbe dans son champ ». V. Rabba à Lévit., ch. 35.

superflue a pour but d'indiquer que parfois le mérite d'un seul champ provoquera la pluie. Pour 4 causes [1], la pluie tombe de haut (au lieu de couler de source) : 1. à cause des gens violents (qui seraient dans le cas de détourner les cours à leur profit exclusif), 2. pour que la chute de l'eau entraîne l'immondice, 3. pour que le supérieur (l'arbre) boive comme l'inférieur, 4. pour que tous s'habituent à lever les yeux au ciel. Grâce à 3 objets, la pluie arrive : en faveur de la terre, de la charité, des douleurs, tous 3 exprimés en un même verset (Job, XXXVII, 13) : *Il la fait trouver, soit pour s'en servir de verge, soit pour rendre la terre fertile, soit pour exercer sa charité.* Par la faute de 4 péchés [2], la pluie est retenue : 1. par la faute des idolâtres, 2. par ceux qui commettent des incestes, 3. par les assassins, 4. par ceux qui prescrivent en public les bonnes œuvres et ne donnent rien. La 1re faute est prévue en ces termes (Deutér. XI, 16) : *Gardez-vous que votre cœur ne soit séduit, que vous ne vous détourniez et n'adoriez des dieux étrangers.* Après quoi il est dit (ib. 17) : *La colère de l'Eternel s'enflammera contre vous, le ciel sera fermé, et il n'y aura pas de pluie.* Au sujet du 2e péché il est dit (Jérémie, III, 2) : *Tu souilles la terre par tes prostitutions et tes crimes* ; en punition de quoi il est dit (ib. 3) : *Les pluies ont été retenues, et il n'y a pas eu de pluie d'arrière-saison.* Au sujet du 3e péché, il est dit (Nombres, XXXV, 33) : *Car le sang souille la terre*, ce que l'on interprète en ce sens que le sang versé provoque la colère [3], sur la terre (en la privant de pluie). Enfin, au sujet du dernier, il est dit (Prov. XXV, 14) : *celui qui se vante d'une fausse liberalité est comme les nuées et le vent qui sont sans pluie.* Ce qui donne la pluie porte 5 noms : vapeur, nuée, nuage, nue, éclair. Pour le 1er il est dit (Genèse, II, 6) : *une vapeur s'élève de la terre.* Du 2e nom (littéral. *épais*), on peut dire qu'il épaissit le firmament, selon ces mots (Exode, XIX, 9) : *Je viens auprès de toi sous un nuage épais.* Le 3e nom nous indique (*'anaw* pour *'anan*) que les créatures doivent être modestes l'une pour l'autre. Le 4e rappelle que la Providence (par la fertilité) fait des propriétaires de vrais princes [4], selon ces mots (Ps. CXXXV, 7) : *il fait monter les nuées du bout de la terre.* Enfin le 4e nom indique que le passage d'une nuée donne des clartés [5] au firmament, selon ces mots (Zacharie, X, 1) : *Dieu qui fait les nuages* (ou éclairs). — « Les habitants des environs, dit la Mischnâ, jeûneront sans sonner du cor, » comme il est dit (ci-après § 4) qu'au jeûne du grand pardon on procède de même. R. Akiba prescrit l'inverse, de sonner du cor sans jeûner; c'est le cérémonial usité le jour du nouvel-an.

4. La ville où a éclaté la peste, ou une ruine, devra jeûner et sonner du cor. Les habitants des environs jeûneront aussi, mais sans sonner du cor; R. Akiba au contraire leur prescrit de sonner du cor sans jeûner.

1. V. Rabba à Genèse, ch. 13 ; sur Nombres, ch. 8. 2. Cf. B., tr. *Yebamôth*, 78b. 3. Le mot חנף (souiller) a été décomposé par l'exégète en הן אף : *poser* (susciter) *la colère.* 4. Jeu de mots sur le double sens de נשיא, 1° *nuée*, 2° *prince.* 5. Jeu de mots analogue.

Une peste survenue à Cippori ne pénétra pas dans la rue qu'habitait R. Hanina. Les habitants dirent : est-il juste que, par ce vieillard qui habite en paix au milieu de vous, tout son voisinage soit à l'abri de l'épidémie, tandis que toute la contrée en souffre? (et il n'intervient pas?) R. Ḥanina se leva alors et dit aux assistants : Au temps de Zimri, 24000 israélites périrent (sans que le mérite de Moïse ait pu les sauver), tandis que de nos jours, où le nombre de ceux qui ressemblent à Zimri est très grand, vous ne devez pas vous étonner de l'extension du mal. Un jour, faute de pluie, le jeûne public fut imposé ; mais la pluie n'arriva pas. R. Josué imposa ce jeûne au midi, et réussit dans ses supplications, tandis qu'à Cippori ce fut sans succès. Les habitants de cette ville dirent alors : R. Josué b. Lévi a obtenu de l'eau pour le midi, tandis que R. Ḥanina l'a empêchée de tomber à Cippori. Il a donc fallu instituer un 2e jeûne, pour lequel on fit chercher R. Josué b. Lévi, le priant de venir jeûner avec cette communauté ; malgré cela, la pluie n'arriva pas. Il se leva alors et dit aux fidèles : ce n'est pas R. Josué b. Lévi qui a fait venir la pluie au midi, ni R. Ḥanina qui l'a empêchée de tomber à Cippori ; mais les habitants du midi ont le cœur ouvert, ils écoutent les paroles de la Loi et s'humilient, tandis que ceux de Cippori ont le cœur dur, et, tout en écoutant la parole divine, ne veulent pas s'humilier devant elle. En rentrant, il leva les yeux au ciel, et voyant l'air très pur, il s'écria : en sera-t-il toujours ainsi ? Aussitôt, la pluie survint. Il fit alors le vœu de ne plus jamais s'exprimer ainsi ; car, dit-il, je ne saurais empêcher un créancier de réclamer ce qui lui est dû (ni les punitions célestes d'être infligées aux impies).

R. Zeira dit au nom de R. Ḥanina ce que doivent faire les grands personnages du temps, le grand public devant être seulement jugé d'après la majorité. Or, on trouve que durant les 38 ans du séjour d'Israël au désert, ce peuple mis pour ainsi dire au ban n'a pas parlé à Moïse[1], comme il est dit (Deutér., II, 16) : *lorsque tous les gens de guerre eurent cessé de mourir au milieu du camp, etc.*; après quoi, il est dit (ib., 17) : *Dieu me parla en ces termes.* R. Jacob b. Idi dit aussi au nom de R. Josué b. Lévi ce que doivent faire les grands personnages du temps, pour que le public soit jugé seulement d'après la majorité ; or, on trouve que si Israël au mont Carmel ne s'était pas écrié, sur l'avis d'Elie (I Rois, XVIII, 39) : *l'Eternel est Dieu, l'Eternel est Dieu*, le feu ne serait sans doute pas descendu du ciel pour consumer les sacrifices.

R. Josué b. Yaïr dit au nom de R. Pinḥas b. Yaïr[2] : Dieu mit au monde 3 créatures, et en eut ensuite regret, savoir les Chaldéens, les Ismaélites, et le mauvais penchant. Des Chaldéens, il est dit (Isaïe, XXIII, 13) : *voici le pays des Chaldéens ; ce peuple n'est pas ;* c'est-à-dire il eût mieux valu qu'il n'ait jamais été. Des Ismaélites il est dit (Job, XII, 6) : *Les tentes*[3] *des voleurs prospèrent, et ceux qui irritent le Dieu fort sont en sûreté, et Dieu leur*

1. B., tr. *Baba bathra*, 121b. 2. B., tr. *Soucca*, 22b. 3. Par nomades séjournant sous des tentes, on désigne en général les Arabes.

remet tout entre les mains (dernière expression pouvant exprimer le regret). Du mauvais penchant[1], il est dit (Michée, IV, 6) : *En ce temps là, dit l'Éternel, je rassemblerai celle qui était boîteuse* (Israël affaibli), *je recueillerai celle qui avait été chassée et ce que j'avais fait à tort* (littéral. *celle que j'avais affligée*). Or, R. Berakhia, R. Aba b. Cahana et R. Josué b. Yaïr, au nom de R. Pinḥas b. Yaïr, conclut des derniers termes de ce verset qu'ils équivalent à un regret. — R. Eliézer, ayant prescrit un jeûne un jour de sécheresse, n'eut pas de succès dans ses prières; R. Akiba, au contraire, l'ayant prescrit de même, vit sa prière exaucée (et la pluie tomber). Ce dernier (voulant obvier à une comparaison fâcheuse) dit aux assistants : A l'aide d'une parabole, je vais vous expliquer ce cas spécial : un roi avait 2 filles, l'une effrontée, l'autre modeste ; chaque fois que la première se présentait devant lui, il donnait l'ordre de lui accorder tout ce qu'elle désirait afin qu'elle s'en aille ; lorsque l'autre se présentait devant lui, il se retenait de la satisfaire, tant il avait de plaisir à entendre sa voix suppliante. Mais est-il permis de se rabaisser ainsi en public? Oui, dans un but de glorification divine, pour ne pas laisser supposer qu'un défaut de R. Eliézer aurait suscité son insuccès. R. Aḥa observa les 13 jours de jeûne (prescrits au ch. I), et il ne tomba pas de pluie. Lorsqu'il rentra chez lui, un Samaritain le rencontra et lui dit (ironiquement) : Rabbi, tords ton foulard de la pluie. Par la vie de cet homme, s'écria Rabbi, les cieux feront des miracles, l'année sera prospère et cet homme ne survivra pas. En effet, le miracle prédit fut accompli, l'année devint prospère, et le Samaritain mourut. A ce fait, le peuple (raillant à son tour) disait : voyez le lit de cet homme exposé au soleil.

« Les gens des environs, est-il dit, jeûnent sans sonner du cor » ; car tel est l'usage au jour du grand pardon[2]. « R. Akiba au contraire prescrit de sonner du cor, sans jeûner » ; car c'est là le cérémonial observé au jour du nouvel-an.

5. On reconnaît que la peste a éclaté dans une ville, si dans une localité de 500 âmes 3 personnes sont mortes en 3 jours consécutifs.

R. Levi compare ce verset (Deut., XXVIII, 21) *l'Eternel t'attachera la peste*, à une femme qui attache 3 pains l'un à l'autre (de même, en cas d'épidémie, s'il y a 3 décès suivis); mais si la ville est plus grande, faut-il une autre mesure ? On peut répondre à cette question d'après ce qui suit : la ville fût-elle grande comme Antioche, s'il y a eu 3 décès en trois jours consécutifs, c'est une épidémie ; donc, la mesure est la même pour toutes les villes.

Quant aux ruines (§ 4), elles sont graves (devant entraîner le jeûne), s'il s'agit de maisons solides, non de celles mal édifiées, ou trop vieilles ; de même, la mortalité devient grave si elle atteint de jeunes personnes, non si elle sévit parmi les vieillards. On a enseigné : la diphtérite (ἐσχάρα) est épidémique, quelqu'infime que soit le nombre. S'il y a 2 décès par la peste et un par l'angine, quelle sera la règle? Quelle question est-ce là, fût-il répliqué,

1. Rabba à Genèse, ch. 34; à Nombres, ch. 13. 2. Ci-dessus, § 3.

puisque l'angine est épidémique même en un cas ; et, s'il y a de plus 2 cas de peste, cela ne va-t-il pas sans dire? Non, si après avoir prié à cause de l'angine elle a cessé, et qu'ensuite il y a eu 2 décès par la peste et un cas de retour de l'angine, quelle est la règle ? (question non résolue).

6 (5). Pour les fléaux suivants, on sonne du cor en tous cas : pour le desséchement des végétaux, pour la nielle, pour l'invasion des diverses espèces de sauterelles, pour l'arrivée des bêtes fauves, ou d'une armée; on sonne du cor, parce que ce sont des plaies contagieuses.

R. Ḥama b. Ouqba dit au nom de R. Yossé b. Ḥanina : on sonne du cor en voyant la maladie (plaga) dans le lin, comme il est dit (Jérémie, V, 30) : *la dévastation et l'horreur étaient dans le pays.* R. Samuel b. Naḥman dit au nom de R. Yonathan : on sonne le cor si une plaine est desséchée, selon ces mots (Job, XXX, 28) : *Je marche triste, sans soleil ; je me lève, je crie en pleine assemblée* (invoquant Dieu en cas de malheur). R. Eléazar dit[1] : honore ton médecin avant d'avoir besoin de lui, selon ces mots (ib. XXXVI, 19) : *Ferait-il quelque cas de tes richesses, ni dans la peine*[2], *ni de ceux qui ont la puissance.* R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch diffèrent d'avis au sujet du sens de ce verset : l'un dit que si la prière se trouve réglée d'avance, on n'aura pas d'envieux (d'accusateurs) en haut, mais tous soutiendront ta force (t'appuieront), selon les derniers termes de ce verset. L'autre dit que si tu règles la prière d'avance, n'aie pas la bouche serrée (récitant machinalement), mais *ouvre-la largement* (épanche-toi), *et je la remplirai* (Ps. LXXXI, 11). La plaie dite de la sauterelle s'applique à toute gent ailée qui ronge. Une espèce est appelée *Ḥasal*, parce qu'elle dévore (ḥasal) tout le champ ; une autre se nomme *Gôbaï*, parce qu'elle réclame (Gaba) ce qui est dû au maître (punit l'impie). La bête fauve n'est pas seule considérée comme plaie ; il en est de même d'un animal domestique qui aurait la rage, car il est arrivé autrefois[3], même en Palestine, que des morsures d'ânes ont provoqué la mort ainsi qu'une morsure de bœuf (enragé). Enfin, ce n'est pas seulement une armée allant en guerre qui est une plaie, mais même celle qui passe pacifiquement, puisqu'on sait qu'au temps de Josias une telle traversée fut également meurtrière (II Rois, XXIII, 29).

7 (6). Il est arrivé que des vieillards ayant quitté Jérusalem pour se rendre dans leurs propriétés et ayant vu dans la campagne d'Ascalon une place du champ desséchée, de quoi fournir une cuisson de four, le jeûne public fut institué. Le lendemain, un autre jeûne fut prescrit, parce que 2 enfants avaient été dévorés par des loups de l'autre côté du Jourdain;

1. Cf. B., tr. *Synhédrin*, 44b; Rabba à Exode, ch. 21; B. Sirah, XVIII, 10.
2. L'exégète, pour dire qu'il faut prier avant l'arrivée du mal, invoque cette expression ambigue, בצר, que l'on peut traduire « dans la peine » (en supposant la présence d'un préfixe) ; mais le sens réel de ce mot entier est : *matière précieuse, or.*
3. Sifri, section *Haazinou*, n° 321.

selon R. Yossé, un tel jeûne fut prescrit, non que des enfants aient été dévorés, mais pour la vue des loups.

La mesure indiquée comme représentant la valeur d'une fournée est prescrite pour un dessèchement en une seule place ; mais si l'on en constate en plusieurs endroits, si même le total est moindre que cette mesure, c'est considéré aussi comme une plaie entraînant le jeûne. — Quant à ce que dit R. Yossé de la vue des loups (comme fait grave), dit R. Mena, il s'agit du cas où l'un court après l'autre. Selon R. Yossé b. R. Aboun, dès qu'on les voit dans un endroit qui ne leur est pas habituel (en un lieu habité), c'est un fléau qui exige un jeûne.

8 (7). Pour les faits suivants, on sonne du cor, même le samedi : pour une ville assiégée par des païens, ou inondée par un fleuve, ou un bateau en danger de naufrage sur mer. Cet appel du cor, dit R. Yossé, servira à obtenir l'aide des habitants, non à les convoquer un tel jour pour la prière. Selon Simon de Teman, on sonne aussi du cor le samedi pour la peste; mais cet avis n'a pas été admis par les sages.

9 (8). En général, pour toute calamité que l'on voudrait voir détournée du public, on sonne du cor, sauf en cas d'excédant de pluie (causant des peines inutiles). Il est arrivé que l'on pria Ḥoni, le faiseur de cercles, d'intercéder auprès de Dieu pour obtenir de la pluie. Allez, dit-il, faites rentrer les fours servant à rôtir l'agneau pascal (ou : cuire l'azyme), qu'ils ne fondent pas sous l'eau (tant il était certain du succès); mais, malgré sa prière, la pluie ne tomba pas. Il traça alors un cercle, se plaça au milieu et dit : Maître de l'univers, tes enfants ont mis leur confiance en moi, jugeant que je suis un de tes familiers ; je jure par ton grand nom que je ne sortirai pas d'ici jusqu'à ce que tu aies pitié de tes enfants. Des gouttes de pluie commencèrent alors à tomber. Ce n'est pas là ce que j'ai demandé, s'écria-t-il, mais de quoi remplir des puits, des citernes et des grottes. La pluie tomba alors à torrents. Ce n'est pas ainsi que je la désire, dit-il, mais une pluie agréable, de bénédiction et de faveur. La pluie tomba alors régulièrement, en telle quantité que les Israélites durent se rendre de Jérusalem à la montagne du Temple pour échapper à l'inondation. Comme tu as prié pour que la pluie vienne, lui dit-on alors, supplie qu'elle cesse. Allez voir, leur répondit-il, si la pierre des *Toïm* [1] a disparu sous l'eau (elle reparaîtra).

Selon Rab, l'appel à exprimer le samedi consiste, non à sonner du cor, mais à dire : « Exauce-moi, Eternel, exauce-moi ». Cet avis est contredit par la Mischnâ, qui dit : « L'appel du cor, selon R. Yossé, servira à obtenir l'aide des habitants, non à les convoquer en ce jour pour prier ; » donc, selon le

1. Littéral. *des égarés*, ou des objets perdus. V. *Presse israélite*, 1870, pp. 138-141.

préopinant, cet appel sert aussi pour se réunir à prier. — Lorsque des armées vinrent à passer dans la ville de Lévi b. Sisi, celui-ci prit un rouleau de la Loi et monta sur le toit, disant : Maître de l'univers, si un seul mot de ce livre est annulé, que ces gens de guerre pénètrent ici (avec leurs maux); si non qu'ils partent d'ici. Aussitôt après, on se mit à les chercher, et on ne les trouva plus. Une autre fois, son disciple voulut agir de même; sa main fut desséchée (paralysée), mais les soldats partirent (il fut exaucé); le disciple de son disciple agit aussi de même; sa main ne fut pas desséchée, mais les soldats ne partirent pas. Cela revient à dire que les fous sont préservés de tout accident[1], comme la chair morte ne sent pas le fer —[2].

Comme dans l'histoire de Honi (§ 9), il est question des fours de Pâques, cela prouve que l'on n'était pas éloigné du temps de cette fête. En effet, il est dit (au rouleau des jeûnes) : le 20 Adar, tout le peuple jeûna pour obtenir de la pluie, et elle arriva. — « Malgré sa prière, la pluie ne tomba pas », raconte la Mischnâ : c'est que, dit R. Yossé b. Aboun, il ne l'avait pas commencée avec modestie. R. Judan guer (prosélyte?) dit : ce Honi, faiseur de cercles, descendait d'un autre opérateur du même nom, qui a vécu au moment de la destruction du 1er Temple; il sortit pour aller sur une hauteur auprès des ouvriers, et à peine fut-il arrivé, la pluie survint. Il se réfugia dans une caverne, où il s'assit et s'endormit. Il resta plongé dans ce sommeil 70 ans, jusqu'à ce que le Temple détruit fut réédifié la 2e fois. Lorsqu'au bout de 70 ans il s'éveilla, il quitta la caverne et vit le monde changé : dans les champs où des vignes avaient été plantées, il trouva des oliviers, et à la place de ces derniers il y avait maintenant des blés. Il s'informa auprès des gens du pays pour savoir d'où provenaient ces changements ; et comme ils s'étonnaient de son ignorance, ils lui demandèrent son nom. Je suis Ḥoni, le faiseur de cercles, leur dit-il. Nous avons appris, répliquèrent-ils, que lorsque ce Honi pénétrait au parvis du Temple, celui-ci s'éclairait (vérifions le fait). Honi y pénétra, et le parvis s'éclaira. On lui appliqua alors ce verset (Ps. CXXVI, 1) : *Lorsque Dieu ramènera la captivité de Sion, nous croirons avoir fait un rêve.* — « Des gouttes de pluie commencèrent à tomber », tout juste assez pour le relever de son vœu de ne pas quitter le cercle. « Ce n'est pas là ce que j'ai demandé, s'écria-t-il, mais de quoi remplir des puits, des citernes et des grottes. La pluie tomba alors à torrents », c.-à-d., selon Samuel, grosses comme des outres. « Ce n'est pas ainsi que je la désire, dit-il, mais une pluie douce... la pluie tomba alors à tel point que les Israélites durent se rendre de Jérusalem à la montagne du Temple ». Ceci prouve qu'il était couvert, ainsi qu'il a été enseigné[3] : C'était une suite de galeries (stoa), l'une dans l'autre. « Comme tu as prié pour que la pluie

1. Sa prière était de la folie (vaine), mais il n'eut pas de mal. V. B., tr. *Sabbat*, 13.
2. Suit un passage traduit tr. *Berakhôth*, IX, 7 (t. I, p. 174). Après quoi, dans l'édit. de Venise, commence le § 10. 3. J., tr. *Pesahim*, I, 5; tr. *Scheqalim*, VIII, 4 ; tr. *Soucca*, IV, 4; B., ib., 45a.

vienne, lui dit-on, prie qu'elle cesse. Allez voir, dit-il pour toute réponse, si la pierre des *Toïm* a disparu. » Voici à quoi servait cette pierre[1] : chaque fois que quelqu'un avait perdu un objet, on allait le réclamer là, car toute trouvaille faite y était apportée. Or, leur dit-il, comme il est impossible que cette pierre disparaisse du monde, de même il m'est impossible de solliciter que la pluie s'en aille ; mais allez et apportez-moi un taureau pour être offert en actions de grâces. Ceci fut fait, et Honi lui ayant imposé les 2 mains, s'écria : « Maître de l'univers, lorsque tes enfants ont souffert d'un mal (de la sécheresse), ils n'ont pas pu le supporter ; et lorsque tu leur as envoyé le bienfait (la pluie), ils n'ont pas pu non plus le supporter ; qu'il te plaise donc de leur procurer un soulagement. » Aussitôt, le vent souffla, les nuages furent dispersés, le soleil brilla, la terre devint sèche, et les habitants étant sortis trouvèrent la campagne couverte de champignons. — A partir de quel moment, fut-il demandé à R. Eliézer, sollicite-t-on de la Providence de faire cesser la pluie? S'il arrivait, leur répondit-il, qu'un homme se trouvant debout à l'angle de la roche d'Ophel pourrait se baigner les pieds dans l'eau sise au niveau du torrent de Kédron (hypothèse inadmissible sans déluge) ; mais nous avons confiance que le maître de la miséricorde ne suscitera plus jamais de déluge, selon ces mots (Isaïe, LIV, 9) : *Car ceci me sera comme les eaux de Noé, dont j'ai juré qu'elles ne se répandront plus sur la terre.*

10. Simon b. Schetaḥ envoya à Honi et lui fit dire qu'il méritait d'être mis en anathème (pour sa façon de prier) ; mais je ne puis rien te faire, car tu pèches envers la Providence, comme un enfant se conduisant mal à l'égard de son père, lequel pourtant lui accorde ses désirs. On peut t'appliquer ce verset (Prov. XXIII, 25) : *Que ton père et ta mère se réjouissent, que celle qui t'a enfanté soit joyeuse.*

11 (9). Lorsqu'au jour même du jeûne pour l'obtention de la pluie, celle-ci tombe, si c'est avant le lever du soleil, on ne donnera pas suite au jeûne ; si c'est après, on terminera la journée dans le jeûne. Selon R. Eliézer, si la pluie arrive avant midi, on rompra le jeûne ; si c'est après midi, on le continuera. Il est arrivé qu'un jeûne de ce genre ayant été prescrit à Lydda, la pluie survint avant midi : Allez, dit R. Tarfon aux fidèles, mangez et buvez, faites jour de fête ; ce qui fut fait, et l'après-midi on revint à la synagogue pour réciter le grand *Hallel* (Ps. CXXXVI).

Ḥoni eut des reproches, car s'il y avait eu une punition grave décidée contre Israël, comme cela avait eu lieu au temps d'Elie (I Rois, XVII, 1), il aurait pu provoquer en public une profanation du nom divin (faire douter de son pouvoir), et une telle faute doit être punie par la mise en anathème[2]. On a dit plus haut[3] : R. Gamaliel fit dire à R. Josué, s'il empêchait les fidèles d'ac-

1. B., *Baba mecia'*, 28b. 2. J., tr. *Moëd qaton*, III, 1 ; B., tr. *Rosch ha-schana*, 21b. 3. J., tr. *Rosch ha-schana*, I, 5 (6), p. 68.

complir les préceptes religieux, qu'il serait blâmable ; or s'il en est ainsi pour avoir détourné les gens de remplir des devoirs, à la plus forte raison mérite-t-on l'anathème pour s'exposer publiquement à profaner le nom divin. Certes, dit Ḥoni, il arrive que l'Eternel modifie sa décision sur l'intercession d'un juste, mais il ne changera pas l'adjuration faite par un homme juste privilégié de Dieu, pour celle d'un autre juste souhaitant le contraire (comme au temps d'Elie). « Je ne puis rien te faire, dit Simon, tu pèches envers la Providence, comme un enfant gâté. » R. Berakhia, R. Aba b. Cahana, ou R. Zeira au nom de R. Juda, ou selon d'autres au nom de R. Ḥisda, ou encore au nom de R. Matna, explique ce verset (Job, XXII, 28) : *si tu arrêtes un dessein, il subsistera devant toi* ; on entend par là que si même l'Eternel s'est prononcé de telle façon, et qu'un juste insiste sur un arrêt contraire, ce dernier avis peut prévaloir contre le Tout-Puissant. Puis il est dit (ib.) : *sur tes voies la lumière brille* ; c'est une allusion, dit R. Ḥiya b. Aba, à la descente de la pluie. Il est dit d'une part (ib. XXXVII, 11) : *Il épuise aussi la nuée à force d'arroser, et il écarte le nuage épais par sa lumière ;* et d'autre part (ib. XXII, 29) : *Quand quelqu'un aura été humilié, tu diras qu'il soit élevé* ; quand j'avais projeté d'abaisser, tu décides de relever, et ton arrêt subsiste, tandis que le mien s'annule. Puis (ib.) : *Il délivrera celui qui aura tenu les yeux baissés* ; c'est-à-dire, tandis que je m'étais proposé d'abaisser leurs yeux par le mal, tu résous de les secourir, et ton dessein l'emporte sur le mien. J'avais dit (ib. 30) : *Qu'il soit délivré s'il est innocent*, et tu décides de sauver même celui qui n'est pas innocent ; là aussi, ton arrêt l'emporte sur le mien. Par la suite (ib.), *il sera délivré grâce à la pureté de tes mains*, on entend le mérite des devoirs religieux et bonnes œuvres que tu auras en mains dès le principe. « On peut t'appliquer, dit la Mischna, ce verset (Prov. XXIII, 25) : *que ton père et ta mère se réjouissent etc.* » A quoi bon dire encore : *celle qui t'a enfanté?* Selon R. Mena, un des termes (inutile) vise la nation ; selon R. Yossé b. R. Aboun, on a en vue l'heure de l'enfantement. Les autres sages disent : comme la malédiction a été double, la joie éprouvée (en cas de satisfaction) sera double. Le double chagrin (ou malédiction) est exprimé ainsi (Prov. XVII, 25) : *l'enfant sot est un sujet de colère pour son père et d'affliction pour celle qu'il l'a enfanté*, et en ces termes (ib. X, 1) : *l'enfant sage réjouit son père, mais l'enfant insensé est l'ennemi de sa mère.* Ces derniers mots, dit R. Louda, peuvent s'expliquer par anagramme (γεωμετρικόν), en ce sens qu'il désole [1] sa mère. Enfin, la joie est exprimée doublement : « que ses parents se réjouissent ; que sa mère soit joyeuse. »

On ne doit pas donner suite au jeûne si la pluie arrive (§ 11), comme il est dit (Isaïe, LXV, 24) ; *il arrivera qu'avant d'être invoqué je répondrai.* « Si c'est après le lever du soleil, est-il dit, on achèvera le jeûne », selon ces mots

1. Littéral. « est de la cendre aux yeux ». Il s'agit, selon les commentateurs, d'une permutation cabalistique des mots תוגת, *désolation*, et אפרא, *cendre*, au moyen de l'alphabet renversé, ou א"ת ב"ש.

(ib.) : *ils étaient encore à parler* (à prier), *et je les avais déjà exaucés*. Peut-être est-ce à l'inverse qu'il faut expliquer ce verset, et appliquer le commencement au cas où la pluie a surgi après le lever du soleil ? En effet, dit R. Tanḥouma, on a enseigné : il ne saurait être question de réponse qu'après l'appel, de même que l'invocation suscite une réponse. Au temps de R. Judan, un jeûne de ce genre fut imposé, et la pluie arriva vers le soir. R. Mena se rendit alors auprès de R. Juda et lui dit : comme j'ai soif, puis-je boire (rompre le jeûne) ? Attends, lui dit-il, peut-être la majorité du public désire achever le jeûne. — R. Aḥa ou R. Abahou dit au nom de R. Yossé b. Hanina [1] : il est défendu de jeûner jusqu'à la fin de la 6e heure le vendredi. En effet, dit R. Yossé b. R. Aboun, la Mischnâ le confirme en disant : « Selon R. Éliézer, si la pluie survient avant midi, on rompra le jeûne » ; c'est donc que jusque là, c'est considéré comme matin, et ce ne serait pas un vrai jeûne de s'arrêter à midi ; mais si c'est après midi, il faut terminer la journée, car la majeure partie se trouve déjà consacrée à la pénitence (donc, le jeûne passé midi compte comme tel). Lorsque R. Yoḥanan b. Zaccaï voulait prier qu'il pleuve, il chargeait son barbier de passer devant l'estrade de l'officiant et d'annoncer que son maître voudrait se faire raser, mais qu'il n'en a pas la force par suite du chagrin (à cause du jeûne) ; aussitôt, la pluie tombait. Lorsque R. Ada Aḥawa désirait de la pluie, il lui suffisait de retirer une sandale (comme pour se mettre à prier), pour qu'aussitôt après il pleuve ; s'il ôtait les deux, la terre était inondée. Dans une maison menaçant ruine, Rab fit placer un disciple, dont la présence (préservatrice) permettait de débarrasser la maison, qui s'écroulait dès la sortie du disciple ; selon d'autres, ce disciple était R. Ada b. Aḥawa. Les sages lui firent demander quelles étaient ses bonnes œuvres (pour que sa présence ait une vertu aussi efficace) ? Il leur dit : de ma vie, nul ne m'a précédé à la synagogue (j'étais toujours le premier) ; je n'en suis jamais sorti, y laissant quelqu'un ; je n'ai pas fait 4 pas sans étudier la Loi, ni rappelé la Loi dans un endroit malpropre, ni défait le lit pour y dormir d'une manière fixe (toujours prêt à me lever) ; ni marché à grands pas parmi mes compagnons (comme pour les écraser) ; je ne leur ai pas donné de surnom, ni me suis réjoui des maux d'autrui, ni attendu qu'un compagnon me maudisse (l'ayant aussitôt excusé), ni marché en public à côté d'un débiteur (comme pour lui reprocher sa dette) ; enfin j'ai toujours évité les querelles dans la maison, cherchant à me conformer à ces termes (Ps. CI, 2) : *Je marcherai dans l'innocence de mon cœur au milieu de ma maison.* — [2].

CHAPITRE IV

1. A 3 périodes (époques), les cohanim étendent les mains pour bénir le peuple, et à l'une d'elles 4 fois par jour, savoir le matin, à la prière

1. J., tr. *Nedarim*, VIII, 1 (f. 40d). 2. Suit un passage traduit tr. *Pesahim*, V, 7 (t. V, pp. 77-78).

moussaf (additionnelle), à celle de vêpres et à celle de clôture. Les 3 périodes sont les jours de jeûne, ceux des postes de service au Temple, et le jour du grand pardon.

Par cette énumération on apprend 3 règles : 1° qu'il y a des jeûnes pour les sections du service officiel, 2° qu'à certain jour (du Pardon) il y a 4 prières, 3° que la bénédiction sacerdotale n'est pas dite la nuit, mais le jour. Mais pourquoi celle-ci est-elle exclusivement inhérente à la prière de l'*amida* ? Ne peut-elle pas avoir lieu isolément ? Non, on trouve parfois la récitation de l'*amida* sans bénédiction, mais jamais celle-ci sans l'*amida*. On a enseigné que c'est là l'avis de R. Méir. R. Zeira dit au nom de R. Yoḥanan que, pour la question de l'*eroub*[1] et celle du jeûne public (ou répétition de la bénédiction sacerdotale), on se dirige toujours d'après l'avis de R. Méir. De même, dit R. Jacob b. Aḥa au nom de R. Yoḥanan, on sait l'avis de R. Meir en ce qui concerne la lecture officielle[2] de l'histoire d'Esther (qu'il faut la lire en entier). R. Zeira, R. Ḥiya et R. Josué b. Lévi au nom de Bar-Padieh explique pourquoi le texte biblique rapproche en un même chapitre (Nombres, VI) la loi de la bénédiction sacerdotale et celle du naziréat : c'est pour dire que dans les 2 cas il est également défendu de boire du vin. Puisqu'au Naziréén il est même défendu de profiter des produits des pépins ou de la peau des raisins, est-ce également interdit au cohen qui va bénir? Selon R. Yona, il y a une discussion à ce sujet entre R. Josué b. Gezora et R. Zeira; l'un le déduit par analogie du naziréén, et l'autre le déduit de ce que la loi de bénédiction est considérée comme *service* du culte public (lequel non plus ne souffre pas que l'on ait bu du vin, mais admet la jouissance des dérivés du raisin). Jusque là, on ne sait pas à qui attribuer chacun de ces 2 avis. En tous cas, il y aurait une objection à faire : si la déduction est faite par analogie avec le naziréén, il faudrait aussi interdire les produits des déchets du raisin à celui qui prononcera la bénédiction sacerdotale ; si au contraire la déduction est faite par analogie avec le service divin, il faudrait interdire la bénédiction à ceux qui ont un défaut physique, aussi bien qu'aux officiants ; pourquoi donc est-il dit[3] que la bénédiction est permise à celui qui est habitué dans sa ville (dont les défauts sont connus) ? (question non résolue). Ainsi, comme R. Neftali avait des doigts de travers, il demanda à R. Mena s'il pouvait prononcer la bénédiction sacerdotale? Puisque tu es connu dans ta ville, lui répondit R. Mena, que les fidèles sont habitués à cette vue, cela ne fait rien, et tu peux officier. R. Houna faisait écarter de cet office celui qui a les yeux affectés (larmoyants). Mais ne vient-on pas de dire qu'il n'est pas tenu compte d'un défaut connu des habitants? C'est que de plus, dit R. Mena, il avait les jambes torses, et il ne fallait pas laisser supposer au public que la bénédiction sacerdotale avait été dite par un enfant. Tout ceci prouve[4], dit R.

1. J., tr. *'Eroubin*, VI, 5 (t. IV, p. 263). 2. J., tr. *Meghilla*, II, 4. 3. Ibid., IV, 8 (f. 75c). 4. Puisqu'en cas du manque d'habitude des fidèles, le défaut serait une cause d'obstacle.

Yossa, qu'il est défendu de regarder les cohanim pendant qu'ils disent la bénédiction. S'il a été défendu de les regarder, dit R. Ḥagaï, c'est par crainte que l'on ait l'esprit détourné (sans ferveur) ; mais je jure par Moïse que, tout en regardant les cohanim pendant cet office, je n'ai pas eu la pensée à autre chose.

La bénédiction sacerdotale est prescrite par la loi, selon ces mots (Nombres, VI, 23) : *Ainsi vous bénirez les fils d'Israël*, et l'on sait ainsi qu'elle est obligatoire dans la prière du matin ; elle l'est aussi dans celle du *moussaf* par déduction des mots (Lévit. IX, 22) : *Aron leva les mains au-dessus du peuple* (ce qui est une addition). Or, ce verset ne semble pas en ordre, et le texte devrait dire (ib.) : *il descendit après avoir achevé le sacrifice d'expiation, l'holocauste et le pacifique* ; puis : *Aron leva les mains etc.* ; de ce que ces 2 faits sont dits à l'inverse, il résulte qu'au moment de descendre de l'autel Aron levait les mains et bénissait le peuple (avant le complet achèvement). L'expression finale *il les bénit* (rapprochée du terme *il descendit*) indique qu'il faut être debout à cet effet ; et ce qui prouve que le devoir d'être debout est indispensable [1], c'est qu'il est dit (Deut. X, 8) : *car l'éternel ton Dieu les a choisis pour le servir et bénir en son nom* ; il y a donc analogie formelle entre la bénédiction et le service officiel, et comme ce dernier devra être fait debout, la bénédiction le sera aussi. De même il est dit (II Chron. XXX, 27) : *Les prêtres et les lévites se levèrent et bénirent le peuple.* La Bible parle là de l'époque du roi Ezéchias, où l'on s'adonnait à l'étude de la Loi (et la bénédiction porta ses fruits) ; mais dans les générations postérieures, où l'idolâtrie donnait, il est dit de cette cérémonie (Isaïe, I, 15) : *lorsque vous étendrez les mains, je détournerai les yeux de vous.* Au sujet d'Aron, il est dit : *il les bénit*, sans préciser les termes, que l'on a seulement connus plus tard lorsque le texte les a énoncés ainsi (Nombres, VI, 24-26) : *Que l'Eternel te bénisse et te protège ; que l'Eternel t'éclaire de sa face et te soit favorable ; que l'Eternel tourne sa face vers toi et te donne la paix.* — [2].

2. Voici l'origine des postes de service composés de simples Israélites : Comme il est écrit (Nombres, XXVIII, 2) : *Ordonne aux enfants d'Israël et dis-leur qu'ils aient soin de me présenter au temps fixé le sacrifice à consumer par mon feu.* Or, on ne saurait présenter le sacrifice de quelqu'un sans que celui-ci soit présent. Les premiers prophètes donc, après avoir institué la division de toute la caste sacerdotale en 24 sections, constituèrent pour chacune de celles-ci un poste de service, composé de cohanim, de lévites et de simples israélites. Lorsque le tour d'une section arrivait, les cohanim et les lévites qui la composaient se rendaient dans Jérusalem au Temple, tandis que les simples israélites assignés à ce poste se réunissaient dans leur ville (vu la distance), et lisaient le commence-

1. B., tr. *Sôta*, 38a. 2. Suit un très long passage jusqu'à la fin du §, traduit tr. *Berakhôth*, IV, 1 (t. I, pp. 75-78).

ment de la Bible, ou le récit de la Création (pour montrer de loin leur attachement au culte).

Pourquoi la Mischnâ ne se contente-t-elle pas de dire que les simples israëlites, assignés pour les postes de service, se réunissaient dans leur ville et lisaient la Bible? C'est qu'il s'agissait d'exposer tout le principe de cet ordre donné à Israël.— [1].

R. Jacob b. Aḥa ou R. Ḥiya au nom de R. Juda dit : Moïse institua 8 sections sacerdotales, savoir 4 de la famille d'Eléazar et 4 de celle d'Itamar; au temps de David et du prophète Samuel furent ajoutées 8 autres, tirées des mêmes familles. Lorsque plus tard, on voulut augmenter ce nombre de 8 pour la 3e fois, afin d'arriver au total de 24, on trouva assez de descendants d'Eléazar, mais plus d'Itamar. C'est ainsi qu'il est dit (I Chron., XXIV, 4) : *On trouva un bien plus grand nombre des descendants d'Eleazar, pour être chefs de famille, que des descendants d'Itamar.* R. Jacob b. Aḥa ou R. Houna le grand de Cippori dit au nom de R. Juda : à chaque fois qu'une famille était assignée (par le sort) sous la dénomination d'Eléazar, on lui adjoignait une autre, tandis que sous la dénomination d'Itamar il restait seulement ce que la voix du sort lui avait assigné. Selon R. Zeira au nom de R. Houna, lorsqu'après 2 séries de 8 familles (= 16), on passa à la 17e, on recommença l'énumération en les assignant à Eléazar (ce qui lui valut le double de gens). — [2].

Quatre sections sacerdotales sont rentrées en Palestine au retour de la captivité [3], celles de Yedaïa, Ḥarim, Paschḥour, et Immer (Ezra, II, 32-38). Les prophètes qui se trouvaient au milieu d'elles ont dès lors établi la condition que si, plus tard, Yehoïarib revenait de la captivité (la 1re de toutes les sections), il ne pourrait pas faire changer le rang de la section placée avant lui, mais il pourrait lui être adjoint. Les prophètes qui les guidaient établirent 24 sorts, qu'ils mirent dans une boîte (κάλπη). Yedaïa vint alors en tirer 5, ce qui avec lui fit 6; puis Harim, puis Paschḥour, puis Immer firent chacun de même (tous étant ainsi classés); et les prophètes qui se trouvaient parmi eux rappelèrent la règle établie que si Yehoïarib absent revenait de la captivité, il ne pourrait pas faire changer le rang de la section placée avant lui, mais seulement lui être adjoint. Les chefs de section fixèrent ensuite entre eux les services journaliers par famille, de sorte qu'il y avait des sections composées de 5, ou de 6, ou de 7, ou de 8, ou de 9 familles. Si la section avait 5 familles, 3 offraient le sacrifice pendant 3 jours, et 2 en 4 jours ; s'il y avait 6 familles, 5 servaient 5 jours, et l'une 2 jours ; s'il y avait 7 familles, chacune servait un jour ; s'il y avait 8 familles, 6 servaient 6 jours, et 2 un jour ; enfin s'il y avait 9 familles, 5 servaient 5 jours, et les 4 autres 2 jours. Certaines familles avaient déterminé une fois pour toutes leur jour de

1. Suit un passage traduit tr. *Pesahim*, IV, 1 (t. V, p. 47). 2. Suit un passage traduit tr. *Soucca*, V, 8, ci-dessus, p. 51. 3. Tossefta à ce tr., ch. 2; J., tr. *Baba kama*, IX, 16 (f. 7a).

service ; ainsi, celle qui se trouvait servir un samedi conserva toujours le samedi, et celle qui avait commencé un dimanche le garda toujours. D'autres tiraient au sort à l'entrée en fonction de la section (une fois par an), et d'autres à chaque semaine de service (2 fois par an). Rabbi nommait[1] 2 familles ensemble à l'honneur de diriger les études ; et si elles étaient dignes de ce poste, elles y restaient ; sinon, elles cédaient la place à d'autres. A sa mort, il recommanda à son fils de ne plus agir ainsi, mais de les nommer toutes d'un coup, et R. Ḥama b. Hanina fut nommé le premier à l'office public. Pourquoi Rabbi même n'a-t-il pas nommé R. Ḥama à ce poste? C'est que, dit R. Drossa, il prévoyait les récriminations des gens de Cippori contre la nomination de ce docteur né lui-même à Cippori (pour dire que, selon eux, l'honneur n'était pas justifié). Est-ce que Rabbi tenait compte[2] de telles observations? Aussi, dit R. Eléazar b. R. Yossé, cette restriction tenait à ce que R. Hama avait un jour répliqué à Rabbi avec hauteur en public. Or, Rabbi était un jour assis à expliquer ce verset (Ézéchiel, VI, 9) : *et vos échappés se souviendront de moi, etc.*, et celui-ci (ib. VII, 16) : *et les échappés d'entr'eux qui échapperont seront par les montagnes comme les pigeons des vallées, tous gémissant, etc.* R. Hama reprit (corrigea) la lecture de cette dernière expression. Où as-tu appris à lire, lui dit Rabbi en l'interpellant? Chez R. Hamnona de Babylone, répondit R. Ḥama. Si tu y retournes, lui dit Rabbi, tu le prieras de te nommer docteur. A ces mots, R. Hama comprit que jamais il ne serait nommé du vivant de Rabbi (qu'il avait offensé). A la mort de Rabbi, son fils voulut aussitôt nommer R. Ḥama docteur ; mais celui-ci n'accepta pas, disant : je n'accepterai pas la nomination jusqu'après celle de R. Pass, de Rome. Un vieillard, présent à ce dialogue, dit : si Hanina (R. Hama) est nommé le premier, je consens à être second ; ou si R. Pass est avant moi, je le suivrai ; mais R. Hanina ne consentit à être nommé qu'en 3e lieu, après tous deux. Je suis arrivé à un certain âge, dit R. Ḥama, et je ne sais si je le dois à cet acte de modestie (d'effacement), ou si c'est en vertu de ce que, me rendant un jour de Tibériade à Cippori, j'ai fait un détour (une courbe) sur mon chemin (strata) pour aller m'informer de la santé de R. Simon b. Ḥalafta, à Ein-Tineh[3]. — Samuel et les gens de Beth Schila allaient toujour s'informer de la santé du *Naci*, et ces personnes entrant les premières, s'asseyaient aussi les premières ; puis, voulant honorer Samuel[4], ils le nommèrent leur chef. A l'arrivée de Rab, Samuel voulant l'honorer lui céda la 1re place ; quant à nous, dirent les gens de Beth-Schila, nous gardons la 2e place ; sur quoi, Samuel se contenta de la 3e place.

On trouva 3 rouleaux de Pentateuque au parvis du Temple (au retour de la captivité). Le livre dit *Méona*, le livre dit *Zaatout*, et le livre *Hou*. Dans le premier on trouva écrit מעון (au verset du Deutér. XXXIII, 27), *la demeure*

1. Grætz, *Geschischte*, IV, 481. 2. Cf. J., tr. *Kilaïm*, IX, 4. 3. V. Midrasch sur Ecclésiaste, II, 12; dans Neubauer, *Géogr.*, p. 221, le présent passage est à ajouter. 4. Cf. J., tr. *Sabbat*, XII, 3 (t. IV, p. 141).

du Dieu de l'éternité, au lieu de מענה qu'avaient les 2 autres exemplaires. Aussi la lecture de ces deux a été adoptée, et celle du volume seul a été rejetée. Dans le 1er on trouva écrit זעטוט au verset de l'Exode (XXIV, 5) : *il envoya les jeunes gens des fils d'Israël*, au lieu de נערי qu'avaient les 2 autres exemplaires ; aussi la lecture de ces 2 ex. a été adoptée, et celle du volume seul a été rejetée. Enfin, dans l'un on lut seulement 9 fois היא (pronom féminin, au lieu de הוא) ; dans 2 autres, on lut 11 fois היא [1] ; on adopta donc la lecture des deux volumes, abandonnant celle d'un seul. — R. Lévi dit : on trouva à Jérusalem une généalogie où il était écrit que Hillel descend de David, Ben Yaçaf d'Assaf, B. Cicith Haksath d'Abner, B. Qobissin d'Ahab, B. Kalba Schebouà de Keleb, R. Yanaï d'Éli, B. Yehoud de Cippori ; R. Hiya le grand de la famille de Schoftia b. Abital ; R. Yossé b. R. Halafta de la famille de Yonadab b. Rekeb ; R. Neḥemia de Néhémie le Tirsata [2]. On a enseigné [3] quel est l'ordre à observer pour la préséance aux repas : lorsqu'il y a 2 sophas, le personnage le plus important se place en premier et le second au-dessous de lui ; s'il y en a 3, le plus important se met au milieu, le second au-dessus, le 3e au-dessous, et l'on continue à suivre cet ordre pour d'autres. R. Samuel b. Isaac ajoute que les patriarches sont enterrés dans le même ordre que l'on se met à table (Abraham au milieu, Isaac à sa droite, Jacob à gauche. — R. Jacob b. Aḥa dit au nom de R. Yossa : le monde ne subsiste qu'en raison des sacrifices. Cependant on a dit ailleurs [4] : Simon le juste, un des derniers membres de la grande Synagogue, avait coutume de dire que le monde repose sur 3 bases, l'étude de la Loi, le culte, et la charité. A toutes trois il est fait allusion [5] dans un même verset (Isaïe, LI, 16) : *je mettrai mes paroles dans ta bouche*, c'est la Loi ; *et je te couvrirai à l'ombre de ma main*, indice de charité, afin de nous enseigner que si l'on a soin de s'occuper de l'étude de la Loi et de bonnes œuvres, on est digne d'être assis à l'ombre de la Divinité. C'est ainsi qu'il est écrit (Ps. XXXVI, 8) : *que ta grâce, Éternel, est précieuse ; les fils de l'homme se réfugient à l'ombre de tes ailes*. La suite du verset d'Isaïe (LI, 16), *d'étendre les cieux et de fonder la terre*, vise les sacrifices ; enfin les mots (ib.) *de dire à Sion « tu es mon peuple »*, se rapportent à Israël. R. Hinena b. Papa dit avoir parcouru toute la Bible sans avoir pu trouver d'application du nom de Sion à Israël, en dehors de ce verset : *de dire à Sion qu'il est mon peuple*. On a enseigné encore [6] : R. Simon b. Gamaliel dit que le monde se maintient par 3 choses, par la justice, la vérité et la paix, et toutes trois reviennent au même ; car lorsqu'il est fait justice, la vérité apparaît, et la paix a lieu. Toutes les trois, dit R. Mena, se trouvent

1. Enumérés au tr. *Abôth* de R. Nathan, ch. 34 ; cf. tr. *Sôferim*, VI, 4 ; Sifré, section *Berakha*, no 356. 2. Titre donné au gouverneur persan de la Judée. Ezra, II, 63 ; Néhémie, VIII, 9. V. Rabba à Genèse, ch. 98. 3. B., tr. *Berakhôth*, 46b (t. I, p. 415). 4. *Abôth*, I, 2. Cf. J., tr. *Meghilla*, III, 7 (fol. 74b). 5. J., tr. *Meghilla*, III, 6. 6. Tr. *Abôth*, I, 18 ; J., tr. *Synhédrin*, I, 1 (f. 18).

exprimées dans un même verset (Zakharie, VIII, 16) : *que la justice, la vérité et la paix soient honorées dans vos murs.*

3. Quant aux lectures bibliques à faire pendant le service officiel, le 1er jour de la semaine, on lit dans la Genèse, ch. I, v. 1 à 8; le 2e jour v. 6 (repris) à 13; le 3e jour, v. 9 à 19; le 4e j. v. 14 à 24; le 5e j. v. 20 à 31; le 6e jour j., v. I, 24 à 3 du ch. II. Toute grande section (d'au moins 5 versets) sera lue à deux (sauf à reprendre au besoin pour le 2e un verset déjà lu), et la petite section à une seule personne. Ceci a lieu pour les lectures officielles faites le matin, ou à la prière additionnelle du *moussaf*; pour celle de vêpres, on entre à la synagogue et l'on fait la récitation orale, comme on lit le *schema'*. Le vendredi après midi, on ne va même pas à la synagogue faire cette récitation, afin de réserver cet honneur au commencement du sabbat.

4. A chaque jour où l'on récite le Hallel [1], sans *moussaf*, on ne fera pas à la prière du matin la récitation des gens de service (ayant déjà à dire le *Hallel*); lorsqu'il y avait un sacrifice supplémentaire à offrir [2], on ne disait rien à la clôture (étant trop occupé); lorsqu'il y avait des offrandes de bois à recevoir (autre supplément d'occupation), on ne disait rien à vêpres. Tel est l'avis de R. Akiba. R. Josué enseignait, lui dit B. 'Azaï, qu'en cas de sacrifice supplémentaire on ne disait rien à vêpres, et en cas d'offrande de bois on ne disait rien à la clôture (ordre plus rationnel). Aussi, R. Akiba, en l'entendant, adopta l'avis de B. 'Azaï.

R. Houna dit [3] : lorsqu'il y a 3 lectures officielles à faire dans le rouleau de la Loi, l'ensemble devra comprendre au moins dix versets. C'est conforme, dit Hiskia, aux dix commandements. Mais la lecture du 1er jour de la semaine qui vient d'être indiquée n'a que 8 versets? C'est vrai, dit R. Idi, et il y a discussion entre Cahana et Assa sur la manière de procéder en ce cas : l'un dit de reprendre pour le 2e appelé une partie de ce qui a été lu au 1er; l'autre est d'avis de couper ce verset en deux. Selon le premier, on recommencera chaque fois 2 versets (pour arriver au total de dix); selon le 2e, on compte le verset 5, parce qu'il considère comme un verset à part la fin de ce verset : *il fut soir et il fut matin, un jour.* Mais n'est-il pas dit qu'au 2e jour on lit du *v.* 6 à 13 (soit 7 *v.*)? Or, d'après le 1e avis, disant de recommencer des versets déjà lus, on arrivera à la somme de 3 versets pour chaque appelé; mais d'après l'autre avis, de couper les versets, même par ce procédé on n'aboutirait pas à la somme voulue? On pourrait aussi objecter, observa R. Polipa b. Prita devant R. Zeira, que la section d'Amaleq (Exode, XVII, 8-16, lue à la fête d'Esther) ne contient en tout que 9 versets. Là, c'est différent, fut-il répliqué, car ce court passage se rapporte juste à la solennité. Mais, demanda R. Elié-

1. P. ex. à Hanouca, ou la veille de Pâques au Temple. V. tr. *Pesahim*, V, 7.
2. P. ex. à la Néoménie. 3. J., tr. *Meghilla*, IV, 2 (5), f. 75a; B., ib., 21b.

zer b. Marom devant R. Yôna (contre R. Houna), n'a-t-on pas dit que la lecture de la *haftarah* dans un passage des Prophètes devra être au moins de 21 versets, dont 3 correspondant à chacun des 7 appelés ; or, si chaque série de 3 appelés doit lire dix versets, il faudrait pour ces 7 appelés au moins 23 versets ? (question non résolue).

On a enseigné : les simples Israélites faisant partie du poste de service jeûnaient chaque jour : le 2e jour, pour les voyageurs sur mer, en disant (Genèse, I, 6): *Dieu dit que le firmament soit au milieu des eaux* ; le 3e jour, pour les voyageurs sur terre, selon ces mots (ib. 9) : *l'Eternel dit que les eaux se réunissent de dessous le ciel* ; le 4e jour, ils jeûnaient pour prier Dieu d'écarter la dipthérite des enfants, selon ces mots du jour (ib. 14) : *l'Éternel ordonne qu'il y ait des lumières* ; or, le dernier mot (ponctué différemment) peut se lire : *meéra* (malédiction) ; le 5e jour, on jeûnait pour que les femmes enceintes n'aient pas de fausses couches, et que les nourrices ne perdent pas leur enfant, en disant dans la lecture de ce jour (ib. 20) : *Dieu ordonna que les eaux produisent en abondance des animaux vivants qui se meuvent*, donc qu'ils vivent. On a enseigné que par honneur du sabbat, on ne jeûnait ni la veille, ni le lendemain. En même temps que les gens de service, le grand synhédrin jeûnait aussi ; mais, est-ce que ce tribunal (si occupé) pouvait jeûner tous les jours ? Non, mais il se divisait en autant de familles qu'il y a de jours dans la semaine, de façon à répartir entre elles cet office. On ne jeûnera pas pour 2 causes à la fois, comme il est dit (Ézra, VIII, 23) : *jeûnons et demandons à Dieu pour ceci* (seul). Selon R. Tanḥouma, on déduit cette règle, non de ce verset, mais de celui-ci : (Daniel, II, 18) *il faut invoquer la grâce de Dieu au ciel à cause de ce mystère.* R. Ḥagaï dit au nom de R. Zeira que pour ces 2 causes, le manque de pluie et l'arrivée des sauterelles[1], on sonne du cor. Lorsque R. Hagaï sortait pour jeûner, il disait aux fidèles : mes frères, bien que nous ayons au cœur beaucoup de peines, nous jeûnons en ce moment pour une seule cause.

Lorsque la Mischnâ dit que la lecture officielle a lieu dans la prière du matin et à celle de *moussaf*, c'est vrai selon R. Méir, qui prescrit la lecture à chaque prière[2] ; tandis que selon les autres sages, cette lecture accompagne seulement l'une des prières. De ce qu'il est dit ensuite que s'il y avait un sacrifice supplémentaire à offrir on ne disait rien à la clôture, il faut croire qu'il y a une section de lecture affectée à cette prière additionnelle ; c'est conforme à l'avis de R. Méir, qui vient de dire qu'à chaque prière est jointe une lecture officielle. Selon une certaine version, il faut reporter aux autres sages l'avis attribué à R. Méir, et vice-versâ. R. Aḥa au nom de R. Yassa adopte l'avis de la Mischnâ (qu'il y a toujours une lecture pour le *moussaf*). R. Simon demanda : se peut-il que l'offrande du bois (un détail secondaire) soit une cause d'ajournement de la récitation à la clôture ? C'est que, répond R. Mena,

1. Se rapportant tous 2 au même fait. Voir ci-dessus, I, 7. 2. Tossefta à ce tr., ch. 3.

elle coïncide avec la préparation du repas de réjouissance à la néoménie (qui a lieu le 1er du mois). Selon R. Éliézer, le motif est que ce qui est le plus fréquent[1] doit l'emporter (la lecture spéciale cédera donc le pas). Un verset de la Bible confirme l'avis de R. Yoḥanan, que ce repas devra être prolongé de la fin du 1er jour à la nuit du 2e, en disant (I Sam. XX, 27) : *ce fut au lendemain au 2e jour de la néoménie*, etc. (où il est question de festin) ; or, il ne saurait s'agir d'un 2e mois, car on ne comprendrait pas la suite du verset : *pourquoi le fils d'Isaï n'est-il pas venu au festin, ni hier, ni aujourd'hui.* R. Ḥiya b. Aba dit[2] : R. Yoḥanan recommandait aux officiants de la synagogue de Kifra d'aller y apporter de quoi faire le repas pendant qu'il fait encore jour (au 1er de la néoménie), et après être resté à table jusque dans la nuit, de rappeler la néoménie dans la bénédiction finale du repas, avec son prolongement (en raison du doute si la néoménie réelle est le 1er ou le 2e jour).

4 (5). A 9 époques, les prêtres et le peuple apportent le bois nécessaire au culte : le 1er nissan, c'est la famille d'Oraḥ b. Juda ; le 20 Tamouz, les David b. Juda ; le 5 Ab, les Paros b. Juda; le 7 du même mois, les Jonadab b. Rakhab ; le 10, les Sana b. Benjamin ; le 15, les Zétho b. Juda; avec ces derniers venaient les prêtres, les Lévites et tous ceux qui ne connaissaient plus leur généalogie (ne savaient à qui des précédents se rattacher) ainsi que la famille des *Gonbé 'Eli* (qui ont pu offrir les prémices par ruse). Le 20, c'étaient les Paḥath Moab b. Juda ; le 20 Eloul, les 'Edion b. Juda. Le 1er Tebeth, la famille de Paros revenait et apportait du bois la 2e fois. En ce jour n'avait pas lieu la récitation des gens de service, car il y avait à la fois la récitation du Hallel complet (à cause de la fête des Macchabées), le sacrifice additionnel (pour la néoménie) et l'offrande de bois (spéciale à la journée).

—[3] D'où vient la dénomination de נונבי עלי, etc.[4] ? Au temps de Jéroboam I, fils de Nabat, des gardes furent placés sur les routes, chargés d'empêcher les Israélites d'aller à Jérusalem apporter leurs offrandes au Temple. Cependant, les gens pieux, craignant comme un péché de négliger cette partie du culte, emportaient leurs prémices dans un panier qu'ils couvraient de fruits secs, avec un pilon à la main. C'est ainsi chargés, le panier de fruits sur l'épaule, qu'ils arrivaient au poste des gardes ; et lorsque ceux-ci leur demandaient ce qu'ils vont faire, les habitants répondaient qu'avec ces fruits secs et ce pilon, ils vont fouler un gâteau de figues. Une fois le poste dépassé, ils ornaient leur panier, et le montaient à Jérusalem. La famille de Salmia Nitouts portait ce nom en souvenir de ce qu'à la même époque de persécution

1. V. J., tr. *Yôma*, VII, 2 ; *Soucca*, V, 6. fin. 2. J., tr. *Rosch ha-schana*, IV, 4, ci-dessus, p. 95. 3. En tête se trouve un passage traduit tr. *Scheqalim*, IV, 1 (t. V, p. 280). 4. Grætz, *Geschichte*, t. III, pp. 477-8. Littéral. : les détourneurs de prémices et coupeurs de fruits.

religieuse, ceux qui avaient offert d'apporter des bois et des bûches pour la combustion de l'autel, taillaient le petit bois en échelons pour former de l'ensemble une échelle. On la mettait sur l'épaule pour passer devant le poste desdits gardes. Lorsque ceux-ci demandaient aux passants où ils vont, les Israélites disaient vouloir chercher des pigeons dans tel et tel pigeonnier placé en avant de la route, à l'aide de l'échelle qu'ils portaient. Une fois le poste dépassé, on défaisait l'échelle, et l'on apportait le fagot à Jérusalem. Comme ces gens ont risqué leur vie pour accomplir ces préceptes religieux, ils se sont acquis pour toujours une bonne renommée, et l'on peut leur appliquer ce verset (Prov. X, 7) : *le souvenir du juste est une bénédiction.*

5 (6). Cinq malheurs arrivèrent à nos ancêtres le 17 Tamouz, et 5 le 9 Ab. Le 17 Tamouz, les tables de la Loi furent brisées ; le sacrifice quotidien cessa d'être offert ; la ville de Jérusalem subit une brèche ; Apostomos [1] brûla la Loi, et érigea une idole (statue) au sanctuaire. Le 9 Ab, la défense fut notifiée à nos ancêtres de n'avoir plus à entrer en Palestine ; le 1er et le 2e temple furent ruinés en ce jour ; Bethar fut prise, et la charrue passa sur le sol de la capitale.

Comme il est écrit (Exode, XXIV, 16) : *la gloire de l'Eternel résida sur le mont Sinaï, et le nuage le couvrit six jours* ; *il appela Moïse le 7e jour, et Moïse monta* ; ce 7e j. qui a suivi la promulgation de la Loi (le 7 Siwan) était le 1er des 40 de l'absence de Moïse. Il dit au peuple d'Israël : Je vais rester 40 jours sur la montagne [2]. [Lorsqu'au 40e jour il ne descendit pas de suite, *le peuple voyant que Moïse tarde à descendre de la montagne* (ib. XXXII, 1), qu'à la 6e heure [3] du jour il n'était pas arrivé, aussitôt (ibid.) *le peuple s'assembla auprès d'Aron, lui disant : lève-toi, fabrique-nous des Dieux qui marcheront devant nous*, etc. ; puis (ib. 7) : L'*Eternel dit à Moïse, va, descends, ton peuple a perverti sa voie etc.* ; *Josué entendit la voix du peuple dans le mal et dit à Moïse, il y a une voix de guerre* (révolte) *au camp.* Quoi, lui dit Moïse, l'homme qui doit commander un jour à ces myriades de personnes ne sait pas distinguer les voix les unes des autres ; et il répondit (ib. 18) : *ce n'est ni une voix forte de chant, ni une voix faible* ; *j'entends la voix de personnes qui chantent ensemble* ; c'est-à-dire, ajoute R. Yassa, je distingue les chants que l'on entonne pour les idoles. R Judan dit au nom de R. Yassa : il n'y a pas de génération qui ne souffre pour une parcelle (uncia) de l'adoration du veau d'or [4]. *Lorsqu'il approcha du camp, il vit le veau et les danses* (ib. 19). L'attente de

1. Ou : Postumos. M. S. J. Halberstam, *Revue des études juives*, II, pp. 127-9, propose de lire : Faustinus (Julius Severus), par suite de deux légères mutations, Pen F et *m* en *n*. 2. Or, en joignant 23 jours de reliquat du mois de Siwan aux 17 en Tamouz, on a le total de 40. C'était donc le 17 T. 3. Jeu de mots sur le terme בשש de ce verset, qui a ici le sens de *différer*, et peut signifier : *dans six* (à la 6e heure). 4. B., tr. *Synhédrin*, 102a.

Moïse jusque là, observe R. Hilqia au nom de R. Aḥa[1], prouve qu'il ne faut pas juger selon les apparences seules. Moïse fit alors ce raisonnement d'*a-fortiori*[2] et dit : si pour l'agneau pascal, qui constitue un seul précepte religieux, il est dit (ib. XII, 48) : *nul incirconcis n'en mangera* ; il devra à plus forte raison en être de même du résumé de toute la loi (ces tables dont Israël n'est plus digne). *La colère de Moise s'enflamma* ; *il rejeta les tables de ses mains, et les brisa au bas de la montagne* (ib. XXXII, 19). R. Ismaël a enseigné que l'Éternel a dit à Moïse de les briser, selon ces mots (Deutér. X, 2) : *j'écrirai sur les tables les paroles qui se trouvaient sur les premières tables que tu as brisées* ; c'est que tu as bien fait de les briser, semblait dire Dieu. R. Samuel b. Naḥman dit au nom de R. Jonathan[3] : les tables étaient longues de 6 palmes et larges d'autant ; et tandis que Moïse tenait 2 palmes en mains, Dieu en tenait deux, et il restait un égal espace libre au milieu. Lorsque Israël adora le veau d'or, Dieu voulut reprendre les tables des mains de Moïse, mais la main du législateur devint assez forte pour les enlever. C'est un acte dont il fut loué plus tard, en ces termes (ib. XXXIV, 12) : *et pour toute la main puissante* ; c'est-à-dire, salut à la main qui l'a emporté sur moi. Selon R. Yoḥanan au nom de R. Yossé b. Abayé, les tables voulaient échapper (s'envoler) à Moïse, mais il les retint, comme il est dit (Exode, IX, 17) : *je saisis les 2 tables*. On a enseigné au nom de R. Néhémie[4] : l'écriture même s'envola. R. Ezra au nom de R. Juda b. Simon dit : les tables formaient une charge de 40 saas que l'écriture soutenait en l'air ; aussitôt que celle-ci eut disparu, le poids total s'affaissa sur Moïse ; les tables tombèrent, et se brisèrent. — [5].

« En ce jour, dit la Mischnâ, la ville fut conquise. » Il est écrit (Jérémie, XXXIX, 2) : *le 9 du mois la ville fut prise* ; tandis qu'ici on fixe la date du 17 Tamouz ? Dans ce verset, répond R. Tanḥoum b. Hanilaï, il y a une erreur de calcul (un arriéré de 8 jours) ; c'est ainsi qu'il est dit (Ezéchiel, XXVI, 1) : *la 12e année, le 1er du mois, la parole de l'Éternel me fut adressée en ces termes : fils de l'homme, puisque Tyr a dit sur Jérusalem que c'est bien.* Or, que signifie ce cri de joie ? Ce ne saurait être le 1er Ab, la ville n'étant pas encore brûlée alors, ni le 1er Eloul, car il n'est pas admissible que le porteur de nouvelles (veredarius) ait voyagé jour et nuit sur la route de Jérusalem à Tyr, pour arriver dans cette ville (très éloignée de la 1re) au 1er Eloul ; il faut donc admettre une erreur de calcul à la suite de toutes les souffrances qu'a subies Israël, et il en sera de même pour la date du 9 Tamouz (au lieu de 17). R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch expliquent différemment ce fait : selon le premier, il ressemble à un roi qui, lorsqu'il est assis à établir des comptes, reçoit la nouvelle que son fils a été fait captif ; ses calculs seront troublés, et il ordonnera de fixer désormais ce jour comme point de départ de nouveaux

1. Rabba à Exode, ch. 46. 2. B., tr. *Sabbat*, 87a ; Rabba à Exode, ch. 19. 3. J., tr. *Scheqalim*, VI, 1 (t. V, p. 301). 4. Rabba sur l'Exode, ch. 46 ; *Aboth* de R. Nathan, ch. 41. 5. Suit un passage traduit tr. *Berakhôth*, IV, 1 (t. I, p. 74).

calculs ; d'après le second, si un tel roi reçoit cette triste nouvelle pendant qu'il établit les calculs, et que de plus son fils a dû être tué, il établira ce dernier jour comme point de départ des nouveaux comptes (voilà pourquoi le prophète donne au fait la date du 1er du mois). Mais, objecte R. Mena, on comprend le trouble dans les comptes passés (entre la prise de Jérusalem et sa ruine) ; pourquoi en serait-il de même à l'avenir (après cette époque, lorsque les esprits sont calmés, et comment expliquer l'erreur d'Ézéchiel) ? Or, quelle différence y a-t-il à admettre que la ville subit une brêche le 9 Tamouz ou le 17, et n'y a-t-il pas toujours un intervalle de 21 jours entre ce fait et la ruine totale de la ville, puisque R. Abouna interprète comme indice à ce sujet ces mots (Jérémie, I, 11) : *Je vois un bâton fleuri*, c'est-à-dire comme entre la floraison de l'amande et sa maturité il y a un intervalle de 21 jours, il y a eu un même espace de temps entre la brèche de la ville et sa ruine ? La différence n'est qu'une question de date ; d'après celui qui fixe la brèche de la ville au 9 Tamouz, la ruine est survenue le 1er Ab ; d'après l'autre, qui attribue cette brèche au 17 Tamouz, la ruine a eu lieu le 9 Ab. — R. Simon b. Yohaï a enseigné[1] que son maître Akiba interprète ainsi ce verset (Zakharie, VIII, 19) : *Ainsi a parlé l'Éternel Sabaoth, le 4e jeûne, le 5e, le 7e et le 10e, etc.* ; le jeûne du 4e (mois) est celui du 17 Tamouz, jour auquel les tables de la loi furent brisées, le sacrifice quotidien a cessé d'être offert, Jérusalem subit une brèche, Apostomos brûla la Loi et mit une idole au Temple. Le jeûne du 5e est celui du 9 Ab, anniversaire de la destruction du 1er Temple et du second ; le jeûne du 7e est celui du 3 Tisri, anniversaire du meurtre de Ghedalia b. Aḥiqam ; le jeûne du 10e est celui du 10 Tébeth, jour où le roi de Babylone mit le siège devant Jérusalem. Ainsi, il est écrit (Ézéchiel, XXIV, 1) : *La parole de l'Éternel me fut révélée l'an X, le 10e mois, le 10 du mois, en ces termes : fils de l'homme, écris-toi le nom de ce jour, de ce même jour-ci, car le roi de Babylone s'est approché contre Jérusalem dans ce même jour.* Selon moi, le jeûne du 10e mois doit rappeler le 5 Tébeth, jour où l'on reçut la nouvelle du commencement de l'exil (sous Iekhonia). C'est ainsi qu'il est dit (ib. XXXIII, 21) : *Il arriva l'an XII de notre captivité, le 5e jour du 10e mois, qu'un homme échappé de Jérusalem vint à moi et me dit : la ville a été prise.* Cette divergence d'application tient à ce qu'en Judée on jeûne en souvenir du fait du siège (le 10 Tébeth), et dans la captivité on solennise le jour de la nouvelle seule (ou le 5 Tébeth). Donc, R. Akiba applique la 1re mention biblique (le siège) en dernier lieu, et ce qui est dit en dernier lieu dans le texte est, selon lui, le premier dans la punition ; tandis que moi (R. Simon) je maintiens l'ordre biblique d'accord avec les anniversaires. Voilà pourquoi je préfère mon avis à celui de R. Akiba.

« Apostomos brûla la loi », est-il dit. Ce fait eut lieu, dit R. Aḥa, dans le défilé de Lydda ; ou, selon d'autres sages, dans celui de Tarlousa[2].

« Il mit une statue dans le sanctuaire, » est-il dit. Selon une autre version,

1. B., tr. *Rosch ha-schana*, 18b. 2. Derenbourg, ibid., p. 59.

elle fut placée (le verbe au passif). En adoptant ce dernier texte, il s'agit de l'image de Manassé (qui aurait été imposée violemment) ; mais, d'après la 1re version, il s'agit de celui qui vient d'être nommé pour avoir brûlé la loi, savoir Apostomos. Pourquoi la génération même à laquelle cette statue a été imposée de force n'a-t-elle pas institué de jeûne ? C'est que, dit Ḥinena Abia (père) de B. Yanteh au nom de R. Bania, la majorité des fidèles (lors de la 1re captivité) ne l'avait pas assumé. R. Josué b. Lévi dit : tous les maux survenus le 17 Tamouz sont revenus à Israël ; mais ce qui a eu lieu à la seconde date (le 9 Ab) n'est pas revenu. Du verset (Lévit. XVIII, 5) l'*homme suivra ces préceptes, et il vivra par eux*, R. Lévi déduit que la clarté des yeux (l'intelligence des textes produite par une étude assidue) ne revient (en cas d'interruption) qu'au bout de 40 jours. Aussi, est-il dit (Nombres, X, 11) : *Il arriva l'an* II, *le* 20 *du* 2e *mois, etc.* ; et il est dit (ib.) : *ils décampèrent de la montagne de Dieu, parcourant un chemin de* 3 *jours* ; ce que R. Zakharie, gendre de R. Lévi, compare aux enfants qui, abandonnant l'école, vont s'amuser dans d'autres villages. En ce jour, leur vint le désir de manger de la chair, selon ces mots (ib. XI, 20) : *jusqu'à un mois entier, jusqu'à ce qu'elle vous sorte par les narines et que vous en soyez dégoûtés.* Puis vinrent les 7 jours de maladie de Miriam, dont il est dit (ib. XII, 15) : Miriam fut enfermée hors du camp (soit en total 40 jours, sans études). De même, il est dit des 40 jours des explorateurs (ib. XIII, 25) : *ils revinrent de leur exploration au pays après* 40 *jours*, ils allèrent, arrivèrent auprès de Moïse et d'Aron etc., et les trouvèrent occupés à élucider les règles de la Halla (pâte sacerdotale) et de l'*orla* (prémices des fruits). Aussitôt après (ib. XIV, 1) ; *toute la communauté se leva, fit entendre sa voix, et le peuple pleura cette nuit.* Moïse leur dit : vous avez versé devant moi des larmes de supplications (sans raison fondée) ; mais à l'avenir vous pleurerez pour des faits d'une désolante réalité, selon ces mots (Lament. I, 2) : *elle pleurera la nuit.* On a enseigné[1] que R. Simon b. Yoḥaï interprète le verset (Nombres, XI, 10) : *Moïse entendit le peuple pleurer par familles*, en ce sens que le peuple déplorait les 6 interdits de relations illicites, défendus par Moïse. Cependant, celui-ci demanda aux explorateurs ce qu'ils avaient vu. *C'est un pays qui dévore ses habitants* (ib. XIII, 32), répondirent-ils ; dans toutes les localités où nous sommes venus, nous avons rencontré des morts. Vous avez méconnu, leur dit Moïse[2], les bons soins de l'Éternel pour vous, en médisant du pays et en disant qu'*il dévore ses habitants* ; car, grâce à ce que le principal personnage de la ville était mort et que ses habitants étaient préoccupés de ce fait, vous pouviez entrer et sortir, sans que personne s'occupe de vous ; de plus, lorsque vous dites (ib. 33) : *nous étions à nos propres yeux comme des sauterelles, et nous avons dû leur apparaître comme tels*, vous ne pouviez pas savoir de quelle façon vous apparaissiez devant eux. R. Simon b. Lakisch dit : ils ont presque blasphémé la divinité, en disant (ib. 31) : *car*

1. B., tr. *Yôma*, 75a. 2. B., tr. *Sôta*, 35a.

il est trop fort pour nous, ce qui serait presque mettre en doute sa puissance. Aussi, R. Lévi au nom de R. Hama b. Hanina[1] leur applique ce verset (Jérémie, XI, 16); *au bruit de hauts cris*, à la suite de l'agitation pénible que vous avez provoquée, *il a allumé un feu autour d'elle et ses branches se rompent* (vous êtes punis).

On a enseigné que R. Yossé dit : le jour où le Temple a été détruit était un dimanche, l'an qui suit le repos agraire (8e de la période), pendant le service de la section Yehoïarib, le 9 Ab; et de même pour le 2e temple. A l'une et l'autre journée, les lévites étaient sur l'estrade (دكان) pour chanter, et ils disaient (Ps. CXIV, 23) : *Il fera retomber sur eux leur iniquité, et il les détruira pour leur méchanceté ; l'Éternel notre Dieu les détruira.* R. Simon b. Lakisch demanda devant R. Yoḥanan[2] s'il est permis de réciter le chant d'office sans verser les libations (qui n'avaient plus lieu) ? Oui, répondit-il, à ce qu'il résulte de cet enseignement : à l'un et l'autre jour, les lévites chantaient le verset : *Il fit retomber sur eux etc.* Or, dit R. Abahou, il y a discussion entre R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch : selon l'un, le chant peut avoir lieu sans libations; selon l'autre, c'est inadmissible. Mais, objecta R. Yoḥanan à son interlocuteur, n'a-t-on pas dit qu'aux 2 journées de la destruction du Temple les lévites étaient à l'estrade pour chanter ledit verset? Ceci ne prouve rien, répondit Resch Lakisch, et l'on veut seulement dire que si l'on avait offert les libations, c'eût été le moment de chanter, les lévites étant à leur poste. Aussi R. Yoḥanan dit qu'il s'agissait du chant de ce jour de la semaine; R. Simon b. Lakisch dit qu'il s'agissait d'un chant antérieur (voulant seulement désigner le moment, à défaut de libations). R. Lévi dit[3] :Yoïarib (Dieu luttera avec lui) est le nom de l'homme (ou de la famille) ; Merôn (révolte) est celui de leur ville ; Massarbeï (rebelles) signifie qu'il a livré le temple (*massar beita*) aux ennemis. R. Berakhia explique ainsi ces noms : Dieu a lutté contre ses enfants, parce qu'ils se sont révoltés et ont été rebelles envers lui. De même, les noms de Yedaïa (Dieu sait) 'Amoq (profond), et Cipporim (portés par une autre section sacerdotale), signifient ceci : Dieu connaissant la profonde sagacité de leur cœur les a exilés à Cippori.

« La ville de Bethar fut prise ce jour, » est-il dit. Rabbi applique à 24 faits douloureux le verset (Lament. II, 2) *Dieu a englouti sans pitié*[4]; R. Yoḥanan l'applique à 60 faits. Comment se fait-il que ce dernier, d'une époque postérieure à Rabbi, ait pu raconter plus de faits sur la ruine du Temple? C'est qu'au temps de Rabbi, plus rapproché de cette ruine, des vieillards qui avaient vu la destruction assistaient à la prédication de Rabbi ; ils pleuraient en l'entendant, et pour les faire taire il s'arrêtait dans son énumération. On a enseigné[5] : R. Juda b. R. Ilaï Barouk disait de Rabbi qu'il a expliqué le verset (Genèse, XXVII, 22) *la voix est celle de Jacob, et les mains sont celles d'Esaü*, en ce sens (prophétique) : Jacob a poussé un cri de ce

1. Rabba à Nombres, ch. 16. 2. Tr. *Sôferim*, ch. 18. 3. Derenbourg, ib., p. 119 n. 4. V. Midrasch Rabba, à ce verset. 5. Cf. B., tr. *Guittin*, 57b.

que les mains violentes d'Esaü (Rome) lui ont fait à Bethar. R. Simon b. Yoḥaï a enseigné que son maître R. Akiba explique le verset (Nombres, XXIV, 7) : *Un astre* (Kokab) *s'élance de Jacob*, en l'appliquant à la venue de Bar-Kozba, et Akiba en le voyant s'écria : voilà le roi Messie [1]. Mais, R. Yoḥanan b. Torta lui répondit : « Akiba, l'herbe aura poussé entre tes mâchoires avant que le fils de David paraisse. » R. Yoḥan dit que sur l'ordre d'Adrien, 80 myriades de personnes périrent à Bethar. Il dit aussi 80000 couples de sonneurs de trompe entourèrent Bethar, dont chacun dirigeait plusieurs troupes. Bar Koziba avait avec lui deux cent mille hommes dont chacun s'était laissé couper un doigt (en signe de courage). Les docteurs lui firent dire : combien de temps infligeras-tu aux Israélites des infirmités? Mais je ne sais comment reconnaître leur bravoure, dit-il. Tu n'as qu'à n'enrôler personne dans ton armée (στρατία), qui ne soit en état d'arracher un cèdre du Liban, étant à cheval. Il eut ainsi à nouveau deux cent mille hommes éprouvés, et lorsqu'il se rendait au milieu d'eux, il priait : Maître de l'univers, ne nous soutiens pas et ne nous fais pas rougir (laissant les choses en leur état), disant (Ps. LX, 12) : *N'est-ce pas toi, ô Dieu, qui nous avais rejetés et qui ne sors pas avec nos armées.* — Durant 3 ans 1/2, Adrien tint Bethar assiégé[2], pendant que R. Éleazar de Modéïn, en cilice et couvert de cendres, priait chaque jour : Maître de l'univers, ne rends pas justice aujourd'hui (n'exerce pas encore ta sévérité). Lorsqu'Adrien voulut s'en aller, un samaritain lui dit : Ne quitte pas, je verrai ce que je pourrai faire pour te livrer la ville. Il passa par la porte, et alla trouver R. Éleazar qui priait. Il fit semblant de lui dire quelque chose à l'oreille; et aussitôt les habitants de la ville se saisirent de sa personne et l'emmenèrent devant Ben-Koziba. Nous avons vu ce vieillard, dirent-ils, s'entretenir avec ton oncle. De quoi lui as-tu parlé et que t'a-t-il répondu, demanda B. Koziba? — Si je te le raconte, répliqua le Samaritain, l'empereur me tuera; si je ne te le raconte pas, c'est toi qui me tueras. Mieux vaut encore mourir de la main de l'empereur que de la tienne. Or, ton oncle m'a confié qu'il livrera la ville. Ben-Koziba se rendit aussitôt chez Éleazar de Modeïn et lui demanda de quoi le Samaritain l'avait entretenu. Il ne m'a rien dit, répondit R. Éleazar. — Et que lui as-tu dit? — Rien non plus, fut la réponse. — Ben-Koziba lança alors à Éleazar un coup de pied, qui le tua. Aussitôt une voix se fit entendre, disant (Zakharie, XI, 17) : *Malheur aux pasteurs infidèles qui laissent les brebis à l'abandon; guerre à son bras et à son œil droit! que son bras se dessèche et que son œil droit s'obscurcisse.* Tu as tué R. Éleazar de Modeïn, le bras et l'œil droit d'Israël; le bras de cet homme (du meurtrier) se dessèchera, et son œil droit s'obscurcira. Aussitôt Bethar fut prise, et B. Koziba périt. Sa tête fut portée chez Adrien. Qui l'a tué, demanda l'empereur? — Moi, dit un samaritain. — Montre-moi ses organes (veretrum ejus), dit Adrien; il les lui montra, et l'on trouva un serpent enroulé au-dessus. Si Dieu ne l'avait pas tué, dit le souve-

1. Derenbourg, ib., pp. 423-5. 2. Ibid., pp. 433-5.

rain, personne ne l'aurait dompté, et l'on peut dire de lui (Deutér. XXXII, 30) : *c'est que leur rocher les a vendus, et l'Éternel les a livrés.* On égorgea ensuite tant de juifs, que les chevaux s'enfonçaient dans le sang jusqu'aux naseaux ; le sang souleva des quartiers de roc pesant 40 saas et les roula à la mer, qu'il colorait de sa teinte rouge jusqu'à 4 milles au large. Ce n'est pas que Bethar était près de la mer ; cette ville en était distante de 40 milles. On raconte que 300 cervelles de jeunes enfants gisaient écrasées sur une seule pierre, et l'on trouva 3 hottes pleines de boitiers à phylactères, chacune de 9 saas, ou selon d'autres 9 hottes chacune à 3 saas.

On a enseigné que R. Simon b. Gamaliel dit : il y avait 500 écoles à Bethar, dont la moindre avait 500 élèves enfants, qui disaient : si les ennemis nous surprennent, nous tomberons sur eux avec ces stylets (à écrire) et leur crèverons les yeux. Mais lorsque malheureusement, la ville fut conquise, chaque enfant fut roulé au milieu de ses livres et brûlé avec eux. De tous, je suis resté seul, et l'on a dit de moi (Lament. III, 51) : *mon œil afflige mon âme à cause de toutes les filles de ma ville.* Adrien le cruel avait une grande vigne de 18 milles carrés[1], égale à la distance de Tibériade à Cippori ; on l'entoura, comme d'une haie, des cadavres de la ville de Bethar tous debout et serrés l'un contre l'autre (faute de place) ; il leur refusa même la sépultnre, pour laquelle on dut attendre qu'un autre souverain l'accordât. R. Houna dit[2] : lorsque les victimes du siège de Bethar furent enterrées, on établit la 4e bénédiction du repas, *il est le bon et il fait le bien* ; Dieu est appelé *le bon*, en grâce de ce que ces cadavres ne sentaient pas, *et il a fait le bien* en permettant enfin de les ensevelir. On a enseigné que R. Yossé dit : Bethar a survécu 52 ans à la destruction du Temple, et elle a été ruinée pour avoir allumé des lumières de joie à la destruction du Temple. Pourquoi a-t-elle allumé ces feux ? C'est que les conseillers (βουλευταί) de Jérusalem habitaient au milieu de la province ; lorsqu'ils voyaient quelqu'un se rendre à Jérusalem, ils lui disaient avoir entendu dire à son sujet qu'il désirait être un des archontes (ἄρχοντοι) ou conseillers, et celui-ci répondait n'y avoir pas songé. Mais j'ai entendu dire de toi, répliquait le premier avec insinuation, que tu veux vendre ton champ (ουσία, bien) et l'interpellé répondait n'en avoir pas eu seulement l'intention. Cependant, à la suite de ces pourparlers d'achat, un collègue du conseiller lui disait de ne pas discuter tant, qu'il lui suffirait d'écrire le contrat de vente (ὤνησις), que lui, témoin, attesterait par sa signature. La rédaction faite, on envoyait montrer le contrat au fils aîné de la maison, pour dire de ne plus le laisser entrer dans son champ, désormais vendu. Lorsque le vrai propriétaire apprenait que les fraudes avaient été exercées, il s'écriait : mieux aurait valu avoir la jambe brisée et n'être pas allé à Jérusalem. Ainsi il est dit (ib. IV, 18) : *Ils ont épié nos pas, afin de nous empêcher de passer par nos places* : que le chemin conduisant à cette maison (au Tem-

1. Grætz, *Geschichte*, IV, 465. 2. Cf. J., tr. *Berakhôth*, I, 8, et VII, 1 (t. Ier, pp. 23 et 127).

ple) soit donc ruiné ; *notre fin est arrivée*, c'est celle de la maison ; *nos jours, les siens sont accomplis* (et ces habitants se réjouirent de la chute de Jérusalem). Cependant, les habitants de Bethar ne sortirent pas non plus de la tourmente sains et saufs, selon ces mots (Prov. XVII, 5) : *Celui qui se réjouit du mal de son prochain n'échappera pas aux maux.*

Au village de Ḥaréba, il y avait 2 frères (faisant la guerre de partisans), qui tuaient tous les Romains envoyés contre eux. Ceux-ci dirent que le remède le plus efficace en tel cas serait de mettre la couronne sur la tête de ces guerriers, si une nouvelle tentative pour les réduire ne réussit pas. A l'une de leurs sorties, un vieillard rencontre les deux frères et leur dit : Le créateur est votre soutien. Il ne nous soutient, ni donne d'appui, dit l'un d'eux en blasphémant, selon ces mots (Ps. LX, 12) : *N'est-ce pas toi qui nous a rejetés* (et ils furent pris). — Il y avait 2 cèdres au mont des Oliviers ; sous l'un, il y avait 4 boutiques où l'on vendait des objets légalement purs ; un boutique fournissait jusqu'à 40 saas de colombes par mois, et il y avait là de quoi suffire aux sacrifices de pigeons de tout Israël [1]. L'emplacement du mont Siméon produisait 300 tonneaux d'épices diverses, en été [2], à cueillir chaque vendredi ; il fut ruiné, selon les uns, à cause de la prostitution à laquelle on se livrait là ; selon d'autres, parce qu'on y jouait au ballon le samedi (jeu trop violent pour la solennité). Il y avait dix mille localités sur le mont royal, et, selon R. Eleazar b. Ḥarsoum, il y en avait mille [3], possédant un nombre égal de vaisseaux en mer ; mnis le tout a été détruit lors de la ruine de Jérusalem. De 3 villes les contributions étaient apportées à Jérusalem en chariot (vu leur masse), savoir : Caboul, Siḥim et Migdal Ceboya. Toutes 3 ont été ruinées, Caboul, à cause des dissentiments d'intérieur ; Siḥim, parce que ses habitants se livraient à la sorcellerie; Migdal Ceboya, à cause de la corruption de ses gens [4]. Il y avait 3 villages fournissant chacun 2 fois autant de personnes qu'il en est sorti d'Égypte [5], savoir ceux de Bisch, de Schiḥlim, et de Dikhra. Le 1er s'appelait Bisch (méchant), parce qu'il n'accueillait pas les passants ; le 2e était nommé Schiḥlim, parce qu'ils étaient aussi prolifiques que le légumineux du même nom ; le 3e était appelé Dikhra (mâle), parce que toutes les femmes y mettaient au monde des garçons, et s'il n'était pas arrivé à l'un d'eux d'en sortir pour se marier, il n'y aurait pas eu de filles. R. Yoḥanan dit [6] : 80 couples de cohanim, tous frères, se sont mariés avec un même nombre de sœurs en une seule nuit, dans la ville de Gofna, sans compter les autres mariages qui eurent lieu de frères n'épousant pas de sœurs, ou des lévites, ou de simples israélites. R. Yoḥanan dit : il y avait à Migdal Ceboya 80 boutiques de tisserands en laine fine [7]. R. Hiya b. Aba dit : Au village d'Emra, il y avait 80

1. Derenbourg, ibid., p. 466. 2. Le comment. *Qorban 'eda* explique qu'il s'agit d'une distribution de 300 paniers de pain aux pauvres. Nous avons suivi le *Pné-Mosché*, plus simple ici. 3. Cf. B., tr. *Yôma*, 35b. 4. Neubauer, ib., pp. 202, 205, 217. 5. Cf. Midrasch Hazith à Cant. IV, 1 ; B., tr. *Guittin*, 57a. 6. B., tr. *Berakhôth*, 44a (t. I, p. 406). 7. Le comment. *Qorban 'eda* a : *Fronda.*

boutiques de marchands de pigeons pour les sacrifices. R. Jérémie au nom de R. Hiya b. Aba dit : il y avait à Siḥin 80 champs[1] de minerai (ou terre plus ferme, pour la poterie). Il n'y en a plus de semblable de nos jours, dit R. Yanaï.

R. Zeira dit au nom de R. Houna : la plus petite des sections sacerdotales fournissait jusqu'à 85,000 adolescents à la prêtrise. R. Yoḥanan dit qu'un nombre presque égal de ces adolescents est mort à cause du sang versé de Zakharie. Où ce prêtre fut-il tué, demanda R. Judan à R. Aḥa, est-ce au parvis des femmes, ou à celui des hommes? Ni dans l'un, ni dans l'autre, fut-il répondu, mais dans celui des prêtres. Pourquoi n'agit-on pas à l'égard de son sang comme si un cerf ou un chevreuil avait été égorgé (Deut. XV, 22), et ne l'a-t-on pas couvert pour purifier le sanctuaire? C'est que d'une part il est dit (Lévit. XVII, 13): *après avoir versé le sang, on le couvrira de cendres* ; et d'autre part il est dit (Ezéchiel, XXIV, 7) : *son sang est au milieu d'elle, elle l'a mis sur le rocher brillant* (marbre) ; tout cela devait exciter la colère et susciter la vengeance ; *elle ne l'a point répandu à terre pour ne pas le couvrir*. En ce jour, les Israélites ont transgressé 7 défenses : ils ont tué un prêtre, un prophète, un juge ; ils ont versé le sang innocent, rendu le parvis impur ; c'était un sabbat et jour de grand pardon. Lorsque Nebuzaradon arriva là, il vit ce sang faisant tache, et demanda aux servants d'où il provenait. C'est du sang des taureaux, ou des agneaux, ou des béliers, que nous offrions en sacrifices sur l'autel, répondirent-ils. Aussitôt, il fit venir des taureaux, des béliers et des agneaux, et les fit égorger à la même place ; mais le premier sang continuait à briller. Comme les prêtres ne voulurent pas lui avouer leur crime, il les fit pendre à des peignes de tisserand (γερδίος). Dieu, dirent-ils, a sans doute voulu réclamer son sang par notre entremise ; et ils ajoutèrent : c'est le sang d'un prêtre, d'un juge et d'un prophète, puisqu'il nous a prédit tout ce qui nous arrive ; nous nous sommes levés contre lui et l'avons tué. A ces mots, Nabuzaraddon fit venir 80,000 adolescents de la prêtrise qu'il égorgea à la même place ; et le premier sang continuait à briller. Le général apostropha alors ce sang et lui dit : veux-tu que pour toi j'extermine toute la nation. Aussitôt, la miséricorde divine se fit jour et dit : puisque ce mortel cruel est envahi par la pitié pour mes enfants, à plus forte raison éprouverai-je ce sentiment, comme il est dit (Deut., IV, 31) : *Car l'Eternel ton Dieu est un Dieu de miséricorde ; il ne t'abandonnera pas, ni te détruira, et n'oubliera pas l'alliance contractée avec tes ancêtres*. Aussitôt ce sang reçut l'avis, et disparut. R. Yoḥanan dit : 80,000 adolescents de la prêtrise s'enfuirent dans les souterrains du Temple, et tous furent brûlés sous les décombres. De tous, un seul fut sauvé : ce fut Josué b. Yoçadaq, le grand-prêtre, dont il est dit (Zakharie, III, 2) : *c'est un tison sauvé du feu*. R. Yoḥanan dit : il y avait 80,000 adolescents de la prêtrise dans l'armée de Nabuchodonozor[2], et

1. Les commentaires rendent ce mot par chariot, ou boîte. 2. Sifri, section *Haazinou*, nº 322.

tous émigrèrent chez les Ismaélites (Arabes). Comme ils demandèrent à boire, ayant soif, les habitants leur apportèrent des salaisons et des outres pleines de vent, les engageant à manger et à boire ; mais à peine l'un d'eux eut-il défait l'ouverture et mis le goulot à la bouche que le vent sortit et étrangla le jeune homme. C'est de ce fait qu'il est dit (Isaïe, XXI, 13) : *Fardeau* (prophétie) *contre l'Arabie* ; la grande charge (le mal) comprend les Ismaélites ; *vous passerez pêle-mêle la nuit dans la forêt*, après avoir été dans celle du Liban (à Jérusalem) ; vous êtes *dans les sentiers de Dedanim*. Est-ce là l'usage des gens de Dodia ? Et pourtant lorsqu'Ismaël eut soif au désert, *on apporta de l'eau à celui qui a soif* (ib. 14) ; et il est dit (Genèse, XXI, 19) : *Dieu ouvrit ses yeux, et elle vit un puits contenant de l'eau*. Ce n'est pas pour vous demander des services que les Israélites sont venus auprès de vous, *car ils ont pris la fuite devant les épées, devant l'épée dégainée* (Isaïe, XXI, 15), parce qu'ils n'ont pas observé le précepte de laisser le champ en friche, selon ces mots (Exode, XXIII, 11) : *En la 7e année, le sol sera en friche et délaissé* (en faveur des pauvres) ; *et devant l'arc tendu* (dit encore le verset d'Isaïe), parce qu'ils n'ont pas observé le repos du sabbat, selon ces mots (Néhémie, XIII, 15) : *En ces jours, j'ai vu en Judée des gens fouler le pressoir au jour du sabbat*. Enfin (conclut le verset d'Isaïe), *ils ont fui devant le fort de la bataille*, pour n'avoir pas voulu soutenir le combat de la Loi, selon ces mots (Nombres, XXI, 14) : *C'est pourquoi il est dit au livre des guerres du Seigneur, etc.*

R. Yoḥanan dit[1] : De Gabath à Antipatris, il y avait 60 myriades de villes dont la plus petite était Beth Schemesch, comme il est dit (I Sam., VI, 19) : *Il frappa les gens de Beth Schemesch, parce qu'ils avaient regardé dans l'arche de l'Eternel, et il frappa aussi du peuple* 50.070 *hommes*. Ce nombre de personnes était d'un seul côté ; or, si l'on plantait seulement autant de joncs l'un à côté de l'autre, l'espace actuel n'y suffirait pas. C'est que, dit R. Ḥanina, le sol de la Palestine s'est rétréci. On peut voir, dit R. Zeira, quelle est la force du terrain Palestinien par les fruits qu'il produit. Comment se fait-il qu'il y ait encore des fruits malgré toutes les dévastations ? Il y a 2 avis divers à ce sujet : l'un dit que c'est à cause du fumier qu'on lui prodigue, l'autre, parce qu'on a retourné la terre. Il est arrivé un jour à quelqu'un, qui semait dans la vallée d'Arbel, d'appuyer avec effort sur le soc de la charrue ; une étincelle jaillit et brûla toute la semaille. On a enseigné que R. Yossa dit[2] : pendant 52 ans (de l'exil) on n'a pas vu un oiseau voler en Terre-Sainte, comme il est écrit (Jérémie, IX, 9) : *Depuis les oiseaux du ciel jusqu'aux animaux*[3], *tous ont fui et sont partis*. R. Hanina dit : 40 ans avant l'exil d'Israël en Babylonie, des palmiers furent plantés, pour engager les Israélites à en recueillir les fruits dont la douceur habitue le palais à s'occuper de l'é-

1. J., tr. *Meghilla*, I, 1 (f. 70a) ; *Synhédrin*, II (20b). 2. B., tr. *Sabbat*, 145b.
3. Les comment. remarquent que la supputation du mot בהמה (animal) donne le chiffre 52.

tude de la Loi. R. Hanina, fils de R. Abahou, dit : 700 espèces de poissons aptes à la consommation, et 800 espèces de sauterelles comestibles, et des oiseaux innombrables, ont pris le même chemin qu'Israël lors de la captivité ; et à leur retour, ces animaux les ont suivis, à l'exception du poisson esturgeon [1]. Mais comment les poissons ont-ils pu suivre ? R. Houna b. Joseph dit qu'ils sont allés par la voie de l'abîme (par une eau souterraine), et ils sont revenus de même. Heureux, dit R. Yoḥanan, celui qui voit la chûte de Tadmor, car cette ville a contribué à la ruine du 1er et du 2e Temple ; au siège du 1er, elle a envoyé 80.000 archers, et au 2e elle en a envoyé 8000. — « Le soc de la charrue a passé sur la ville », dit la Mischnâ. Rufus a fait cultiver le sol, retournant même les ossements du sanctuaire.

6. Dès le commencement du mois d'Ab, on diminue tout acte de joie [2]. Dans la semaine, où survient le 9 Ab, il est interdit de se raser et de blanchir, sauf le jeudi pour se mettre en état d'honorer le sabbat. La veille du 9 Ab, on ne devra pas manger de 2 plats différents, ni manger de la viande, ni boire du vin. R. Simon b. Gamaliel prescrit de faire des changements (en signe de deuil). R. Juda tient pour obligatoire l'action de renverser le lit ; mais les autres sages ne partagent pas cet avis.

—[3] Il est défendu de blanchir, dit R. Yôna, si c'est pour s'en revêtir aussitôt (avant le jeûne), non à titre de simple préparation pour une époque ultérieure; car on ne saurait dire qu'il est défendu au blanchisseur de se livrer à ses travaux habituels (d'où il vit). Notre Mischnâ ne contredit-elle pas cet avis de R. Yôna, en disant : « La semaine dans laquelle est le 9 Ab, il est défendu de se raser, et de blanchir, sauf le jeudi » ? (N'en résulte-t-il pas que, même pour le sabbat, c'est interdit aux autres jours ?) Cette distinction, dit R. Yôna au nom de R. Hamnona, a été seulement établie pour l'acte de se raser. R. Aba b. Cohen dit en présence de R. Yossa, ou R. Aḥa au nom de R. Abahou : si le 9 Ab se trouve être un samedi, lesdits travaux (interdits) sont permis lors des 2 semaines qui l'entourent (celle qui précède et celle qui suit). Aux jours de semaine qui suivent un 9 Ab (ordinaire), est-il permis de se raser et de laver ? R. Yoḥanan l'interdit ; Resch Lakisch le permet. R. Hiya b. Aba transmit ce même avis aux habitants de Cippori ; mais ils ne l'accueillirent pas. Mais, dit R. Imi à R. Yossé, est-ce que le neveu de R. Hiya le grand (savoir Rab) ne conteste pas l'avis de R. Hiya b. Aba, et le défend ? La discussion est formelle, fut-il répondu, entre R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch : l'un le défend, et l'autre le permet (il est donc loisible d'adopter ce dernier avis). Quant à l'interdit prononçé par Rab, Resch Lakisch l'applique au cas où le 9 Ab est un samedi (en ce cas, selon lui, la semaine suivante est inter-

1. Ce que Pline, *Hist. nat.*, IX, 17, nomme *Acipenser*. V. une longue note de Landau à son édition de l'*Aroukh*, II, pp. 394-6. 2. Dans les éditions de la Mischna, le § 7 commence ici. 3. En tête, il y a un passage reproduit ci-dessus, I, 8, et traduit, tr. *Beça*, V, 2 (p. 136) ; cf. tr. *Kethoubôth*, I, 1 (24d).

dite pour lesdits travaux); mais il n'est rien conclu pour les jours qui suivent un 9 Ab survenant en semaine. R. Isaac b. Eliézer, dès que le 9 Ab était écoulé, criait aux barbiers de préparer leurs instruments, en ajoutant que ceux qui voulaient se faire raser le pouvaient. Il est dit (Osée, II, 13) : *Je ferai cesser toute sa joie, ses fêtes, ses néoménies, ses sabbats, et ses solennités.* Aussi, les gens du midi s'abstenaient depuis la néoménie ; ceux de Cippori s'en passaient tout le mois (même après le 9) ; ceux de Tibériade, la semaine ; puis ces derniers adoptèrent l'avis des rabbins de Cippori.

R. Jérémie dit[1] au nom de R. Ḥiya b. Aba : il serait juste de jeûner au 10 Ab, jour auquel le Temple fut consumé par les flammes ; mais le jeûne a lieu le 9, jour auquel la punition a commencé. En effet, on a enseigné[2] : ils y sont entrés le 7, ont commencé à briser les ustensiles le 8, y ont mis le feu le 9, et la consomption finale a eu lieu le 10, ainsi que R. Aboun et R. Lévi. R. Aba b. Zabda dit au nom de R. Ḥanina[3] que Rabbi voulut supprimer l'anniversaire du 9 Ab ; mais on ne le laissa pas faire. J'étais auprès de toi, lui observa R. Eléazar, lorsque R. Ḥanina s'est exprimé à ce sujet, et ce n'est pas ce qu'il a dit ; seulement, Rabbi avait voulu supprimer un jeûne de 9 Ab qui se trouvait survenir un samedi, et on ne le laissa pas faire ; car, puisque le jeûne est ajourné, avait-il dit, omettons-le, et ceux-ci, qui étaient auprès de lui, proposèrent de reculer le jeûne au lendemain (ce qui fut fait). C'est ainsi qu'il a été enseigné d'autre part : R. Yoḥanan b. Broqa est d'avis d'appliquer à tous deux (à l'homme et à la femme) ce verset (Genèse, I, 28) : *Dieu les bénit et leur dit : croissez et multipliez-vous* (en ce sens que le devoir de la reproduction incombe également aux femmes) ; et R. Eléazar dit au nom de R. Hanina que l'avis de R. Yoḥanan b. Broqa est admis comme règle. Non, dit R. Aba b. Zabda, j'étais auprès de toi lorsque R. Hanina a professé son opinion, et il a seulement dit que ce devoir incombe aussi à la femme si elle a demandé à être épousée. A ces cas s'applique le verset (Ecclés. IV, 9) : *mieux vaut deux qu'un*[4] (puisque le second auditeur a rectifié ce que le premier avait mal entendu).

Le « changement », dont parle la Mischnâ, consistera en ceci : celui qui a l'habitude de manger une livre de viande se contentera d'une demie ; celui qui boit d'ordinaire 2 mesures de vin se contentera de la moitié. Toutefois, dit R. Yoḥanan, cette modification est seulement applicable au principal dernier repas qui précède le jeûne du 9 Ab. Ce détail est à observer, dit R. Oschia, à partir de la 6e heure (depuis midi). R. Yossé applique les 2 recommandations de la Mischnâ dans le sens le moins sévère : ainsi, on peut manger le principal repas de la veille du jeûne, avant midi, quelque complet que soit ce repas ; et de même, on peut manger un repas après la 6e heure, même complet (plus de 2 plats), si c'est l'ordinaire (non le dernier). — On a enseigné : si le

1. J., tr. *Meghilla*, I, 4. 2. Tossefta à ce tr., ch. 3. 3. J., tr. *Yebamôth*, VI, 6, fin (f. 6d). 4. Cf. J., tr. *Guittin*, VIII, 10 (f. 49c).

9 Ab survient un samedi, ou si la veille du 9 Ab est en ce jour, il sera permis de manger à l'heure habituelle un repas complet qui sera apporté à la table (sans restriction). Rab, après avoir mangé à sa faim, coupait à part un morceau de pain qu'il trempait dans la cendre et qu'il mangeait ainsi, en disant que c'est le repas spécial à la solennité du 9 Ab, selon ces mots (Lament. III, 16) : *il m'a brisé les dents avec du gravier, il m'a couvert de cendres.* — On comprend l'avis de R. Juda, « de renverser le lit ; » pourquoi les autres sages n'adoptent-ils pas cet avis ? Ils comparent le deuil de cet anniversaire à celui qui a perdu un parent, et qui, aussi longtemps que l'enterrement n'a pas eu lieu, ne renverse pas le lit et dort même sur un lit non renversé.

7 (8). R. Simon b. Gamaliel dit : il n'y a pas de plus grande fête en Israël que les journées du grand pardon et du 15 Ab. En ces jours, les enfants de Jérusalem sortent vêtus de blanc, en empruntant au besoin de tels vêtements pour ne pas être exposés à la honte si l'on n'en a pas, sauf en ce cas à les tremper dans un bain légal (pour éviter tout contact douteux). Les filles de Jérusalem sortent par groupes dans les champs et vignes, en disant : jeunes gens, levez les yeux et voyez celles que vous allez choisir ; ne regardez pas à la beauté, mais à la famille. Ainsi il est dit (Cantique, III, 11) : *Allez, filles de Sion, et voyez le roi Salomon au jour de ses fiançailles*, ce qui est une allusion à la promulgation de la Loi, *et au jour de la joie de son cœur*, ce qui vise la construction du Temple, que nous espérons voir réédifié bientôt, de nos jours.

On comprend que le jour du grand pardon était une des plus grandes fêtes, parce qu'en ce jour le pardon s'étend sur tout Israël ; mais quelle est l'importance de la journée du 15 Ab ? C'est une époque favorable, dit R. Jacob b. Aḥa au nom de R. Yossa, pour couper le bois, et tout bois coupé en ce jour ne sera pas exposé à l'atteinte des vers. Or, il a été dit ailleurs [1] : tout bois dans lequel on trouve un ver est impropre à la combustion sur l'autel (c'est une preuve qu'il n'est pas assez sec). Selon R. Hiya b. Asché au non de Rab, en ce jour du 15 Ab. Osée b. Elah a licencié les postes établis par Jeroboam b. Nebat sur les grandes routes pour interdire les envois à Jérusalem (cette journée commémorative rappelle ce fait). Mais, demanda Cahana à Rab, puisque cet Osée a fait tant de bien, pourquoi est-il dit de lui (II Rois, XVII, 3) : *Salmanassar roi de Syrie monta contre lui et l'assujettit* ? C'est qu'il a relâché le joug (collare) de son cou, suspendu au cou de tous les fidèles ; c'est-à-dire il a négligé d'ordonner à tout le peuple de s'y rendre, et il s'est contenté de dire que ceux qui veulent aller à Jérusalem le peuvent désormais. Selon R. Samuel b. R. Isaac, ou selon d'autres, il l'a dit au nom de R. Samuel b. Naḥman, le 15 Ab rappelle qu'en ce jour il fut permis aux tribus de s'allier entr'elles par mariage ; puisqu'il est dit (Nombres, XXXVI, 7) : *l'héritage*

1. Tr. *Middôth*, II, 5.

ne sera pas transporté parmi les enfants d'Israël, de tribu en tribu ; car chacun des enfants d'Israël demeurera dans l'héritage de la tribu de ses pères ; puis (ib. 8) : *Et toute fille qui sera héritière d'une possession d'entre les tribus des enfants d'Israël sera mariée etc.* Or, comment une fille peut-elle hériter de 2 tribus diverses ? C'est possible lorsque son père faisait partie d'une tribu et sa mère d'une autre (donc, dès lors, les unions entre 2 tribus étaient autorisées). Les autres sages disent qu'en ce jour du 15 Ab on admit dans la communauté d'Israël la tribu de Benjamin (qui jusque là n'en faisait pas partie), comme il est dit (Juges, XXI, 18): *Maudit soit qui donne sa fille à un benjamite pour femme.* Or, on avait lu un verset, que l'on a écarté, disant (Genèse, XLVIII, 5) :*Ephraim et Manassé seront pour moi comme Ruben et Siméon* ; puis on a lu un autre verset, qui a été adopté, savoir (ib. XXXV, 11) : *Une nation et une assemblée de nations seront issues de toi, des rois sortiront de ton sein* ; comme Benjamin n'était pas encore né lorsque Dieu a adressé ces derniers mots à Jacob[1], on peut en conclure que le premier terme est applicable à la naissance future de Benjamin, et l'expression suivante à Manassé et Ephraïm (sans toutefois les considérer comme distincts ; donc, Benjamin doit être au nombre des 12 tribus). R. Abou dit qu'au 15 Ab cessa l'appel mosaïque d'avoir à creuser des fosses (la journée commémorative rappelle ce fait heureux) ; or, R. Lévi dit qu'à chaque veille du 9 Ab Moïse faisait retentir un appel au camp (du désert), disant aux israélites d'aller creuser des tombes ; ils exécutaient cet ordre et allaient se coucher ; et lorsque le matin ils se levaient et se comptaient, ils voyaient leur nombre réduit d'un peu plus de 15.000 âmes. La dernière année de leur séjour au désert, ils firent de même ; mais une fois debout, ils aperçurent que leur nombre était resté entier. Peut-être nous sommes-nous trompés dans le compte du mois, dirent-ils ; ils recommencèrent de même le 10 Ab, le 11, le 12, le 13, le 14 et le 15. Lorsqu'ils virent par la pleine lune qu'ils étaient bien au milieu du mois, ils observèrent que Dieu avait dû désormais annuler cette loi terrible ; ils se levèrent et fixèrent ce jour comme fête commémorative.

« Tous les vêtements, est-il dit, devront être trempés dans un bain légal ». Il en sera de même, dit R. Yanaï b. R. Ismaël, si ces vêtements étaient serrés dans une étoffe. Pourquoi en ce cas le bain est-il aussi prescrit ? C'est que grâce à cette règle générale, on n'hésitera pas à les prêter (sachant que celui qui les revêtira se chargera de la purification en cas de doute). Pour que personne ne rougisse de ces emprunts, même la fille du roi empruntait des vêtements à la fille du grand-prêtre ; et celle-ci à son tour emprunte à la première. — Les filles laides disaient aux jeunes gens : Ne regarde pas à la beauté ; et les belles disaient de ne faire attention qu'à la famille. Ainsi, il est dit : *Allez, filles de Sion, et voyez le roi Salomon etc.*, par allusion à la Loi et au Temple.

1. Midrasch Rabba à Genèse, ch. 82; B., tr. *Horaïoth*, 47a.

TRAITÉ MEGHILLA

CHAPITRE PREMIER

1. La *Meghilla* (rouleau du récit d'Esther) est lue tantôt le 11 Adar, tantôt le 12, ou le 13, ou le 14, ou le 15, sans dépasser toutefois ces 2 limites extrêmes. Les villes entourées de murs depuis le temps de Josué, fils de Noun, font cette lecture le 15 ; les autres grandes villes et villages la lisent le 14; enfin il arrive à de petites localités d'avancer cette lecture au 11, ou 12, ou 13.

R. Ila Simon b. Aba au nom de R. Yoḥanan[1] explique les mots (Esther, IX, 31) : *d'observer ces jours de Pourim en leur temps* ; cette dernière expression, « en leur temps », est expliquée diversement par R. Yôna et R. Yossa: selon R. Yôna, ces mots indiquent qu'il y a d'autres temps déterminés en dehors des jours prescrits par le texte (les 14 et 15) ; selon R. Yossa, le texte prévoit que les sages établiront d'autres dates, savoir les 11, 12, 13, 14 et 15. Il ne saurait être question des 16 et 17 ; car, dit R. Abahou au nom de R. Eleazar, de l'expression *sans dépasser* on conclut qu'on n'ira pas au-delà du 15. R. Naḥman dit au nom de Samuel : comme il est écrit « *et* sans dépasser », la conjonction *et* superflue indique de ne pas ajouter d'autres journées au-delà. On ne saurait non plus avancer cette lecture jusqu'au 10 Adar ; car, dit Samuel b. Naḥman au nom de R. Yonathan, de ce qu'il n'est pas dit (ib.) *jours*, mais *comme les jours*, cette expression vise une analogie entre les dates, et l'on pourra fixer les 11 et 12 en regard des 14 et 15, ou les 12 et 13 en regard des 14 et 15. R. Ḥelbo dit : le 13 Adar était le jour de la bataille (où les Juifs ont combattu leurs ennemis), et la date même indique qu'il n'y a pas eu de *repos* en ce jour, et il ne saurait être compté *comme les jours où les Juifs se reposèrent* (le 13 doit être supprimé). Non, fut-il répliqué, on ne saurait interdire la lecture en ce jour ; car s'il est permis de lire le jour précédent et le suivant, à plus forte raison est-ce permis le jour même. Peut-être faut-il considérer comme bons à cet effet les 9 et 10 Adar? De ce qu'il est dit « *comme* les jours », on déduit qu'il s'agit de jours rapprochés des 14 et 15. Cependant, à ce titre de proches, on n'admet pas les 16 et 17, car R. Abahou a dit au nom de R. Eleazar qu'il ne faudra pas *dépasser* les dates bibliques des 14 et 15 ; et R. Isaac b. Naḥman au nom de Samuel tire la même déduction de l'expression *et sans dépasser*. — On a enseigné au nom de R. Nathan : tout le mois est valable pour cette lecture, comme il est dit (ibid. IX, 22) : *et le mois qui a été changé pour eux de l'angoisse en joie, etc.* Toutefois, dit R. Ḥelbo, ce n'est vrai que jusqu'au 15 ; puisque R. Abahou a déduit au nom de R. Eleazar qu'il ne faut pas dépasser cette date, ainsi que R. Isaac b. Naḥman au

1. Cf. Midrasch *Tanhouma*, à Genèse, I.

nom de Samuel. — L'autorisation d'avancer la fête jusqu'au 11 n'a lieu que pour la lecture ; mais le repas officiel aura lieu le 14 ou le 15, ainsi que la distribution des dons aux pauvres, car en ces jours seuls ils s'attendent à recevoir. Pourquoi ne pas préciser au contraire qu'aux jours bibliques on fera la lecture officielle, et les autres cérémonies pourront être avancées ? C'est que, dit R. Helbo ou R. Houna au nom de Rab, du verset (ib. 28) *ces jours seront rappelés et accomplis*, on conclut qu'ils seront *rappelés* d'abord par la lecture, puis *accomplis* par les repas joyeux. Toutes ces déductions prouvent qu'il y a lieu d'expliquer exégétiquement l'histoire d'Esther. Ainsi, R. Ḥelbo ou R. Yassa dit au nom de R. Eleazar : de ce qu'il est écrit là (ib. 30) *des paroles de paix et de vérité*, et ailleurs (Prov. XXIII, 23) *acquiers la vérité et ne la cède pas*, on déduit que ce rouleau devra être traité à l'égal du rouleau de la Loi ; pour écrire l'un comme l'autre, il faut y tracer des lignes, et comme le rouleau de la Loi donne lieu à des explications exégétiques, il en sera de même de celui d'Esther. R. Jérémie dit au nom de R. Samuel b. R. Isaac : le rouleau remis par le prophète Samuel au roi David (le plan du temple à édifier) pouvait aussi donner lieu à des explications, comme il est dit (I Chron. XXVIII, 19) : *tout par écrit*[1], c'est de la *Massora* (texte transmis), *par la main de Dieu*, ou l'esprit saint, *il m'a fait comprendre* ; cette dernière expression a en vue l'exégèse. Mais, demanda R. Jérémie, pourquoi ne pas conclure que l'esprit saint l'a inspiré, de la phrase suivante (ib.) : *et l'image de tout ce qu'il avait en pensée avec lui?* Ceci ne prouverait rien, dit R. Mena, car il peut s'agir là du *souffle* de la bouche (ou de la parole) ; tandis qu'au verset précité l'expression *souffle divin* vise l'esprit (l'inspiration).

« Les villes entourées de murs depuis Josué b. Noun lisent le 15 », est-il dit. C'est, dit R. Simon au nom de R. Josué b. Lévi, un hommage rendu à la Palestine de ce temps, qui était en majeure partie ruinée au temps d'Esther, et l'on supposait (par respect) certaines villes fortifiées comme au temps de Josué. Pourquoi ne pas étendre cet hommage à toutes les villes de la Palestine et y lire partout au 15 Adar ? On compare, dit R. Abahou, les termes *habiter* employés dans 2 versets divers ; et comme il est employé dans le texte biblique au temps de Josué (XIII, 6), de même en parlant ici (Esther, IX, 19) *d'habitants de villes ouvertes*, il s'agit de celles qui existaient déjà au temps de Josué. Pourquoi ces habitations ne sont-elles pas tenues d'être comme au temps de Josué (fortifiées), et ne pas lire partout le 14? C'est que, dit R. Juda b. Pazi, on tire parti de l'analogie des termes *perazi* ; il est employé ici (ibid.), dans le sens d'ouvert, et ailleurs dans un sens particulier (Deut. III, 5) : *en dehors des villes du Perazi, en grand nombre* ; or, comme ce peuple de *Perazi* existait du temps de Josué, on fait remonter au même temps l'origine des villes dont il est question là (même ruinées maintenant). On a enseigné que R. Josué b. Qorḥa dit : il suffit (pour lire le 15) que les villes soient entourées depuis le temps d'As-

1. V. Midrasch Rabba sur Samuel, ch. 15.

suérus. Mais, demanda R. Yossé b. R. Juda, qu'y a-t-il à déduire de l'état de Suse (sous le rapport des villes au temps d'Assuérus)? Si l'on prend cette ville comme point de comparaison, on peut objecter que dans celle-ci (non entourée de murs depuis Josué) on ne devrait pas lire le 15, mais on devrait lire le récit d'Esther à cette date dans toutes les autres villes (où les murs remontent notoirement à Josué). Il y a donc 3 avis divers à ce sujet; selon le premier, les murs doivent dater du temps de Josué (comme dans la Mischnâ); selon le 2e (de R. Josué b. Qorḥa), il suffit que ces murs remontent à Assuérus; enfin selon le 3e (de R. Yossé b. R. Juda), il importe seulement que ce soit une *ville* close (sans insister sur l'époque). En somme, R. Josué b. Qorḥa et R. Yossé b. R. Juda expriment au fond le même avis; seulement, le 1er fonde son avis sur le mot *Suse* (et son état contemporain); le 2e insiste sur le mot *ville* (ibid.). On a de même enseigné[1]: la localité proche d'une *ville* (murée), visible en même temps que celle-ci, sera considérée comme elle (et on y lira le 15). R. Aïbo b. Nagri au nom de R. Ḥiya b. Aba cite p. ex. Ḥamath, en disant qu'il s'agit d'un point analogue, sans dire toutefois qu'il s'agit de Ḥamath même, entourée de murs depuis Josué. Ce verset le prouve (Josué, XIX, 35) : *les villes fortes de Ḥacidim, Cer, Ḥamath, Reqeth, Kinnereth*. Or, Ḥacidim est le village actuel de Ḥitga; Cer est proche du précédent; Ḥamath est la Ḥamatha actuelle, Reqeth est Tibériade; Kinnereth est Guinnosar. Mais, objecta R. Lévi, de ce qu'il est dit (ib. XII, 3) : *la plaine jusqu'au lac de Kinerot* (au pluriel), en résulte-t-il qu'il y a 2 localités nommées Guinosar? Peut-être seulement y avait-il 2 districts locaux (πόλεις) formant des fortifications autour de ce lac de Kinnereth, comme Bet-Yeraḥ et Sennabaris[2]. Près d'une ville jadis murée puis ruinée et devenue païenne, quelle sera la règle (lira-t-on le 14 ou le 15)? On peut résoudre ce point ainsi : puisque dans cette ville on ne lit plus du tout, il n'y a pas lieu autour d'elle de lire le 15. Ḥiskia recommandait de lire à Tibériade le 14 et le 15; il tenait compte de l'interprétation de R. Simon b. Yoḥaï sur ce verset (Lévit. XXV, 29) : *si quelqu'un vend une habitation dans une ville murée*; il faut en exclure Tibériade, qui a le lac pour mur (borne). R. Yoḥanan lisait le 15 à la synagogue de Kifra (aux environs), disant que c'est là le noyau de l'ancienne Tibériade, sans égard à l'avis de R. Simon b. Yoḥaï; car on a été moins sévère pour cette lecture d'Esther (admettant la défense du lac comme un mur). C'est ainsi qu'il est dit[3] : ce qui est à l'intérieur du mur est tenu à l'égal des maisons d'une ville murée, sauf les champs; R. Meir englobe même les champs; et l'on a ajouté : la localité proche d'une ville murée et visible avec elle est considérée comme elle —[4].

Les villes énumérées par Josué ne s'élèvent pas au nombre de cent. R. Simon b. Lakisch dit que Josué a seulement compté celles qui étaient forti-

1. Tossefta à ce tr., ch. 1. 2. Rabba à Genèse, ch. 98; V. Neubauer, ib., pp. 207-215. 3. Tr. *'Erakhin*, IX, 6. 4. Suit un passage traduit tr. *Taanith*, IV, 5, ci-dessus, p. 193.

fiées ; selon R. Yossé b. Ḥanina, il a seulement énuméré les villes limitrophes. Un verset confirme ce dernier avis (Josué, XIX, 33) : *Leur limite* (de Nephtali) *allait depuis Heleph et depuis Allon à Çaanannim et Adami Nekeb avec Iabnéel jusqu'à Lakkoum.* Il est dit aussi (ib. 15) : *Kattath, Nahalal, Scimron, Yidalah Bethlehem.* Or, Meḥelef (ainsi lu) est actuellement Ḥelef ; Meallon (sic) est Agalon actuel ; Beçananim est Agnia (le bassin) de Kédesch. Le nom Adami correspond à Damin ; Haneqeb est Çaïdatha ; Yabnéel est Kefar Yama (? bourg de Yamnia) ; Lakkoum est Lougrin. Katath équivaut à Ketonith ; Nahlal=Mahloul ; Schimron=Simonia (Συμεῶν) ; Yidalah=Ḥirich ; enfin Bethlehem a conservé son nom, avec l'épithète Cerieh [1]. R. Aḥa, R. Juda b. Lévi, ou R. Josué b. Lévi dit au nom de Rab : Lod et la vallée des Ḥaraschim (forgerons) étaient entourées de murs depuis Josué. Pourquoi ne pas citer aussi à ce titre Ono ? Parce que cette ville est déjà nommée par écrit. Mais Lod aussi est écrit, et pourtant on en parle ici ? C'est que l'on a énuméré comme villes fortifiées depuis Josué, Gamlah, Guedod, Hadir, Ono, Jérusalem, et d'autres analogues. Mais n'est-il pas écrit (I Chron., VIII, 12) : *Les fils d'Elfaal furent Eber, Misch'am et Schemed, celui qui bâtit Ono et Lod, avec leurs environs* ? (Comment donc prétendre qu'elles remontent au temps de Josué ?) C'est que, dit R. Eléazar b. R. Yossa, au temps de la concubine frappée à Gébaa (I Sam., X, 26), ces villes avaient été détruites lors des luttes, et Elfaal les rebâtit. Ainsi, il est dit (Juges, XX, 48) : *Toutes les villes qui se trouvèrent là furent consumées par le feu.* R. Ḥanania dit au nom de R. Pinḥas : Lod et Ono ensemble constituent la vallée des Ḥaraschim. — [2].

Naḥman fils de R. Samuel b. Naḥman déduit des mots *joie et allégresse* (Esther, VIII, 16) qu'il est défendu de se livrer au deuil en ces jours ; du mot *festin*, qu'il est interdit de jeûner, et du terme *jour de fête*, que l'on ne doit pas travailler en ce jour. Bien souvent, dit R. Ḥelbo [3], j'étais assis devant R. Samuel b. Naḥman, et je ne lui ai pas entendu exprimer cette dernière règle. As-tu entendu, lui répliqua-t-il, tout ce que mon père a entendu ? (C'est donc possible). Contre cet avis, on peut citer les faits de Rabbi, qui s'affichait en public 2 jours de l'année, 1° pour se baigner le 17 Tamouz, et 2° s'occuper de ses plantations à Pourim. R. Habiba dit au nom des rabbins de Babylone : partout où il est dit *jour de fête*, il n'est pas dit : *on agréa*, et si ce terme est usité, on n'emploie pas les mots *jours de fête*, tandis que pour la fête d'Esther, les 2 expressions sont employées (Esther, IX, 19 et 27). R. Simon dit au nom de R. Samuel b. Naḥman : l'expression *chaque famille* (ib. 28) désigne les villages ; *par chaque province* on entend les villes fortes (murées) ; enfin le mot *villes* est applicable aux grandes villes [4]. — Samuel a enseigné : on avance parfois la lecture d'Esther jusqu'au « jour de réunion » (au jeudi), afin

1. V. Neubauer, ib., pp. 189 et 224-5. 2. Suit un passage traduit tr. *Schequalim*, I, 1 (t. V, p. 260). 3. Cf. tr. *Sabbat*, III, 1 (t. IV, p. 43) ; tr. *'Eroubin*, IX, 2 (ib., p. 291) ; tr. *Yebamôth*, IV, 7, fin (f. 5d). 4. Chaque série de gens fixe ses jours, les uns les 11 et 12, d'autres les 13 et 14, d'autres les 14 et 15.

que les campagnards puissent fournir des vivres à leurs frères des villes fortes. Mais, dit R. Polipa b. Prouta devant R. Yona, cette disposition ne prouve-t-elle pas qu'on ne doit pas travailler ce jour? Ceci ne prouve rien, lui répondit R. Yona, puisqu'aux jours de demi-fête on ne doit pas se livrer au travail, et pourtant les villageois fournissaient en ce jour des provisions à leurs frères des villes fortes (c'est seulement pour qu'ils soient libres). Quant à la question des travaux, il suffit pour les autoriser de rappeler que Rabbi s'y livrait publiquement 2 jours de l'année, il se baignait le 17 Tamouz, et plantait à Pourim. R. Yousta b. R. Schounam demanda devant R. Mena : n'est-ce pas Ezra qui établit [1] l'usage de lire dans la Loi les lundis et les jeudis et à l'office des vêpres le samedi? Comment donc supposer qu'Esther et Mardochée ont établi un arrangement (d'avancer la lecture au jeudi, jour de réunion) en vue de ce qu'Ezra établira plus tard? Celui qui a énoncé la Mischnâ (et non Mardochée), répondit R. Mena, a établi cette convention du jeudi [2], en l'appuyant seulement sur un verset d'Esther (ib.) : *chaque famille, chaque province, chaque ville.*

2. La variation des jours pour cette lecture tient aux causes suivantes : Si Pourim est un lundi, les habitants des bourgs et des grandes villes liront le rouleau d'Esther le même jour (le 14), et ceux des villes fortifiées le lendemain (le 15). Si le 14 est un mardi ou mercredi, les villageois l'avance rontau lundi, jour de réunion synagogale (pour ne pas les déranger à nouveau); ceux des grandes villes liront le même jour, et ceux des villles fortifiées le lendemain.

3. Si le 14 est un jeudi, les villageois et les citadins feront la lecture le même jour, et les gens des places fortifiées le lendemain. Si c'est un vendredi, les villageois l'avancent au jour de réunion (jeudi); ceux des villes ou des places fortes liront le même jour. Si c'est un samedi, les villageois et les citadins l'avancent au jeudi, et les habitants des places fortes attendent au lendemain.

Chaque fois que la Mischnâ dit « si le pourim survient », il s'agit du 14. En effet, dit R. Yossa, la Mischnâ le confirme en disant : ceux des places fortes lisent le lendemain (le 15). R. Yossa remarque : on ne parle pas de l'hypothèse d'un lundi, ni d'un samedi; car si c'était un lundi, le jeûne du grand pardon serait un dimanche (jour inadmissible), et si c'était un samedi, le grand pardon surviendrait un vendredi (hypothèse également inadmissible, ce grand jeûne n'était jamais attenant au samedi).

Devant R. Zeira on fit remarquer qu'il y a là une sorte de contradiction : si le 14 est un vendredi, de sorte que les gens des villes mariés auraient à faire leur lecture le lendemain samedi, ceux-ci l'avancent à la veille; et ensuite

1. V. J., tr. *Baba kama*, II, 1 et ci-après, IV, 2 (f. 75a). 2. J., tr. *Pesahim*, IV, 1 (t. V, p. 50).

il est dit (§ 3) que si le 14 survient un samedi, les villageois et les citadins avancent la lecture au jeudi, sauf ceux des villes entourées de murs ; pourquoi n'en est-il pas de même d'eux et ne l'avancent-ils pas aussi au jeudi ? C'est, répond R. Ila, par égard pour ces grandes villes, afin que l'on ne dise pas avoir vu lire le même jour les habitants des grandes villes et ceux des places fortes. Si c'est par égard pour la distinction à établir, on ne devrait pas avancer au jeudi les citadins, au cas où le 14 est un samedi, puisque les villageois sont avancés d'autant ? En outre, des assemblages analogues ont lieu si le 14 est un lundi, ou un jeudi, ou un samedi ? (Question non résolue). On trouve un enseignement disant : les gens des villages, ou des villes, ou des places fortes, lisent parfois en même temps, d'avance (si le 15 est un samedi). N'est-ce pas là un avis qui ne ressemble à aucun autre, et comment peut-il arriver que tous ces gens aient à faire la lecture à la fois ? C'est qu'il est d'avis que les gens des places fortes ne doivent pas précéder d'autres citadins ; et en cas de déplacement du jour pour la lecture officielle, ce ne sera qu'en un jour de réunion synagogale (il sera donc impossible qu'en cas de distinction pour le 14, on laisse lire à part en ce jour, soit les citadins, soit les gens des villes fortes). Or, c'est Rabbi qui professe cet avis, qu'en cas de dérangement, on doit les avancer tous à un jour de réunion, par suite des raisons énumérées. En somme, quel avis [1] suivra-t-on ? On adoptera, dit R. Yossé, l'avis anonyme de la Mischnâ.

On objecta devant R. Zeira [2] : comme on a dit qu'au cas où le 14 est un vendredi, la lecture qui doit avoir lieu dans les villes fortes le samedi est avancée au vendredi, on devrait dire aussi que s'il y a lieu pour les citadins de lire le samedi, on l'avance au vendredi, non au jeudi ? C'est que la Mischnâ adopte en partie 2 avis divers ; l'un pense que lorsqu'il y a un dérangement de jour, on doit l'avancer à la réunion synagogale (il se rapporte à la fin) ; l'autre ne partage pas cet avis (et justifie ainsi le commencement). Non, leur répondit R. Zeira, Rab a dit que le tout a été professé par un seul docteur ; et l'on a enseigné que si le 14 est un vendredi, les gens des villes fortifiées qui devaient faire la lecture le samedi l'avancent d'un jour, en vertu d'un autre motif, celui qu'a exprimé R. Helbo ou R. Houna et Rab au nom de R. Hiya le grand [3], savoir que tous peuvent remplir ce devoir le 14, qui est le moment opportun pour la lecture de la majorité ; de même, si par suite de la coïncidence du 14 avec un vendredi, les gens des villes fortifiées auraient à faire la lecture le samedi, on l'avance au jeudi (non au vendredi), en raison du motif invoqué par R. Ḥelbo, que le 13 était le jour du combat, et il indique par lui-même qu'il n'y a pas eu de repos en ce jour (il n'est donc pas approprié à la célébration de la fête). On a trouvé qu'un enseignement dit : les villageois liront le vendredi (si le 14 est un samedi) ; les habitants des villes avanceront la lecture au jeudi, et ceux des

1. V. Casuistique dite *Kenesseth Ezekiel*, *Orah Hayim*, n° 19. 2. Dans l'édition de Venise, le § 4 commence ici. 3. Ci-dessus, § 1, et ci-après, II, 3.

villes fortifiées la reculeront au dimanche (de cette façon, ils ne liront pas simultanément). En fait, quel avis suivra-t-on si le 14 est un samedi ? Cela n'a jamais lieu, dit R. Yossa (comme il est dit ci-dessus). Au temps où cela pouvait encore avoir lieu (lorsque la néoménie dépendait de la vue de la lune), on suivait l'avis anonyme de la Mischnâ. R. Aba dit au nom de R. Juda : chaque fois que la lecture est déplacée de son temps, elle doit se faire dans une assemblée d'au moins dix personnes. Cependant, nous avons vu des rabbins lire en dehors du 14, même seuls. R. Abina, au nom de R. Assé, dit (comme R. Juda) qu'en cas de déplacement de l'office, il faut le célébrer en réunion d'au moins dix personnes. Selon R. Ḥanania, il y a discussion à ce sujet entre R. Houna et R. Juda : l'un exige une réunion d'au moins dix ; l'autre autorise la lecture même si l'on est seul. D'après toi, dit le premier à son interlocuteur, si cette lecture peut se faire en étant seul, à quoi bon réunir les villageois aux citadins, et pourquoi chacun ne lirait-il pas chez lui ? On ne saurait supprimer la Mischnâ, dit Rabbi, qui a établi pourquoi les lectures ont lieu tantôt le 11, tantôt le 12, ou le 13, ou le 14, ou le 15 (il n'est question de lire seul qu'en cas d'ajournement).

4 (3). On appelle grandes villes[1] toutes celles où il y a dix personnes ne s'adonnant pas aux travaux manuels (et ayant des fonctions officielles en vue du culte) ; s'il y en a moins, c'est un village. Au sujet de ces époques de lecture, on a prescrit de les avancer (en cas de déplacement), non de les reculer ; mais pour l'époque de l'offre du bois des prêtres, ou le jeûne du 9 Ab, ou le sacrifice d'une fête, ou une convocation de tout le peuple, on reculera au lieu d'avancer. Quoiqu'il arrive parfois d'avancer le jour de la lecture, au lieu de l'ajourner, il sera permis en ces jours (supplémentaires) de se livrer au deuil, ou de jeûner, et de faire les distributions aux pauvres. Enfin, dit R. Juda, on l'avancera aux jours de réunion synagogale du lundi ou du jeudi, dans les localités où l'on se réunit déjà pour lire une section de la Loi ; mais là où ce n'est pas l'usage, on fera la lecture au jour fixe (le 14 ou le 15).

On a enseigné : par les dix personnes en question, on entend celles qui ont pour toute occupation de s'adonner entièrement à la synagogue. Nous sommes p. ex. en ce cas, dit R. Juda, ne vivant pas de notre enseignement (mais des fonctions publiques). On a enseigné ; dans un village ne contenant pas dix personnes de cette sorte, sa situation inférieure remédie précisément à son état liturgique, au point qu'au lieu de déplacer son jour de lecture, on lui assignera le même rang qu'à la ville (on y lira le 14). — « A ce sujet, est-il dit, on a prescrit d'avancer la cérémonie, non de la reculer » ; ceci s'applique à la lecture du rouleau d'Esther et à l'offrande des sicles de capitation (il ne faut pas dépasser la date de la néoménie de Nissan). Le repas de la néoménie et

1. Dans les éditions de Venise, c'est ici le commencement du § 6.

celui de la fête de Pourim pourront, au contraire, être reculés, non avancés. R. Zeira demanda devant R. Abahou, s'il est permis de faire ce festin un samedi? Non, fut-il répondu, parce qu'il est écrit (Esther, IX, 18) : *d'en faire des jours de festin et de joie*; il s'agit donc de jours joyeux établis comme tels par le tribunal (par décision récente), à l'exclusion du jour du sabbat dont la joie a été décidée par mesure céleste. Les collectes faites pour les pauvres en vue du Pourim seront spécialement consacrées à ce jour ; et R. Eléazar ajoute que le pauvre ne devra rien distraire de ce qu'il a reçu, fût-ce seulement de quoi acheter un cordon pour ses sandales (et l'employer exclusivement au repas de fête). Pour observer ce précepte des dons de Pourim, on ne devra pas être trop regardant (pour savoir à qui l'on fait l'aumône), mais on donnera à qui tend la main (fût-ce un païen), et l'on ne donnera pas d'autre destination à l'argent remis en vue de cette fête. Est-ce à dire que l'on peut modifier le but de toute aumône? Voici la règle[1] : avant la remise des dons au trésorier, on peut modifier leur destination : une fois cette remise faite, il n'est plus permis de changer le but. —[2]

« Pour l'époque du sacrifice de fête, etc. » dit la Mischnâ. Il est dit d'une part (Exode, XXIII, 16): *à la fête de la moisson tu apporteras les prémices de tes travaux agricoles* ; et d'autre part (Lévit. XXIII, 21) : *Vous ne ferez aucun travail.* Comment concilier ces 2 préceptes, dit R. Ḥanina? Si cette fête survient en un jour de semaine, on la célèbre par le sacrifice, et l'on cesse tous autres travaux; si ce jour est un samedi, on ajourne ce sacrifice au lendemain, et on célébrera alors la fête en coupant aussi la prémice de la moisson. Toutefois, ajoute R. Yossé b. R. Aboun, on cueillera juste assez d'épis pour avoir de quoi faire une pâte (pas davantage). Ainsi, il a été enseigné[3] : si quelqu'un s'engage par vœu à offrir du bois, ou des prémices, c'est-à-dire pour la combustion de l'autel, ou des bûches pour les rangées du Temple, il lui sera interdit en ce même jour de se livrer au deuil, ni au jeûne, ni au travail (en raison des offrandes).

« Ou une convocation de toute l'assemblée », est-il dit. Selon R. Aba, fils de R. Ḥiya b. Aba, c'est à cause de la sonnerie[4] du cor (qui a lieu en ce cas); selon R. Isaac b. R. Ḥiya, c'est qu'il faut élever une estrade[5] servant de siège au roi. Mais ne peut-on pas l'édifier la veille? Non, de crainte d'encombrer le parvis (déjà surchargé de sacrifices en ce jour de fête). R. Matnia énonce un autre motif, c'est en vertu de ce qu'il est dit (Deuter. XVI, 21) : *tu ne te planteras pas d'Aschéra, aucun bois* (ni une chaire, en bois, longtemps édifiée d'avance). —[6].

R. Judan Naci envoya à R. Oschia le grand un plat de viande et une me-

1. V. B., tr. *'Erakhin*, 6ᵃ, et ci-après, III, 1. 2. Suivent 2 passages traduits : 1° tr. *Schequalim*, IV, 1 (t. V, p. 280); 2° ci-dessus, tr. *Taanith*, IV, 6 (9), fin, p. 195. 3. J., tr. *Pesahim*, IV, 1 (t. V, p. 47). Cf. ci-après tr. *Haghiga*, II, 4 (f. 78ᵃ). 4. Cf. tr. *Soucca*, V, 4 (6), ci-dessus, p. 47. 5. Acte interdit le samedi. 6. Suit un long passage, traduit tr. *Taanith*, II, 12 (13), ci-dessus, p. 161.

sure de vin. Celui-ci lui fit répondre : tu as accompli envers nous le précepte d'envoyer *des dons aux pauvres* (c'est bien peu). R. Judan lui envoya ensuite un grand gâteau et un tonneau de vin. Maintenant, lui fit dire R. Oschia, tu as accompli envers nous le précepte (Esther, IX, 22) *d'envoyer des présents l'un à son prochain*. — On a enseigné : dans les localités où l'on se réunit[1] les lundis et jeudis, on fera toujours la lecture le 14 (même s'il ne coïncide pas avec ces jours de réunion ordinaire). Mais, objecta R. Yossé, s'il en était ainsi, on ne tiendrait aucun compte des autres dates énoncées dans la Mischnâ, en avance? (Donc, l'avis de la Mischnâ doit prédominer).

5 (4). Si l'on a lu la *Meghillâ* au mois d'Adar I, et que le tribunal a jugé bon de rendre l'année embolismique, on relira cette histoire d'Esther en Adar II; car la différence entre Adar I et Adar II consiste en ce que les devoirs de cette lecture et de distribuer des dons aux pauvres incombent à ce second mois.

La Mischnâ prescrit de recommencer cette lecture si la décision du tribunal pour le mois embolismique a précédé la lecture ; mais si ce fait a précédé la dite décision, il n'en serait rien (la lecture serait faite dans des conditions valables). Toutefois, il résulte des termes de la Mischnâ que si l'on a lu la *Meghilla* en Adar I et qu'ensuite le tribunal a redoublé ce mois par l'embolisme, il faut recommencer la lecture en Adar II (l'invalidité du mois est rétroactive). R. Simon b. R. Josué b. Lévi interprète les mots (ib. 29) d'*observer la lettre* (récit) *de Pourim*, *la seconde* ; de ce dernier terme, *seconde*, on conclut qu'en cas de lecture au mois d'Adar I d'une année déclarée embolismique, il faudra la recommencer une 2e fois en Adar II. R. Jérémie dit au nom de R. Samuel b. R. Isaac ce qu'ont fait Mardochée et Esther : ils ont écrit une lettre, l'ont adressée à nos docteurs, en leur disant d'assumer sur eux la célébration de ces 2 jours solennels chaque année. Quoi, leur dirent les rabbins, n'avons-nous pas la charge d'assez de misères, et il ne devrait pas nous incomber encore celle du souvenir d'Aman (on nous reprochera de nous réjouir de sa chute). Aussi, Mardochée et Esther écrivirent une 2e lettre, selon le verset précité, dans laquelle ils ajoutèrent : Vous n'avez rien à craindre de ce côté, puisque le fait historique est connu et inscrit dans les archives (ἀρχεῖον), selon ces mots (ib. X, 2) : *ils sont inscrits au livre des chroniques des rois de Mède et de Perse*. R. Samuel b. Naḥman dit au nom de R. Yonathan : 85 vieillards et parmi eux plus de 30 prophètes se sont donné beaucoup de mal pour mettre ces sortes de faits par écrit. Ainsi, il est dit (Lévit. XXVII, 34) : *Voici les préceptes que l'Éternel a ordonnés à Moïse*; or, parmi les préceptes qui nous ont été ordonnés par Moïse, celui-ci nous a dit que nul autre prophète ne viendra faire aucune rénovation essentielle. Pourquoi donc Mardochée et Esther veulent-ils nous imposer ces nouvelles

1. Le comment. *Pné-Mosché* corrige cette version, en celle-ci : « s'il y a du sang », adoptée aussi par M. Grætz, *Geschichte*, IV, 465.

fêtes? Ils ne quittèrent pas leur place, cherchant à éclaircir ce doute, jusqu'à ce que Dieu, ouvrant leurs yeux, leur eût fait trouver une allusion écrite à ce sujet dans le Pentateuque, les Prophètes et les Hagiographes. Aussi est-il dit (Exode, XVII, 14) : *L'Éternel dit à Moïse : inscris ceci en souvenir dans un livre;* le mot *ceci* vise la Loi (le Pentat.), comme il est dit (Deut. IV, 44) : *Ceci est la Loi que Moïse a placée devant les enfants d'Israël*; le mot *souvenir* vise les prophètes, selon ces mots (Malakhi, III, 16) : *Un livre de souvenir a été écrit devant lui pour ceux qui craignent Dieu* ; l'expression *dans un livre* s'applique aux Hagiographes, selon ces mots (Esther, IX, 32) : *l'ordre d'Esther était de garder ces paroles* (ces faits) *de Pourim et de les inscrire dans un livre.* — Rab, R. Ḥanina, R. Jonathan, B. Qapara et R. Josué b. Lévi dirent : la *Meghilla* a été révélée déjà à Moïse au Sinaï, et il n'y a pas dans la Loi d'ordre[1] rigoureux (pour qu'il ait fallu en parler d'avance). R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch émettent 2 avis divers à ce sujet : l'un dit que si même les Prophètes et les Hagiographes sont annulés un jour, le Pentateuque ne le sera pas[2], en vertu de ces mots (Deut. V, 19) : *une grande voix, qui ne cesse pas* ; l'autre dit que ni la fête d'Esther, ni les règles légales ne seront jamais annulées, par analogie entre le verset précité, *une grande voix qui ne cesse pas*, et celui-ci (Esther, IX, 28) : *leur souvenir ne cessera* (ne s'effacera) *pas de leur postérité*, ni les règles légales, selon ces mots (Habacouc, III, 6) : *des voies*[3] *éternelles sont à lui.* Selon R. Lévi au nom de R. Simon b. Lakisch, Dieu a prévu qu'un jour Aman, le cruel, voudra, par son argent, l'emporter sur Israël, et dit : mieux vaut que l'argent de mes enfants précède celui de cet impie ; voilà pourquoi avant la fête d'Esther, on a soin de lire la section biblique des sicles offerts au Temple (Exode, XXX, 11-16).

R. Abahou dit au nom de R. Éléazar (pourquoi la lecture d'Esther a lieu en Adar (II) : de l'expression en *chaque année*, on déduit l'analogie entre l'année embolismique et celle qui ne l'est pas ; comme dans une année ordinaire, le mois d'Adar touche celui de Nissan ; il en sera de même dans l'année embolismique ; de cette façon, ajoute R. Ḥelbo, on peut rapprocher cette délivrance (sous Esther) de celle de la Pâques (en Nissan). Selon R. Ḥama b. Ḥanina, l'année dans laquelle Aman fut vaincu a dû être embolismique, ce que l'on peut déduire des mots (Esther, III, 7) : *d'un jour à l'autre et d'un mois à l'autre, le XII*e, *savoir le mois d'Adar* (cet ajournement de mois vise le redoublement d'Adar). Lequel[5] des deux est compté comme additionnel? En fait, cela importe, dit R. Samuel b. R. Isaac, pour l'âge des jeunes agneaux à offrir aux fêtes (qui ne doivent pas avoir plus d'un an) : Lorsqu'un agneau est né le 15 Adar d'une année ordinaire et que l'on arrive ensuite à

1. Cf. tr. *Rosch ha-schana*, I, 1, ci-dessus, p. 54 (f. 56b) ; tr. *Sôta*, VIII, 3 (f. 22d). 2. V. Casuistique de R. David b. Zimra, II, nos 666 et 828. 3. Littéral. : *les chemins* (de l'univers); c'est un jeu de mots sur le double sens de הלכות, *voies* et *règles*. 4. Cf. ci-après, III, 4 (5); Rabba à Lévit., ch. 26. 5. Cf. Casuistique dite *Mamar Mordekhaï*, no 46.

une année embolismique, si le mois d'Adar I est additionnel, l'animal jouira de la faculté de cette prolongation d'année ; si au contraire Adar II est additionnel, on ne pourra plus utiliser cet animal passé le 15 du mois d'Adar I. R. Aïbo b. Nagri dit : il résulte d'une Mischnâ qu'Adar I est une addition, puisqu'il est dit[1] : Ils ont témoigné qu'il est permis de déclarer l'année embolismique durant tout le mois d'Adar ; car d'autres sages avaient énoncé l'avis que la limite de cette fixation s'arrête à Pourim (milieu du mois), et eux (R. Juda et R. Papias) que l'on peut déterminer cette addition jusqu'au dernier jour d'Adar, à la condition d'être approuvé par le Naci. Ceci prouve qu'Adar I est une addition ; car si c'était Adar II, il ne resterait plus rien (au dernier jour d'Adar) de l'an écoulé, et l'on ne pourrait pas la rendre embolismique. Mar'Ouqba trouva 2 écrits (émanant du Naci à ce sujet) ; l'un disait : « Nous avons jugé opportun, du consentement de nos compagnons, d'ajouter 30 jours à la présente année » ; l'autre disait : « Nous avons jugé opportun, du consentement de nos compagnons, d'ajouter un mois (29 jours) à la présente année. » Selon la 1re version, Adar I ayant 30 jours est additionnel, il doit avoir ce nombre de jours ; selon la 2e (où il s'agit de 29 jours), Adar II serait additionnel. De là on ne peut rien conclure, fut-il répliqué, car R. Jacob b. Aḥa, R. Judan Guezori et R. Simon disent au nom de R. Josué b. Lévi : il y aura toujours les 2 mois (d'Adar) pleins ; si par oubli on a seulement *étendu* le 1er mois, non le second, cela n'a pas de conséquence ; il y aura toujour un Adar (plein) voisin du mois de Nissan défectueux, à 29 jours (par suite de cette latitude, l'exemple des écrits trouvés ne prouve rien) — [2].

6 (5). Il n'y a d'autre distinction entre le jour de fête et le sabbat que ce qui touche à la consommation. La différence entre le repos sabbatique et la solennité du grand pardon consiste en ce que la transgression volontaire du premier entraîne la peine capitale infligée par le tribunal des hommes ; tandis que pour la transgression de l'autre, il y a la pénalité du retranchement (par voie céleste)-[3].

7 (6). Entre celui qui s'interdit par vœu de tirer aucune jouissance de son prochain et celui qui s'interdit seulement de rien manger de chez lui, il y a cette différence qu'au premier il est même défendu d'entrer chez son prochain, ou d'emprunter des ustensiles, même s'ils ne servent pas à la consommation. Entre les objets offerts par vœu et ceux par engagement, il y a une distinction : des premiers on est responsable au cas où les animaux offerts à ce titre sont morts ou ont été volés ; des autres, on ne l'est pas.

Des termes de la Mischnâ, il parait résulter [4] que les ustensiles servant à la

1. Tr. *'Edouyôth*, VII, 7. 2. Suit un passage traduit tr. *Scheqalim*, I, 1 (t. V, pp. 260 et 262). 3. La *Guemara* sur ce § se compose de 3 morceaux déjà traduits : 1° tr. *Beça*, III, 8, ci-dessus, p. 126; 2° ib., V, 2, p. 136; enfin 3° tr. *Troumôth*, VII, 1, fin (t. III, pp. 79-80). 4. Cf. I, tr. *Nedarim*, IV, 1.

consommation sont interdits à tous deux. Mais est-ce que le vœu de l'un ne porte pas sur l'abstention seule du manger, non sur les vases ? En effet, dit R. Simon b. Lakisch, il faut un peu corriger les termes de la Mischnâ et dire : il n'y a, entre celui qui s'est interdit par vœu toute jouissance et celui qui s'est interdit de jouir de ce qui touche au manger, etc. Voici ce qu'on a enseigné chez Rabbi : si l'on s'est interdit par vœu de jouir en rien du manger de son prochain, on ne pourra pas lui emprunter de tamis, ni van, ni moulin, ni four. Toutefois, est-il dit, on pourra emprunter des verres, des soupières ou des marmites, qui ne servent pas à préparer les mets (comme les instruments précédents), mais seulement à les recevoir. Les écuelles (λόπας) et les pots (tous 2 à mettre au feu) sont interdits, ainsi que tout vase où il s'agirait de moudre du blé, ou d'y presser du raisin. Est-il permis d'emprunter en ce cas de tels vases pour la moisson ou la vendange? Est-ce considéré (malgré le rapport lointain) comme servant à la consommation? Puisque l'on a enseigné qu'il est permis alors d'emprunter une hache, on avait supposé qu'il s'agit d'un outil à fendre le bois (et dès lors il serait permis d'utiliser de tels ustensiles en rapport indirect avec le manger) ; mais il n'en est rien, car il peut s'agir d'une hache agricole, et l'on ne peut donc rien conclure de là. R. Abouna ou R. Jérémie demanda : est-ce que la ceinture (ζωστήρ), dont les fils sont écartés et que l'on peut employer à vanner la farine, est considérée comme tamis (interdit), ou non? (Question non résolue) — [1].

8 (7). Entre l'homme atteint de gonorrhée qui observe 2 écoulements et celui qui en a observé trois, il n'y a qu'une différence, l'obligation pour ce dernier d'offrir un sacrifice lors de sa guérison. Entre le lépreux enfermé 7 jours (Lévit. XIII, 26), et celui qui après ce temps est définitivement déclaré impur (ib. 27), la différence consiste en ce que ce dernier devra être complètement dépouillé de ses effets, il faudra les découdre (ou déchirer), lui raser la barbe, et plus tard offrir 2 oiseaux [2].

R. Juda b. Pazi dit :l'avis de la Mischna d'imposer le sacrifice à celui qui a observé 3 écoulements, doit émaner de R. Éliézer, qui dit ailleurs [3] : On examinera la nature des écoulements, même du 3e, afin de pouvoir déclarer si le sacrifice est obligatoire, ou non ; d'après les autres sages, au contraire, il y a encore cette distinction que l'on examine la nature du 2e, et si c'est le produit d'un accident, le malade reste pur, et pour le 3e l'impureté est définitive, si même il s'agit d'un accident. Non, dit R. Yossa, s'il était admis que notre Mischna est en désaccord avec l'avis des autres sages, elle ne pourrait pas non plus représenter l'avis de R. Éliézer, puisqu'il est enseigné qu'il a déclaré [4] : Mon avis n'a pas en vue d'annuler la gonorrhée (je reconnais la gravité de l'impureté), seulement, je dispense du sacrifice ; et de ce qu'il ne prétend pas que l'on efface cette question de gonorrhée, en dis-

1. Suit un passage, traduit tr. *Rosch ha-schana*, I, 1, ci-dessus, p. 60. 2. V. tr. *Kélim*, I, 5. 3. Tr. *Zabim*, II, 2. 4. B., tr. *Nidda*, 37a.

pensant seulement du sacrifice, il résulte que notre Mischnâ est justifiable d'après tous (même d'après les sages) ; car, si elle était conforme à l'avis de R. Éliézer seul, on aurait dû dire que si la 2e observation faite est le produit d'un accident, l'impureté grave de la gonorrhée est renversée (nulle) sans devoir le sacrifice, et une 3e observation analogue n'entraîne, ni l'annulation, ni le sacrifice. Cependant, selon R. Éliézer, si une femme a eu deux flux à l'état calme et un par violence (אֹנֶס), ce 3e cas amoindrit la gravité et fait que le sacrifice ne sera pas dû. R. Judan dit : notre Mischnâ doit parler de 2 hommes divers ; et les termes même de la Mischnâ, ajoute R. Ḥanina, le prouvent : « entre le lépreux enfermé et celui qui est définitivement impur, est-il dit, la différence consiste en ce que ce dernier devra être complétement dépouillé de ses effets, qu'il faudra déchirer, lui raser la barbe et lui imposer le sacrifice d'oiseaux ». Il s'agit donc bien de 2 personnes diverses ; car s'il s'agissait d'une seule, on parlerait de distinction entre une grande tache (qui s'est étendue après 7 jours) et une petite. Or, de ce que dans cette fin de Mischnâ il est question de 2 personnes, on conclut qu'il en est de même au commencement (au sujet de la gonorrhée). Si la lèpre a éclaté[1] pendant que l'homme était enfermé, R. Yoḥanan prescrit l'offre des oiseaux. R. Eléazar en dispense. R. Aba b. Mamal dit qu'un enseignement confirme l'avis de Yoḥanan : de l'expression (ib. XIV, 3) *du lépreux* (superflue), on conclut[2] que si le mal a surgi sur toute la peau (ce qui entraîne la pureté), il faudra offrir les oiseaux (ib. 4). Mais ne peut-on le déduire par *a fortiori*? Comme ceux qui devenus purs, sans avoir sur eux les indices de l'impureté préalable, sont tenus d'offrir le sacrifice des oiseaux ; à plus forte raison est-ce dû par celui qui est déclaré pur, bien qu'il ait encore sur lui les traces de l'impureté ? Non, car on pourrait opposer à ceci le cas d'une plaie que l'on aurait sur la figure pendant 2 semaines : on est alors pur, tout en ayant sur soi les traces de l'impureté, sans qu'il y ait obligation de sacrifice ; on aurait donc pu supposer aussi que si la lèpre a éclaté sur la peau, et que l'on est pur, tout en gardant les traces du mal, il ne faut pas de sacrifice ; c'est pourquoi on déduit cette obligation de l'expression précitée. Or, puisque d'après R. Éliézer, l'homme enfermé et déclaré pur à la suite de l'éruption du mal, n'offre pas d'oiseaux, il devrait opposer ce cas à la déduction par *a fortiori*, en raison de l'analogie des éruptions, au lieu d'opposer le cas d'une persistance en 2 semaines (c'est donc que l'avis de R. Yoḥanan prédomine). R. Ḥanania compagnon des rabbins dit : la fin de l'enseignement confirme l'avis de R. Yoḥanan notre maître, car on a énoncé une autre objection faite au raisonnement (précité) *a fortiori*, et l'on a dit qu'il y a en effet dispense du sacrifice en cas d'une plaie sur la figure pendant 2 semaines, parce qu'au bout de ce temps la guérison a été complète, sans avoir passé par l'état d'impureté définitive ; tandis qu'au cas où il faudrait passer par cet état le sacrifice serait dû (donc, l'avis de

1. Ce qui d'ordinaire entraîne la déclaration de pureté ; Lévit. XIII, 12. 2. *Torath cohanim*, à ce verset.

R. Yoḥanan l'emporte). R. Jacob b. Aḥa dit que la fin de cet enseignement confirme l'avis de R. Eliézer : Celui qui est pur après avoir été enfermé, est-il dit, est dispensé de se découvrir, de déchirer les vêtements, de se raser la barbe et d'offrir des oiseaux ; or, tout l'enseignement se rapporte au cas de pureté par suite d'éruption (et pourtant nul sacrifice n'est dû, ce qui est conforme à R. Eliézer). R. Samuel b. Abdima dit : la discussion porte seulement sur le point de savoir s'il faut alors offrir des oiseaux ; mais tous reconnaissent que l'on n'est pas tenu de présenter les sacrifices imposés au lépreux (3 animaux). On a enseigné de même : de l'expression *le 7e jour il se rasera* ; *et le 7e jour il offrira* (ib. 9 et 23), on conclut qu'au cas où l'on est tenu de se raser, le sacrifice est obligatoire ; au cas contraire, le sacrifice n'est pas dû non plus (et c'est le cas pour la pureté par éruption). R. Ḥama b. Ouqba dit au nom de R. Yossé b. Ḥanina : du verset (ib. XIII, 46) *aussi longtemps qu'il a la plaie il est impur*, on déduit que celui dont l'impureté dépend de la plaie est soumis aux obligations imposées au lépreux, non celui dont l'impureté cesse après un certain nombre de jours (et c'est le cas pour celui qui était enfermé une semaine ou deux). Par ce verset, il est juste de dispenser de la découverte et du déchirement des effets l'homme dont la pureté est une question de jours (le verset parle de ces détails) ; mais d'où déduit-on la dispense de raser et d'offrir des oiseaux ? Elle résulte, dit R. Eliézer Dromia (du midi) au nom de R. Saméi, de ce qu'il est dit : *voici la loi du lépreux au jour où etc.* (ib. XIV, 2) ; on déduit de la dernière expression que la loi entière est applicable à celui qui se trouve avoir été impur, puis pur le même jour (celui qui est guéri définitivement), non l'homme qui n'est pas impur et pur le même jour (et sera seulement déclaré pur après avoir été enfermé une semaine ou deux).

9 (8). Entre les rouleaux de la Loi et les sections bibliques inscrites sur parchemin dans les phylactères, ou celles attribuées aux poteaux des portes (Mezouza), il y a cette différence que les rouleaux de la Loi peuvent être transcrits en n'importe quelle langue, tandis que les phylactères et la Mezouza seront exclusivement en caractères carrés. R. Simon b. Gamaliel dit : pour la Loi, la seule langue étrangère permise est le grec.

Il est écrit (Genèse, XI, 1) : *Il arriva que la terre avait une seule langue et les mêmes paroles* ; ces derniers mots superflus sont interprétés par R. Eleazar et R. Yoḥanan ; selon le premier, le texte veut dire qu'ils parlaient 70 langues, tout en se comprenant tous ; selon l'autre, ils parlaient la langue de l'*unique* du monde, la langue sainte (l'hébreu). Bar-Kappara déduit des mots (ib. IX, 27). *Dieu élargira les biens de Japhet, et il demeurera sous les tentes de Sem*, que l'on parlera la langue de Japhet sous la tente de Sem. Il est dit aussi (ib. X, 9) : *les fils de Japhet sont : Gomer, Magog, Madaï, Iawan, Toubal, Meschekh et Thiras* ; or[1], Gomer est Germamia (Garamæi),

1. V. B., tr. *Yôma*, 10a ; Rabba à Genèse, ch. 37 ; cf. Neubauer, ib., pp. 422-6.

Magog désigne la Gothie ; Madaï, la Mèdie ; Yawan, l'Eubée (Grèce) ; Toubal, la Bithynie ; Meschekh, la Mysie ; Thiras, est, selon R. Simon, la Perse ; selon d'autres sages, c'est la Thrace. *Les fils de Gomer sont : Aschkenaz, Rifath, Togarma* (ib. 10), équivalents à Asie, Adiabène, et la Germanie[1]. *Les fils de Iawan sont : Elischa, Tarsis, Kittim et Doudanim* (ib. 11), ayant pour équivalents : Elis (Æolis), Tarsos, Eubée (? Achaïe), et Dardania; puis les peuplades *Arvadi,* les gens du midi, *les Cemari et Hamathi, jusqu'à Lescha* (ib. 18, 19). Par ce dernier terme, dit R. Eleazar, on entend Callirhoë. Ce nom (s'il est lu Chaldée, par confusion du *d* avec *r*), dit R. Judan b. Judan b. Salom, est une allusion aux anciennes versions chaldéennes de la Bible.

R. Jonathan de Beth-Gobrin dit : il y a 4 belles langues appropriées à l'usage du monde, savoir le grec pour le chant, le latin pour l'exposé (avec précision), le syrien pour les élégies (ἐλεγεία[2]), l'hébreu pour la parole ; d'autres y joignent l'assyrien (caractères carrés) pour l'écriture. Cette dernière est parfaite comme écriture, non comme langue, tandis que l'hébreu parfait comme langue laisse à désirer comme écriture. Aussi les juifs (en leur temps) ont choisi l'écriture carrée et la langue hébraïque[3]. Pourquoi cette écriture porte-t-elle le nom *Aschouri* ? Parce qu'elle se compose de lignes droites et régulières ; selon R. Lévi, ce nom rappelle que les juifs ont importé cette écriture (sous Esdras) en la rapportant d'Assyrie. On a enseigné que R. Yossé dit : Ezra aurait mérité que la loi fût donnée par son intermédiaire à Israël, si Moise ne l'eût pas devancé[4]. Mais s'il n'a pas donné la loi, il a du moins contribué à l'écriture et au langage (employé à cet effet), selon ces mots (Ezra, IV, 7) : *l'écriture de la lettre est en araméén et la version est aussi de l'araméén*; et pourtant il est dit (Daniel, V, 8) : *ils ne purent lire cette écriture*; ceci prouve qu'elle venait d'être remise (était encore inconnue).

R. Gamaliel dit : la Loi a été promulguée dans une écriture enchevêtrée[5] (? samaritain). Cet avis est conforme à celui de R. Yossé (qui précède) ; selon Rabbi, elle a été remise en écriture assyrienne ; lorsqu'Israël pécha, l'écriture fut convertie en caractères enchevêtrés, et lorsqu'il redevint vertueux sous Ezra, les caractères reprirent leur antique forme assyrienne[6]. Il est dit (Zakharie, IX, 12) : *en ce jour aussi je te rendrai un double message*, et d'autre part (Deut. XVII, 18) : *il lui écrira un double de cette Loi sur un livre* ; c'est une allusion à une écriture susceptible de modification (comme celle de l'hébreu primitif ou phénicien). On a enseigné que R. Simon b. Eleazar dit au nom de R. Eleazar b. Prata, et celui-ci au nom de R. Eliézer b. Modaï : la loi a dû être écrite en caractères carrés, puisqu'il est dit (Exode,

1. Peut-être est-ce Germanicia en Arménie, dit Lévy, *Neuhebr. Wörterbuch*, s. v., et Gomer = Germanie. 2. Équivalence à ajouter au dict. Lévy. 3. Cf. B., tr. *Synhédrin*, 21b. 4. Derenbourg, ib., p. 26. 5. V. Hoffmann, *Lexikalisches*, dans *Zeitschrift für alttestamentl. Wissenschaft*, I, 334-8 ; II, 53-72. 6. Les passages parallèles et les auteurs qui s'en sont occupés sont cités par M. F. Lenormant, *la Propagation de l'alphabet phénicien dans l'ancien monde*, I, 176 et 281-2.

XXVII, 10) : *les crochets* (ווי) *des colonnes* ; il faut donc que la lettre ו dans la Loi soit droite comme une colonne (fait spécial au caractère carré). R. Lévi dit : d'après R. Gamaliel qui dit que la Loi a été promulguée en samaritain, la lettre *'Ain*[1] était un miracle ; si au contraire la Loi primitive a été écrite en caractères carrés, il y a eu un miracle analogue pour la lettre ם (S). R. Jérémie dit au nom de R. Hiya b. Aba et R. Simon que, selon tous deux, le texte primitif de la Loi n'avait ni la lettre ת, ni le ם fermé (ce qui eût été aussi miraculeux sur lesdites tables), mais le ם seul fermé.

« Selon R. Simon b. Gamaliel, est-il dit, la seule langue étrangère permise pour la transcription du rouleau de la Loi est le grec ; » car, après examen, on a observé que le texte de la Loi peut le mieux être traduit suffisamment en grec. Un habitant de huttes (*Burgensis*, très humble) a formé pour eux (les Israélites) la version araméenne d'après celle des Grecs. R. Jérémie au nom de R. Hiya b. Aba rappelle la version chaldéenne de la Loi par le prosélyte Aqilas, exposée devant R. Eliézer et R. Josué[2], qui lui en ont fait compliment et lui ont dit (Ps. XLV, 3) : *tu es le plus beau des hommes.* — R. Juda b. Pazi dit que R. Josué b. Lévi objecta (contre le commencement de la Mischnâ) : pourquoi ne pas dire qu'entre les rouleaux de la Loi et les phylactères ou la *Mezouza*, il y a cette différence que les chapitres des premiers peuvent être écrits sur 2 colonnes (à la suite), non le contenu des phylactères ou de la Mezouza (à mettre sur un seul côté) ? De même, R. Isaac fils de R. Hiya Kethouba opposa une question plus grave ; n'y a-t-il pas cette différence que les premiers peuvent être transcrits sur plusieurs morceaux de parchemin, et les autres doivent l'être sur un seul ? Ou encore, dirent les compagnons d'étude devant R. Mena, n'y a-t-il pas cette distinction à établir que, pour les premiers, une même colonne sera parfois composée de 2 parchemins juxtaposés (cousus ensemble), non pour les seconds ? N'est-ce pas la plus grave différence de tout ? Non, dit R. Mena, même pour les rouleaux de la Loi, il n'est pas permis de composer une colonne avec 2 morceaux (il est seulement permis d'en coudre côte à côte) ; mais il y a cette différence que pour les premiers, en cas d'omission d'un mot ou d'une lettre, on l'intercale entre les lignes, et c'est défendu pour les phylactères ou la Mezouza. Dans les rouleaux de la Loi, écrits comme les phylactères (en caractères menus), il n'est pas permis d'intercaler des omissions ; mais lorsqu'au contraire, les phylactères ou la Mezouza sont en grands caractères comme les rouleaux, il est permis d'intercaler entre les lignes. R. Zeira dit au nom de R. Imi : lorsqu'on écrit en faisant des réclames (signes de repère) au bout des lignes pour leur longueur, au cas où tout le chapitre est ainsi constitué, la copie sera valable ; au cas contraire, non. R. Zeira dit au nom de R. Imi b. Hinena ;

1. Selon la tradition, les lettres des tables de la Loi étaient gravées à jour ; et comme l'équivalent samar. du ע est ▽, ou le O, *œil*, des Phéniciens (angulé), c'était miracle que la lettre ne tombe pas. 2. Joël, *Blicke in der Religions Geschichte*, pp. 43 et 65.

l'écriture devra être la même pour les rouleaux comme pour les phylactères et la Mezouza. R. Zeira dit au nom de Rab : si au-dessus du jambage de droite du ה un trou (un vide) est survenu, lorsqu'après avoir gratté la tête, il reste encore un trait[1], la copie est valable ; sinon, elle est impropre à l'office. R. Zeira dit au nom de R. Hisda : si le ב atteint le bord extrême du parchemin, au cas où après avoir gratté un peu il reste un petit jambage, la copie est valable, au cas contraire, non. R. Zeira dit au nom d'Aschian h. Nidba : s'il est survenu un trou au milieu du ב, au cas où le parchemin entoure la lettre de toutes parts (sans gratter), la copie est valable ; au cas contraire, non. R. Zeira dit : l'opinion de R. Hisda est conforme à celle de Rab (d'après lequel il suffit d'avoir pu gratter un peu pour que la lettre soit partout entourée), et tous deux sont opposés à l'avis d'Aschian b. Nadiba (qui exige le même état de la lettre sans le grattage). Les compagnons d'études disent que ce dernier avis est conforme à celui de R. Yoḥanan au sujet des lettres mêlées —[2].

R. Aba dit au nom de R. Juda : si les lignes de la *Mezouza* vont en s'écourtant, en forme de demi losange, il faut que les lignes supérieures jusqu'aux 2 du bas aient au moins 3 mots, les suivants au moins 2 mots ; enfin, il suffit que la dernière ait les mots *sur la terre* (Deut. XI, 21). R. Zeira dit au nom de R. Hisda : si les lignes sont disposées en triangle (συμφωνία), la 1re ligne supérieure suivie d'au moins 2 lignes devra contenir un minimum de 3 mots ; la dernière au moins 2 mots ; et quant à la médiale, je l'ignore (2 ou 3). Selon R. Jérémie, R. Zeira dit au nom de R. Hisda, ou selon R. Yôna et R. Yossa disant tous deux que R. Zeira a dit au nom d'Aschia b. Nadba, ou encore, selon les compagnons d'étude R. Zeira dit au nom de R. Hananel : si le vélin est tellement troué que l'encre passe au travers (sur le verso), il est impropre ; si l'on s'en aperçoit au moment d'écrire, on opère ainsi : on lèchera le vélin à cette place, de façon à l'isoler (et en continuant d'écrire après le trou). Si par mégarde on a oublié d'écrire le nom divin, les uns disent de l'intercaler entre les lignes ; d'autres disent d'effacer un mot profane et d'inscrire le nom divin à cette place, en suspendant entre les lignes le mot profane. Ce dernier avis, dit R. Zeira ou R. Hananel au nom de Rab, sert de règle ; cependant, ajoute le même sage, si ce fait arrive pour les mots *je suis l'Éternel votre Dieu* (Nombres, XVI, 41), il est permis de les intercaler. Pourquoi ? Est-ce parce qu'il y a 3 mots, ou parce que l'un d'eux est profane ? La différence entre ces 2 raisons est importante s'il s'agit d'écrire les 3 mots : *Dieu Éternel Dieu* ; or, il y a bien 3 mots (constituant un ensemble), mais il n'y a rien de profane, et la question est posée pour le mot ליי, ou כיי (dont le préfixe est profane). R. Josué fils de R. Hananel dit[3] : il faut (en un tel cas) écrire le ה au-dessous de la courbure du ל (non au niveau de la tête)

1. De façon que la lettre est entourée de vélin de toutes parts. 2. Suit un passage traduit tr. *Berakhôth*, II, 3 (t. I, p. 37) ; tr. *Sôferim*, ch. 2, fin. 3. V. tr. *Sôferim*, IX, 6.

dans l'expression הליהוה (Deut. XXXII, 6) : *Est-ce ainsi que vous vous montrez reconnaissants envers Dieu*, comme s'il y avait 2 mots : *quoi, à Dieu.*

Au sujet de la façon d'écrire la *Mezouza*[1], il y a 2 avis : l'un dit de laisser ouvert (passer à la ligne) pour la 2e section (Deut. XI), l'autre dit que c'est inutile (de suivre), et Samuel b. Schila au nom de Rab confirme le 1er avis, puisque la 2e section ne suit pas la 1re dans le texte biblique. Or, si l'alinéa consiste en ce qu'on a laissé du blanc en tête, on nomme la section fermée ; si on a laissé du blanc à la fin, elle est ouverte ; si enfin après avoir laissé ouvert (un peu de blanc) on reprend sur la même ligne, on nomme aussi cette disposition fermée. Si par erreur on a sauté un verset, au cas où il y a assez de place pour réparer l'omission en 2 ou 3 lignes par surcharge, c'est permis ; mais s'il faut 4 lignes pour cela, il ne sera pas permis de l'employer pour une lecture officielle. R. Zeira dit au nom de R. Hananel que la règle est la même pour la déchirure (jusqu'à 3 lignes, on pourra recoudre le vélin). On a enseigné[2] : dans tout rouleau de la Loi contenant 2 à 3 fautes par colonne, on pourra les corriger, puis y faire la lecture officielle, non s'il y a 4 fautes. Mais n'est-il pas dit que si un rouleau a seulement 85 erreurs jusqu'à la section *ce fut au départ de l'arche etc.* (Nombres, X, 35), il est permis de le réparer pour la lecture, non s'il y en a d'avantage (bien que cela doive représenter moins de 3 fautes par page) ? Non, dit R. Simei, on veut dire que dans un grand rouleau (ou pentateuque complet), il devra n'y avoir que 3 fautes par page ; et dans un petit (un seul livre mosaïque), pas plus de 85. R. Zeira dit au nom de R. Hananel s'il l'on y trouve une page entière intacte, elle rachète tout l'exemplaire. Entend-on par intacte qu'il n'y a aucune erreur, ou seulement 3 et non 4 ? De même Hagra frère de R. Aba b. Abina avait remis un rouleau de la loi à R. Hananel ; et celui-ci l'ayant parcouru dit au donateur que ce rouleau a besoin d'être examiné s'il est valable. On finit par y trouver une page complète qui sauva le tout. Sur quoi, la même question que dessus fut posée, si l'on entend par complet qu'il n'y avait aucune faute, ou seulement 3 et non 4 ? (Question non résolue).

R. Zeira ou R. Hananel dit au nom de Rab[3] : la recommandation de coudre côte à côte les parchemins qui composent le rouleau de la loi est une règle instituée par Moïse au Sinaï. R. Jérémie au nom de R. Samuel b. R. Isaac donne la même origine aux nœuds des phylactères[4]. R. Jérémie ayant cassé un cordon de phylactères demanda à R. Aba b. Manuel ce qu'il fallait faire[5] ? Il suffit au besoin, répondit celui-ci, qu'il y ait un nœud, selon l'expression *tu les*[6] *lieras* (Deut. VI, 8). Comme les nerfs d'attache des phylactères de R. Zeira s'étaient rompus, il consulta R. Houna et R. Qetina, qui lui permirent de le rattacher de même, ainsi qu'à une seconde rupture analogue,

1. B., tr. *Menahôth*, 32a. 2. Cf. tr. *Sabbat*, XVI, 1 (t. IV, p. 160). 3. B., tr. *Maccôth*, 11a. 4. B., tr. *Menahôth*, 35b. 5. V. Casuistique de R. Méir de Rothenbourg, I, no 4. 6. L'exégète suppose coupé en 2 le mot וקשר תם, qu'il traduit : *lien parfait.*

quoiqu'il n'existe pas de tradition à ce sujet (un tel lien n'étant pas solide).

R. Aba fils de R. Iliya b. Aba ou R. Iliya le grand dit au nom de R. Yoḥanan : il est de règle mosaïque qu'en cousant côte à côte les pages en vélin du rouleau de la loi, il faut laisser un bord supérieur et inférieur, pour éviter de déchirer les lettres quand on enroulera ce texte. Mais, fut-il objecté, si c'est une règle mosaïque, à quoi bon invoquer comme raison la crainte de déchirer (les préceptes n'ont pas besoin de motifs); et, si c'est bien par crainte de ne pas déchirer, à quoi bon mentionner que c'est une règle? (Question non résolue). Il est aussi de règle mosaïque[1] d'écrire la Loi sur parchemin, à l'encre, de tracer des lignes avec un jonc (stylet), de rattacher avec des poils (pour fixer) les parties enroulées, d'y apposer des chiffons[2], de les coller avec un enduit, de les coudre avec des nerfs. Toute couture devra être faite de cette façon (par des nerfs) ; et l'on aura soin de laisser entre une ligne et l'autre, l'équivalent d'une ligne, et entre un mot et le suivant la valeur d'une lettre ; enfin entre une lettre et l'autre un espace infime ; entre une page et la suivante, la largeur d'un pouce. Il est défendu, sous peine de rendre la copie impropre, de laisser au bas de la page une marge égale à celle du haut, car il faut laisser en haut un espace libre de 2 doigts, et au bas un espace de 3 doigts. Selon Rabbi[3], on laissera pour le rouleau de la Loi en haut 3 doigts et au bas un palme (4 d.). Entre une section du Pentateuque et l'autre, on laissera un espace de 4 lignes ; enfin entre les divers XII petits prophètes, on laissera seulement 3 lignes. On aura soin d'achever un livre (ou une section du Pentat.) au milieu de la page, et de reprendre le suivant sur la même page (après un espace de 4 lignes) ; mais pour un livre des prophètes, on l'achèvera au bas d'une page, et on reprendra le suivant en tête de l'autre page ; ce qui est interdit pour les XII petits proph. (qui devront se suivre). Toute bande de parchemin[4] contiendra au moins 3 colonnes (pages) et 8 au plus ; cependant, ces chiffres se rapportent seulement au commencement, mais, à la fin, il peut n'y avoir au besoin qu'une page. Quant à la longueur, ou à l'épaisseur du parchemin, les sages ne l'ont pas déterminée. — Il faut écrire sur peau entière du côté externe (du poil) ; mais sur une peau fendue, on écrira du côté interne (le côté chair est plus lisse), et en cas d'interversion, la copie est impropre à l'office. On n'écrira pas à moitié sur la partie interne de la peau et à moitié sur l'externe[5] ; mais il sera permis d'employer de la peau d'animal domestique pur pour la moitié et de la peau de bête sauvage pure pour l'autre moitié. En général, il n'est permis d'utiliser à cet effet que de la peau d'animal pur[6], selon les mots (Exode, XIII, 9) : *afin que la Loi de l'Éternel soit sur ta bouche*, qu'elle soit écrite sur ce que tu peux mettre dans la bouche (qui soit pur). Mais n'est-il pas dit qu'il est permis aussi d'écrire sur de la peau

1. Tr. *Sôferim*, I, 1. 2. Les commentaires ne sont pas d'accord sur le but de cet acte, s'il s'agit d'une juxtaposition, ou de boucher un trou. 3. B., tr. *Baba bathra*, 13b. 4. B., tr. *Menahôth*, 30a. 5. Tr. *Sôferim*, II, 10. 6. B., tr. *Sabbat*, 108a.

de charogne ou d'animaux déchirés (impropres à la consommation)? Il s'agit toujours d'une espèce pure. — On établira un cylindre de bois, pour y coller la fin d'un texte complet de la Bible (à y enrouler), et pour un texte du Pentateuque, il y aura 2 bois, dont un à chaque bout; aussi, on enroulera une bible complète de façon à laisser le commencement ouvert, et pour le Pentateuque, on laissera libre la partie médiale. Il suffit pour cela, dit R. Samuel ou R. Zeira au nom de R. Ḥiya b. Joseph, qu'il y ait 2 bandes d'un côté et le reste de l'autre; R. Zeira ou Samuel b. Schilath au nom de Cahana recommande seulement de rouler de façon que la couture soit visible (pour éviter de déchirer).

R. Aḥa dit au nom de R. Samuel b. Naḥman[1] : Lorsqu'il n'y a pas d'étoffe de garde autour d'un livre biblique, on le pose du côté de l'écriture, pour que celle-ci ne soit pas exposée. Certaines lettres de l'alphabet affectent 2 formes : la 1re (courbe) s'emploie au commencement et au milieu des mots; la 2e (à jambage droit) n'est qu'une lettre finale; en cas d'erreur sur ce point, la copie est impropre à l'office. De cette assertion, R. Matia b. Harasch a conclu que les finales ץ, ף, ן, ך, ם sont de tradition mosaïque. Dans l'ensemble de ces lettres, dit R. Jérémie au nom de R. Samuel ou R. Isaac, on voit une allusion à une « institution faite par des voyants. » En quoi les voyants sont-ils intervenus? Un jour de forte pluie[2], les sages (retenus chez eux) ne se rendirent pas à la maison d'études; les enfants y allèrent, disant : nous allons constituer une réunion, afin qu'il n'y ait aucune interruption, et ils expliquèrent pourquoi il y a 2 מ, 2 נ, 2 צ, 2 פ, 2 כ. Ces signes servirent à la transmission entre la parole divine à Moïse et celle du législateur aux hébreux (sans modification), entre un homme digne de foi et un autre, entre un juste et l'autre, d'une bouche à l'autre, enfin pour passer des mains de la Providence à celles de Moïse[3]. Les sages les remarquèrent, et tous ces enfants devinrent de grands savants; on dit même que R. Eléazar et R. Josué étaient parmi ces enfants précoces. R. Jérémie au nom de R. Hiya b. Aba et R. Simon disent tous deux : dans l'ancien texte de la Bible, ni le ה ni le ם n'étaient fermés; donc, le ם l'était déjà. R. Simon et R. Samuel b. Naḥman disent tous deux que les gens de Jérusalem écrivent le nom de cette capitale : ierousalaïmah, sans faire attention, en apposant la même finale (*ah* ou *ha*), aux mots Nord ou Sud.

Les sages ont modifié 13 passages bibliques[4] pour le roi Ptolémée (dans la version dite des Septante) : 1. *Dieu créa au commencement* (Genèse, I, 1); 2. *Je ferai l'homme à « une image et en une » forme* (ib. 25); 3. *Il les créa*

1. J., tr. *'Eroubin*, X, 3 (t. IV, p. 297); tr. *Sôferim*, III, 16, et II, 11. 2. Rabba à Genèse, ch. 1. 3. Les 5 lettres en question sont les initiales des 5 mots suivants : *Maamar* (parole), *Néman* (véridique), *Çadiq* (juste), *Pé* (bouche), *Kaf* (main). 4. V. Mekhilta, section *Bô*, ch. 14. Ces modifications ont pour but d'éviter, soit des contestations dogmatiques, soit des invraisemblances, soit des termes blessants.

mâle « avec partie femelle » (ib. 27) ; 4. *Il cessa le « 6e » jour, il se reposa le 7e* (ib. II, 2); 5. *« Je » vais descendre* (ib. XI, 7) ; 6. *Sara rit « entre proches » disant etc.* (ib. XVIII, 12); 7. *Car dans leur colère ils ont tué un « taureau » et dans leur impétuosité, ils ont abattu un bœuf gras* (ib. XLIX, 6); 8. *Moise prit sa femme et ses enfants et les fit monter « sur les porteurs d'hommes »* (Exode, IV, 20) ; 9. *La durée du séjour d'Israël en Egypte « et en d'autres pays » fut de 430 ans* (ib. XII, 40); 10. Au lieu du mot *lièvre* (Lévit, XI, 6), dans l'énumération des animaux impurs, on dit « la bête aux courtes pattes » ; car la mère du roi Ptolémée portait le nom d'Arnatha (assez semblable à celui d'*Arnebeth* « lièvre », ce dont le roi pouvait être offensé) ; 11. *Je n'ai pas emporté un « objet précieux »* (Nombres, XVI, 15) ; 12. *Que l'éternel ton Dieu a distribuée parmi vous « pour éclairer tous les peuples sous les cieux »* (Deut. IV, 9); 13. *Je n'ai pas ordonné aux « nations de les servir »* (ib. XVII, 3).

Les lettres préfixes (en tête) d'un nom divin sont profanes[1], et peuvent (le cas échéant) être effacées, p. ex. ליי, ביי, מיי, ביי, שיי ; et l'on trouve sur le frontal du pontife le préfixe ל (*à*) détaché, dans l'expression « saint à Dieu ; » le préfixe sera écrit en bas, et le nom divin un peu plus haut. Les suffixes au contraire (à la fin) sont tenus pour sacrées, et ne peuvent pas être effacées, comme dans les termes « Dieu notre, votre. » Voici les noms divins qu'il n'est pas permis d'effacer[2] une fois qu'ils sont écrits : le tétragramme יהוה (Iahwé), אל, אלהים (Dieu, les dieux), ou avec suffixes divers, *Schaddaï*, *Sabaoth*, *Ehyé ascher ehyé* (je suis celui qui est, Exode, III, 14). Si l'on écrit les 2 premières lettres du mot *Adonaï* (Seigneur), ou les 2 premières du mot *ehyé*, ou celles de *Schaddaï*, ou celles de *Sabaôth*, on peut les effacer (il est loisible d'y voir des mots profanes), et on peut en effacer les préfixes, comme la lettre ל (à) en tête du mot « A Dieu, » ou « à l'Éternel. » Mais si l'on a écrit les 2 premières lettres du tétragramme divin, ou du mot Dieu, il n'est pas permis de les effacer (ces 2 groupes ont chacun le sens de *Dieu*). En règle générale, chaque fois qu'en ce cas le nom peut avoir un sens complet ailleurs, il n'est plus permis de l'effacer. On a enseigné que R. Yossé dit : ceux (les membres) de la famille de Haghira[3] à Jérusalem étaient des écrivains habiles (de profession), et s'ils avaient écrit le commencement de *Sabaoth*, ils l'effaçaient, puisqu'il a un sens profane ailleurs, p. ex. dans ce verset (Deut. XX, 9) : on *établit des chefs de légions en tête du peuple*. Tous les noms (divins) écrits dans la Bible au sujet du patriarche Abraham[4] sont sacrés, excepté un seul, dans ces mots (Genèse, XX, 13) : *il arriva que lorsque les Dieux m'ont fait errer hors de la maison de mon père*. Selon d'autres, ce nom aussi est sacré, en ce sens : Sans Dieu, j'aurais erré déjà hors de la maison paternelle. Tous les noms (divins) écrits pour Michée sont profanes, quoique composés des

1. B., tr. *Schebouôth*, 35b. 2. J., tr. *Yôma*, IV, 4. 3. Ce n'est pas un nom de lieu, comme Lévy, *s. v.* semble le croire, dit Lattes, dans ses *Giunte*. 4. Tr. *Sôferim*, IV, 6.

lettres ה, י (Dieu) ; un seul est sacré : *aussi longtemps que la maison de Dieu était à Siló* (Juges, XVIII, 31). Tout nom divin écrit au sujet de Naboth et contenant la syllabe אל (Dieu) est sacré, p. ex. (I Rois, XXI, 13) : *Naboth a blasphémé contre Dieu et le roi* ; mais on considère comme profanes les mots gracieux, miséricordieux, longanime, plein de grâce, roi des rois, élevé, grand, redoutable, supérieur, puissant, juste, équitable, pieux, pur, fort. Il n'est pas permis à l'écrivain du texte biblique de couper en 2 les noms propres [1] : 'Amiel, Amischaddaï, Çouriel, Çourischadaï, Gamaliel, Pedahçour, Pedahel (tous noms composés) ; mais on écrira en 2 mots les suivants : Beth-El, Beth-Awen, Hara-Af, Poti-Féra', Çofnath-Panéaḥ—[2].

10 (9). Entre le pontife oint par l'huile d'onction et celui qui l'est par un surcroit de vêtements officiels (depuis la disparition de cette huile sous Josias), la différence consiste en ce que le premier seul (s'il a énoncé une doctrine erronée) est tenu d'offrir en expiation un taureau pour la communauté. Entre le pontife en exercice et celui qui l'a remplacé provisoirement, la distinction consiste en ce que le 1er offre le taureau du grand-pardon et la dîme d'épha.

On a enseigné [3] : le pontife oint offrira un taureau d'expiation (en cas de péché), non celui qui est seulement pontife par le surcroît de vêtements ; c'est contraire à l'avis de R. Meir qui impose le même devoir à ce dernier pontife (non oint). Il le déduit de ce qu'outre l'expression *oint* (Lévit. IV, 3), le texte emploie aussi le mot *prêtre* (superflu) ; ce dernier terme a pour but d'étendre l'obligation à tout pontife (même non oint). Les autres sages au contraire disent que par le mot *oint* (seul) on aurait pu comprendre le roi ; c'est pourquoi le texte ajoute le mot *prêtre* ; et pour que l'on ne puisse pas supposer, par ce mot seul, qu'il s'agit de n'importe quel pontife, le texte a soin de dire : l'*oint*. Enfin, pour que l'on ne soit pas porté à croire que ce devoir s'étend au prêtre *oint pour la guerre*, il est dit l'*oint*, qui n'a personne au-dessus de lui (le pontife). Est-ce que les sages ne sont pas en contradiction avec eux-mêmes? Là, il est dit l'oint, et le même terme se retrouve après (ib. 5); comment donc se fait-il que pour la dîme d'Epha ils déduisent de ce terme l'extension du devoir de cette offrande à tout pontife qui l'est par le surcroît des vêtements [4], tandis que celui-ci est exclu par le même terme pour le taureau d'expiation? C'est que, dit R. Ila, chacune des déductions est conforme au sens du verset en question ; au sujet de l'Epha, tout le chapitre est consacré à Aron, et pourtant on rappelle le mot *prêtre* (superflu), afin de fonder sur ce terme une extension, celle du pontife par le surcroît de vêtements ; mais au sujet du taureau de l'erreur, le chapitre ne traite pas d'Aron, et s'il y avait le mot *oint* seul, non celui de *prêtre*, on aurait pu croire qu'il faut l'appliquer à celui qui auroit commis une erreur de doctrine ; et bien qu'il soit

1. Ib., V, 11. 2. Suit un passage traduit tr. *Soucca*, III, 9 (10), ci-dessus, p. 28.
3. B., tr. *Horaïoth*, 12a. 4. Sifra, section *Çaw*, à ce verset.

question d'autre part de l'expiation due par le *chef* (ib. 22), on aurait pu croire que la section mentionnant l'*oint* lui est aussi applicable, pour qu'en cas d'erreur de doctrine il soit tenu de sacrifier un taureau, et en cas d'erreur de fait (d'acte accompli) il devra offrir un bouc (ib. 23); voilà pourquoi le mot *prêtre* est employé là (pour bien spécifier de qui il s'agit). Si au contraire le mot *prêtre* était seul usité, non le mot *oint*, on aurait pu croire que le chef est toujours tenu d'offrir le taureau pour une ignorance de doctrine, avec dispense du bouc pour une erreur de fait; voilà pourquoi le mot *oint* est indispensable, accompagné du mot *prêtre* (pour exclure l'oint qui n'est pas pontife; et, en ce cas la déduction d'une exclusion est justifiée). R. Yoḥanan dit : si le pontife suppléant a offert la dîme d'Epha (qu'il ne doit pas), l'offrande est pourtant valable —[1].

11 (10). Entre un grand autel communal[2] et un petit (particulier), il n'y a de différence que pour le sacrifice pascal. En règle générale, tout ce qui est dû par vœu ou par engagement est offert même sur un petit autel, non les autres sacrifices qui ne sont pas le résultat d'un vœu ou d'un engagement.

Pendant 3 ans et demi, R. Yoḥanan n'alla pas à la maison d'études, à cause d'un profond chagrin. Au bout de ce temps, R. Eléazar vit en songe que le lendemain le mont Sinaï descendrait et apprendrait du nouveau à l'assemblée. En effet, R. Yoḥanan (figuré en rêve par le Sinaï) monta et dit sur quel texte était fondée, comme vraie, l'obligation d'affecter les premiers-nés au culte[3]; on le déduit de ce verset (Nombres, VIII, 17) : *car à moi revient tout aîné depuis le jour où j'ai frappé tous les aînés en Egypte*; et il est dit d'autre part (Exode, XII, 12) : *et contre toutes les divinités de l'Egypte, j'exercerai des jugements sévères* (c'est une allusion à ce que les premiers-nés ne devaient plus servir les idoles, mais Dieu). Avant cette consécration au culte, il y avait certaines traces de culte analogue, selon ces mots (Genèse, XXVII, 15) : *Rebecca prit les vêtements précieux d'Esaü son fils aîné, qu'elle avait avec elle à la maison*; le terme *précieux* prouve que l'aîné était revêtu de l'office de grand prêtre[4]. R. Lévi interprête ces mots (Isaïe, XIV, 5) : *Dieu a brisé le bâton des impies*; c'est une allusion à ce qu'on avait commencé par sacrifier les premiers-nés au veau d'or. On peut offrir sur les autels isolés tout sacrifice, soit d'animal domestique, soit bête sauvage, oiseaux grands ou petits, mâles ou femelles, intacts, mais non ceux qui ont un défaut, purs, non les impurs; tout peut passer à l'état d'holocauste, sans avoir besoin d'être écorché, ni dépecé, comme les idolâtres agissent encore de nos jours (sacrifiant partout). On sait que les mâles et les femelles étaient admis, dit R. Abahou au nom de R. Yossé b. Ḥanina, de ce qu'il est dit (I Sam., VI,

1. Suit un long passage traduit tr. *Yôma*, I, 1 (t. V, pp. 163-5). 2. Avant l'existence du Temple, on sacrifiait partout. 3. B., tr. *Zebahim*, 116a. 4. Rabba à Nombres, ch. 4.

14) : *ils ont offert les taureaux en holocaustes à l'Eternel.* Entiers et non défectueux, est-il dit; car, observe R. Yossa, R. Eleazar a exposé aux compagnons [1] que du verset (Genèse, VI, 19), *de tout être vivant, de toute chair*, on déduit que les membres des animaux à offrir doivent être tous complets. Quant à l'oiseau déplumé, R. Eleazar déduit son interdiction de ce qu'il est dit (ib. VII, 14) : *tout oiseau, tout ce qui vole*, à l'exclusion des volatiles n'ayant plus d'ailes complètes. Enfin on sait que ces offrandes seront exclusivement pures, non impures, dit R. Aba fils de R. Papi, ou R. Josué de Sikhnin au nom de R. Josué b. Lévi ; car Noé a déduit certaines lois des préceptes qu'il avait reçus. Ainsi il lui a été dit (ib. IX, 5) : *comme la verdure des champs je vous ai donné toute chair* ; l'extension que comporte ce dernier terme explétif s'applique aux animaux purs, et Noé put en emmener jusqu'à 7 dans l'arche, parce qu'ils servent seuls aux sacrifices. Aux idolâtres (Noaḥides), il est permis de nos jours d'offrir des sacrifices sur les autels isolés. Toutefois, dit R. Aba au nom de R. Juda, il est défendu à l'Israélite de les aider, ni même de servir de messager à cet effet. Antonin demanda à Rabbi s'il pouvait édifier un autel pour y offrir des sacrifices (puisqu'aux étrangers cette édification est permise)? Bâtis-le, répondit Rabbi, puis enfouis les pierres (elles seront inutiles, les sacrifices étant interdits). M'est-il permis d'imiter l'encens d'office? Oui, répondit Rabbi, à condition d'omettre un des ingrédients de la composition mosaïque. Mais, fut-il objecté, puisqu'il est dit (Exode, XXX, 37) *vous n'en ferez pas pour vous*, n'en résulte-t-il pas que cela vous est interdit, mais que d'autres peuvent en fabriquer pour vous? En effet, dit R. Hanania, lorsque Rabbi eut chargé R. Romanos de fabriquer de l'encens pour Antonin, il conditionna d'omettre un détail.

Selon les uns, Antonin s'est converti au judaïsme [2] ; selon d'autres, non, car au jour du grand pardon on l'a vu sortir avec un soulier ouvragé (interdit en ce jour). Ceci ne prouve rien, répliquèrent les premiers, car on voit des gens très religieux sortir parfois ainsi chaussés (pour éviter de se salir). Antonin demanda à Rabbi si dans le monde futur il lui fera manger du Léviathan : oui, dit Rabbi. — Puisque tu ne me donnes pas à manger de l'agneau pascal, répliqua le romain, comment peux-tu me promettre une part de Léviathan? C'est que pour l'agneau pascal, je n'y puis rien, dit Rabbi, car il est dit (ib. XII, 48) : *nul incirconcis n'en mangera.* En entendant ces mots, il alla et se circoncit ; puis retrouvant Rabbi, il le pria de voir si l'opération était bien faite.— Quoi, s'écria Rabbi, je n'ai jamais regardé la place de ma circoncision, et je verrai la tienne ! C'est pourquoi Rabbi est surnommé le saint [3], parce que de sa vie il n'a examiné cet organe. De même, Naḥoum est appelé l'homme du très saint, pour n'avoir de sa vie examiné une pièce de monnaie (contenant l'effigie d'êtres vivants). Il résulte de ces faits qu'Antonin s'est converti. C'est aussi ce que prouve l'opinion suivante des rabbins : R. Hiskia ou R. Abahou

1. J., tr. *Pesahim*, IX, 5 (t. V, p. 141). Cf. tr. *Sôta*, IX, 5. 2. Cf. ci-après, III, 2; tr. *Synhédrin*, VI, 5. 3. J., tr. *'Aboda zara*, III, 1 (f. 42c).

dit au nom de R. Eleazar que si dans le monde futur les prosélytes volontaires se présentent [1], Antonin sera à leur tête (parmi eux). R. Eleazar et R. Yossé b. Hanina diffèrent d'avis quant aux devoirs des Noaḥides (semi-prosélytes) : d'après l'un, ils ont offert des sacrifices pacifiques à Dieu ; d'après l'autre, c'étaient des holocaustes. Mais, objecta R. Eléazar à R. Yossé b. Hanina, n'est-il pas dit (Genèse, IV, 4) : *Abel aussi offrit des premiers nés de son troupeau et de leur graisse?* (ce détail de séparation de la graisse ne vise-t-il pas le sacrifice pacifique?) Cette dernière expression [2] signifie, selon R. Yossé b. Hanina, qu'Abel prit des plus gras. Mais, objecta le même Rabbi à son interlocuteur, n'est-il pas dit formellemet (Exode, XXIV, 5) : *Il envoya des jeunes gens d'Israël qui offrirent des holocaustes etc.?* Cela signifie, selon R. Yossé, que des animaux étaient offerts entiers, ni écorchés ni dépecès (jusqu'à leur entrée sous la tente sacrée). Mais, fut-il encore objecté, n'est-il pas dit formellement (ib. 12) : *Jethro le beau-père de Moïse prit un holocauste et des sacrifices à offrir à Dieu?* Il se peut, dit R. Yossé, qu'il faille adopter l'avis d'après lequel Jethro est venu après la promulgation de la Loi (lorsqu'on avait déjà connaissance des diverses offrandes). Or, R. Houna dit qu'il y a 2 avis à ce sujet exprimés par Juda b. Rabbi et R. Yanaï : d'après l'un, Jethro est venu avant la promulgation de la Loi ; d'après l'autre, il n'est venu qu'après elle. On ne savait pas à qni attribuer chacun de ces avis; on peut l'inférer de ce qu'il est dit (ib. 1) : *Jethro, prêtre de Midian, beau-père de Moïse, apprit etc.*; il apprit, selon R. Hiskia, le fait du passage de la mer Rouge ; et c'est aussi l'avis de R. Josué ; selon R. Lévi, il eut connaissance de la guerre d'Amalek ; enfin, selon Juda b. Rabbi, il sut que la Loi a été promulguée ; donc, à ce dernier il faut attribuer l'avis disant que Jethro est venu voir Moïse après la promulgation de la Loi. R. Aba et R. Ḥiya au nom de R. Yoḥanan expliquent le verset suivant, de façon à confirmer l'avis de R. Yossé b. Hanina (au sujet des holocaustes) : *Éveille-toi nord, viens sud* (Cantique, IV, 16) ; la 1re partie de ce verset s'applique à l'holocauste égorgé au *nord* du Temple, et il est dit à ce sujet « éveille-toi », comme de quelqu'un qui était endormi (usage déjà pratiqué sous Noé) et que l'on éveille ; la 2e expression est applicable aux sacrifices pacifiques à égorger au *midi*, et il est dit à ce sujet « viens », parce que c'est un fait nouveau. R. Yossé b. Hanina applique ainsi ce verset au temps de l'*éveil* de la captivité, qui séjourna au *nord* ; les exilés *viendront* alors construire le Temple sis au *sud*. R. Aba, fils de R. Papi, ou R. Josué de Sikhnin dit au nom de R. Lévi que le verset suivant confirme aussi l'avis de R. Hanina (Lévit. VI, 2) : *voici la loi de l'holocauste*, c.-à-d. de l'holocauste déjà connu, offert par les fils de Noé, et en passant au texte qui concerne les sacrifices pacifiques, il est dit (ib. VII, 11) : *voici la loi des sacrifices pacifiques*, et il n'est pas dit « que l'on a offert », mais que l'*on offrira*, à l'avenir.

1. Rabba à Lévit., ch. 3. 2. Rabba à Genèse, ch. 22 et 37, à Lévit., ch. 9, et à Nombres, ch. 13.

Où brûlait-on (lors de l'existence des autels) les taureaux ou les boucs à consumer? N'importe où, fût-ce au-dessus d'une tombe ; et il devait y en avoir, puisqu'il a été enseigné : entre un autel général et un particulier, il n'y avait de différence que pour l'agneau pascal. C'est aussi ce que dit notre Mischnâ en propres termes, contrairement à l'avis de R. Juda qui a déclaré[1] : il est permis d'offrir un sacrifice expiatoire ou l'agneau pascal sur l'autel général (public), non sur l'autel d'un particulier. On a enseigné que R. Juda dit : tout ce que le public ou le particulier offrait sous la tente de l'alliance (mosaïque) au désert, il pouvait l'offrir aussi à l'autel provisoire de Guilgal (sous les juges); or, la différence entre ces 2 sanctuaires provisoires consiste en ce qu'à côté du premier il n'était pas permis d'ériger un autre autel, tandis que c'était permis à côté du second. Sur l'autel au sommet de la maison (particulier), l'individu isolé ne pourra offrir que des holocautes et des sacrifices pacifiques. Selon d'autres sages, tout ce que le public pouvait offrir sous la tente de l'alliance au désert était aussi admis à celle de Guilgal ; ni dans l'une, ni dans l'autre, le particulier ne pouvait offrir d'autre chose qu'un holocauste ou un sacrifice pacifique. R. Juda fonde son avis sur ce qu'il est dit (Deut. XII, 8) : *Vous ne ferez plus à Galgal tout ce que nous faisons ici aujourd'hui* (la 1re partie du verset s'applique à l'action des individus isolés ; la suite s'adresse au public) ; *chacun fera ce qui lui paraîtra convenable* ; c'est-à-dire vous accomplirez là ce qui mène à la droiture, savoir l'holocauste et le sacrifice pacifique. Selon les autres sages, il faut l'expliquer ainsi : quand vous serez dans les localités où tous les autels divers vous seront permis, vous n'agirez plus comme ici (où l'individu isolé offre parfois des sacrifices obligatoires) ; mais dans l'un et l'autre ce sera interdit à l'homme isolé, lequel pourra seulement offrir ce qui mène à la droiture, savoir l'holocauste et le pacifique. Les rabbins disent : une défense a été adressée au particulier (au désert), et une permission lui est dévolue (à Galgal) ; sur l'autel au sommet de sa maison, les sacrifices publics lui sont défendus, mais on lui permet l'holocauste et le pacifique. Selon R. Juda, le public et les particuliers sont l'objet des mêmes interdits ; seulement, il est arrivé que le public a été relevé de l'interdit (p. ex. sous Samuel et Elie), tandis que l'interdiction pour les particuliers d'offrir des sacrifices généraux a été maintenue. On a enseigné au nom de R. Simon : le public ne peut offrir que ce qui est prescrit par le texte biblique ; car R. Simon pense que toute prescription mosaïque ne sera plus jamais annulée. Quelle différence pratique y a-t-il entre l'avis des sages et celui de R. Simon? Il y en a une, dit R. Aba b. Mamal, pour l'offrande d'expiation en cas d'ignorance de doctrine (les sages le prescrivent à titre de sacrifice public ; R. Simon dit de le suspendre, l'époque pour l'accomplir étant illimitée) ; selon R. Yossa, la différence est applicable aux vœux publics (qui n'ont pas non plus d'époque déterminée). On a enseigné que les hommes comme les femmes peuvent offrir des sacrifices sur les autels

1. J., tr. *Pesahim*, II, 4 (t. V, p. 29).

provisoires ; R. Yoḥanan en exclut les femmes, parce que le texte biblique (Lévit. IV) emploie le mot *homme*. On peut aussi y sacrifier, est-il dit[1], les victimes dues par les naziréens à l'expiration de leur vœu ; R. Yoḥanan l'interdit, car ces sacrifices, quoique particuliers, sont obligatoires (et l'on y admet seulement les offrandes volontaires des particuliers).

On a enseigné que l'on peut aussi y répandre les libations dues. Cet avis, déclare R. Yossé b. R. Aboun, est opposé à l'avis de Rabbi, puisqu'il est dit : selon Rabbi, même à partir de l'entrée d'Israël en Palestine, les libations doivent être versées à l'intérieur seulement de l'autel (dans un autel grand, pourvu d'une cavité), en vertu de ce verset (Nombres, XXVIII, 7) : *dans le sanctuaire, offre une libation de liqueur forte à l'Éternel.* — On sait bien, par le verset précité (du Deut. XII, 8), qu'une défense négative s'oppose à la présentation de sacrifices publics sur un autel privé ; mais d'où sait-on que c'est interdit aussi à l'extérieur ? On le sait par ce qui suit : Celui qui égorge l'agneau pascal sur un autel privé lorsque l'autel provisoire est interdit est coupable de la transgression d'une défense, en vertu de ces mots (Deut. XVI, 5) : *tu ne pourras pas sacrifier l'agneau pascal à l'une de tes portes* (particulières). Or, ne sait-on pas déjà qu'en un tel cas (d'un sacrifice offert au dehors), on est passible de la peine du retranchement? Pourquoi donc parler d'un simple interdit? Il s'agit seulement, dit R. Simon b. Lakisch, de celui qui égorgerait l'agneau pascal sur un autel privé, à l'époque de leur autorisation, après midi ; et comme il s'agit d'un sacrifice obligatoire, qui, vu l'heure est en dehors de son but officiel, la Loi le défend. Pourquoi alors l'enseignement précité parle-t-il d'un état interdit de l'autel ? On veut dire seulement qu'à ce moment l'autel est interdit (Vu qu'avant midi l'autel isolé peut recevoir une offrande pacifique privée, et admettre l'agneau pascal à ce titre) ; et il est appelé « en dehors de son but officiel », pour que l'on ne suppose pas qu'à raison de l'heure, l'offrande est valable à titre de sacrifice pacifique (et il y aurait transgression de défense). On peut encore conclure à l'invalidité, d'après ce qui suit, en cas d'égorgement après midi : il est vrai qu'un tel sacrifice offert avant midi est valable, mais seulement en dehors du but pascal. Cela prouve, ajoute R. Yossé, que si des sacrifices pacifiques sont issus d'une permutation de l'agneau pascal, ils sont valables, même offerts sur un autel de ce genre. Un holocauste ayant pour origine un sacrifice de péché sera-t-il valable, selon R. Éléazar, sur un tel autel ? On peut le savoir par la fin de la Mischna : En règle générale, tout ce qui est dû par vœu ou par engagement est offert même sur un petit autel, non d'autres sacrifices qui ne sont pas dans ces conditions (et le sacrifice en question ne sera pas admis). R. Yossé b. Hanina dit[2] : la défense de sacrifier des victimes sur les autels (lors de l'interdit) n'a pu être levée que par ordre prophétique, selon ces mots (Deut. XII, 13) : *garde-toi de consumer tes holocaustes dans toute place que tu verras, mais seulement là, etc.* Comment se fait-il qu'elle ait offert sur son autel lors de

1. B., tr. *Zebahim*, 111a. 2. Midrasch à Ps., ch. 24.

l'interdit? C'est que, dit R. Samlaï Debir, il a exécuté l'ordre qui lui a été adressé, en ces termes (I Rois, XVIII, 36) : *j'ai suivi ta parole*[1].

12 (11). Entre l'autel de Silo et le Temple de Jérusalem, il y a cette différence qu'à Silo il est permis de consommer les saintetés secondaires et la 2e dîme en tout lieu d'où l'autel de Silo apparaît, tandis qu'à Jérusalem on a pour limite l'enceinte de la capitale. Dans l'un et l'autre, on mangera les saintetés supérieures au parvis intérieur. Ce qui est consacré par Silo devient libéré plus tard (à la destruction de cet autel); mais ce qui est sacré à Jérusalem n'est plus jamais libéré (après la destruction du Temple).

R. Yoḥanan b. Marieh déduit la libération de ce qui a été consacré sur les autels provisoires d'après ce qui suit[2] : du verset (Josué, VIII, 30), *alors Josué érigea un autel à l'Eternel Dieu d'Israël sur le mont Ebal*, on sait que c'est permis sur cette montagne ; on le sait aussi pour Silo par déduction du verset suivant (I Sam. VII, 9) : *Samuel prit un agneau de lait et fit consumer un holocauste entier à l'Eternel.* Or, dit R. Aba b. Cahana, 3 défenses ont été levées pour cet agneau de Samuel : il n'était pas écorché, n'avait pas la limite de temps (moins de 8 jours), et il était offert par un lévite (Samuel n'étant pas cohen), sans qu'il soit question de l'emplacement (il faut donc supposer que l'autel provisoire était alors permis). Ceci ne prouve rien, observe R. Yossé, et il se peut que les autres autels étaient interdits, comme a déclaré R. Aba b. Cahana : 7 interdits ont été levés pour l'offrande de Gédéon, puisqu'il a employé des pierres impropres, du bois d'Aschéra, un animal à destination spéciale (de la culture), ayant déjà servi aux champs (Juges, VI, 25-26) ; il faisait nuit (ib.), le sacrificateur était étranger au sacerdoce, et l'autel était interdit. Celui qui voudra être bien renseigné adoptera les déductions faites par R. Samuel b. Naḥman de ce verset (I Samuel, VII, 17) : *Puis il s'en retournait à Rama, où était sa maison, où il jugeait Israël et où il bâtit un autel à l'Eternel* (cette construction d'autel à Rama prouve que c'était permis après la ruine de Silô). Il est dit aussi (ib. IX, 24) : *le cuisinier avait levé une épaule avec ce qui était au-dessus, et il le mit devant Saül*; selon R. Samuel b. Naḥman[3], c'était l'épaule avec la chair du haut ; selon R. Yoḥanan, c'était la cuisse avec la queue (sise auprès) ; selon R. Eléazar, c'était la poitrine outre l'épaule (posée dessus), car, selon ce dernier[4], la poitrine et l'épaule reviennent aux prêtres si le sacrifice est offert sur un autel général, et elles sont au propriétaire si l'offrande a lieu sur un autel privé. R. Zeira dit au nom de R. Eléazar : la peau d'un holocauste est aux prêtres s'il est offert sur l'autel général, et au propriétaire si l'offre a lieu sur un autel privé. R. Zeira dit au nom de R. Jérémie : le prélèvement sur les pains d'ac-

1. J., tr. *Taanith*, II, 8, ci-dessus, p. 159 (lire XVIII). 2. Rabba à Lévit., ch. 22.
3. B., tr. *'Aboda zara*, 25a. 4. B., tr. *Zebahim*, 119b.

tion de grâce revient aux prêtres s'ils sont offerts sur un autel général, et au propriétaire s'il s'est servi d'un autel privé.

R. Yoḥanan demanda s'il est permis de sacrifier la nuit sur un autel privé ? Certes non, répondit R. Eleazar, puisqu'il est écrit (ib. XIV, 34) : *Saül dit : allez çà et là parmi le peuple, et dites-leur que chacun m'amène son taureau en cette nuit* ; et il est dit (ib. 33) : *On fit un apport à Saül en ces termes : Voici, le peuple pèche contre l'Éternel, mangeant la chair avec le sang ; et il dit : vous avez commis des fautes, roulez en ce jour* etc. Or, comment accorder ces deux termes, la *nuit* et le *jour*? C'est qu'à la nuit on égorgeait les animaux destinés au manger profane, et le jour les victimes consacrées. Lorsque R. Yoḥanan entendit cette déduction, il l'applaudit. — R. Eleazar ou R. Pinḥas dit au nom de R. Yossa b. R. Ilaï : d'une part il est écrit (Ps. LXXVIII, 60) : *il abandonna la « demeure » de Silo*, et d'autre part (I Sam, I, 24) : *elle l'amena à la « maison » de Silo* ; cette divergence d'appellations tient à ce que l'on nomme *maison* la construction (de Silo) en pierres, sise sur le sol ; et l'on nomme *demeure* l'ensemble de rideaux situé sur le toit, constituant un lieu de repos. Toutefois, ajoute R. Zeira, la construction du bas n'avait pas plus de dix palmes. Mais puisqu'à l'instar de la situation des rideaux à la tente d'assignation (mosaïque), ceux de l'autel de Silo étaient tendus de même, comment donc expliquer la situation du contenu de l'un et l'autre enclos si la construction n'avait que 10 palmes de hauteur ? C'est que, dit R. Yossé b. R. Aboun, *ses crochets, ses ais, ses barres, ses piliers, ses soubassements* (Exode, XXXIX, 33), étaient placés au-dessus de l'espace de 10 palmes occupé par la base ; si bien qu'à Silo ces ustensiles paraissaient élevés comme des étoiles au ciel[1].

R. Hiya le grand dit à R. Simon b. Rabbi : j'ai entendu dire par ton père que les divers emplacements choisis comme résidence divine se trouvaient tous dans la division territoriale de Benjamin, selon ces mots (Deut. XXXIII, 12) : *il réside entre ses épaules*. Mais n'est-il pas dit (Ps. LXXVIII, 67) : *Il dédaigna la tente de Joseph et ne choisit point la tribu d'Ephraïm*? Il est dit aussi, fut-il répondu, qu'*il choisit la tribu de Juda* (ib. 68) ; or, cela ne veut pas dire que ce *choix* fut exclusif, puisqu'il est notoire que d'autres fois, p. ex. à Silo, on était dans le territoire de Benjamin ; il faut donc comparer entr'eux les termes *choix*, et supposer que, dans l'un et l'autre cas, Benjamin est compris. R. Yona ou R. Abahou, au nom de R. Jossé b. Hanina, explique les mots *la bienveillance de celui qui apparut dans un buisson* (Deut. XXXIII, 16) ; ce sont les saintetés agréées, que l'on consomme dans le territoire de Joseph ; R. Abdoma de Cipporin dit : une bande de terre du sol de Joseph pénétrait, comme le sommet d'un triangle, sur le territoire de Benjamin ; sur ce prolongement fut placé l'autel de Silo, comme il est dit (Josué, XVI, 16) : *la limite tournait à l'est, vers Taanath-Silô*, jusqu'aux seuils (اسكفة) de Silô. R. Yôna ou R. Abahou au nom

1. Rabba sur Exode, ch. 35.

de R. Yossé b. Ḥanina explique ainsi l'expression *la bienveillance de celui qui a résidé au buisson* : la Providence a résidé dans les buissons de Joseph (sur une bande limitrophe appartenant à Juda). — R. Eléazar dit au nom de R. Oschia : puisqu'il est permis de manger des saintetés secondaires et la 2e dîme dans tout lieu d'où l'on voit l'autel de Silô, l'interlocuteur de la Mischnâ n'a pas besoin d'insister sur l'interdit d'en manger ailleurs, mais sur la question de combustion, selon ces mots (Deut. XII, 13) : *garde-toi d'offrir tes holocaustes partout où tu verras*, c.-à-d. de ne pas monter au delà. R. Simon b. Mesa demanda devant R. Eléazar s'il suffit de voir la ville de Silô (seule), ou Silô avec l'autel ? Il faut être en vue des deux, comme on le serait en étant placé à Beth Maôn ; seulement, entre ce dernier point et Silô, il y a un objet de séparation, et la Mischnâ exige qu'il n'y en ait pas pour la vue. Voici, dit R. Yossa au nom de R. Yoḥanan, un indice pour savoir quand les autels étaient autorisés et quand ils ne le furent pas : quand l'arche de l'alliance était à l'intérieur d'une pièce spéciale (p. ex. à Silô ou à Jérusalem), d'autres autels étaient interdits ; lorsque l'arche était au dehors (aux autres époques), tous les autels étaient autorisés. Cette autorisation, demande R. Zeira devant R. Yassa, s'étend-t-elle aussi à une sortie momentanée de l'arche, comme celle qui eut lieu sous le pontife Eli ? Non, dit R. Abahou au nom de R. Yoḥanan, par déduction de l'analogie des mots *là*, employés l'un au sujet de la 2e dîme (ib. 14) et l'autre au sujet de l'agneau pascal (ib., XVI, 6) ; or, comme en ce dernier cas l'autel privé est interdit, il le sera aussi à chaque emploi de ce *là* (comme pour Eli, I Sam., IV, 4). S'il en est ainsi, demanda Resch Lakisch devant R. Yassa, lorsqu'il n'y a pas d'arche (comme sous le 2e temple), n'offre-t-on pas l'agneau pascal ? Si, répondit R. Yossé b. R. Aba, par analogie des termes *se souvenir*, dont le texte biblique se sert pour les sujets précédents ; or, c'est seulement lorsque les autels privés sont interdits pour l'un qu'ils le sont aussi pour le reste (sans quoi, non). De même, R. Juda et R. Simon autorisent de manger de la 2e dîme à Nob et Guibeon (époque d'existence d'autels divers). Cette permission est justifiée d'après R. Juda, qui a dit plus haut (§ 11) : il est permis au particulier d'offrir un sacrifice expiatoire, ou l'agneau pascal sur l'autel général, non sur l'autel d'un particulier ; mais comment l'expliquer selon R. Simon (ib.), d'après lequel même le public ne peut offrir que ce qui a été prescrit par le texte biblique à époque fixe (et c'est le cas pour la 2e dîme) ? C'est que R. Simon est d'avis qu'une fois la 2e dîme déterminée pour la consommation (à Silô), elle ne cesse plus d'avoir son effet ailleurs (et d'être admissible à d'autres autels) — [1].

Selon un enseignement [2], le mot *repos* s'applique à Silo et le mot *héritage* à Jérusalem ; selon d'autres, au contraire, le mot *repos* est dit de Jéruselem, et *héritage*, de Silo. Le 1er avis est basé sur ce qu'il est dit (Deut. XII, 9) : *car jusqu'à présent vous n'êtes pas arrivés au repos*, dernier terme dit de

1. Suit un passage traduit tr. *Pesahim*, II, 4 (t. V, p. 28). 2. B, tr. *Zebahim*, 119a.

Silo ; et l'héritage de Jérusalem, selon ces mots (Jérémie, XII, 9) : *mon héritage est-il devenu pour moi comme un oiseau de proie teint de sang.* L'autre avis se fonde sur ce verset (ib. 8) : *mon héritage a été pour moi comme un lion dans la forêt* (passager), et le *repos* désigne Jérusalem, dont il est dit (Ps. CXXXII, 14) : *Voici mon repos à jamais*, ce qui s'applique à la capitale, semblable à celui qui aurait attaché sa tente par un câble, en signe de fixité. Ainsi, pendant l'existence de la tente d'assignation au désert, d'autres autels étaient interdits ; lorsque l'arche sainte était à Galgal, d'autres autels étaient permis ; pendant la durée de l'autel à Silo, les autres étaient interdits ; pendant le séjour de l'arche à Nob et Guibéon, ils furent de nouveau permis ; mais depuis la construction du temple à Jérusalem, les autres furent interdits pour toujours. Ceci ressemble à l'ordre royal défendant aux serviteurs de boire du vin de Tibériade, de Césarée et de Cipporis ; donc, il est permis de boire de celui qui croît dans les intervalles. De même, la tente d'assignation au désert dura près de 40 ans ; celle de Galgal, 14 ans ; de plus, 7 ans s'écoulèrent pour conquérir la Palestine, et 7 autres pour la diviser. A Silo, elle dura 369 ans ; à Nob et Guibéon 57 ans, savoir 13 à Nob et 14 à Guibéon. Enfin à Jérusalem, le culte fut célébré au 1er Temple 410 ans, et au second 420 ans, afin de confirmer ces mots (Haggée, II, 9) : *la gloire de cette seconde maison sera supérieure à celle de la première.*

CHAPITRE II

1. Si on lit la *Meghilla* (récit d'Esther) à rebours, le devoir n'est pas accompli, ni si la lecture a été faite par cœur, ou en une version chaldéénne, ou une langue quelconque ; mais à ceux qui parlent une langue étrangère il est permis de faire cette lecture dans cette langue. L'étranger qui a entendu cette lecture faite sur le texte hébreu (qu'il ne comprend pas) a rempli son devoir.

Le texte (Esther, IX, 27) dit : *selon l'écrit* (non à rebours) ; « ni par cœur, » est-il dit, « ou en une version chaldéénne », en raison de la même expression *selon l'écrit* ; « ni en une langue quelconque » (autre que l'hébreu) à cause de l'expression suivante (ib.) : *dans leur langue*. — [1].

R. Yossa dit au nom de R. Aḥa ou R. Zeira au nom de R. Éleazar : il est permis à ceux qui parlent une langue étrangère de lire ce récit en cette langue, à condition qu'il soit écrit de même [2]. De quel cas parle la fin de la Mischnâ, disant : « l'étranger qui l'a entendu lire sur le texte hébreu a rempli son devoir? » Il ne saurait s'agir d'un texte écrit en hébreu, d'après lequel on lit une version étrangère, puisqu'il est déjà dit qu'en toute autre langue la lecture n'est pas valable ; et l'on ne saurait pas supposer qu'au contraire le texte est écrit en langue étrangère et que lecteur le traduisait en hébreu, puis-

1. Suit un passage traduit tr. *Berakhôth*, II, 4 (t. I, p. 40). 2. V. Casuistique de R. Juda b. Simha, nº 391 ; *Beth-Abram*, nº 4.

qu'il a été enseigné[1] : Entre les rouleaux de la Bible entière et celui d'Esther, la seule différence consiste en ce que ces rouleaux pourront être transcrits en n'importe quelle langue ; et celui d'Esther sera exclusivement écrit en hébreu ? Il faut admettre le cas, répond Samuel b. Sisarti, où le texte (hébreu) était écrit en caractères grecs (γραικόν). Samuel a enseigné : si par erreur le lecteur a omis un verset, mais le traducteur l'a traduit, le devoir est rempli. Comment se fait-il que, d'une part, l'usage d'une langue étrangère est déclaré interdit, tandis qu'ici l'on permet la version d'un passage? C'est que Samuel est conséquent avec sa manière de comprendre la fin de la Mischnâ, savoir que si le texte est écrit régulièrement (en hébreu), il est permis à l'étranger de le prononcer par d'autres caractères. R. Abahou dit au nom de R. Eleazar[2] : celui qui comprend l'hébreu et la langue étrangère peut employer soit l'un, soit l'autre, et il est aussi évident que si l'on sait seulement lire les caractères étrangers, on lira le texte ainsi écrit; mais il reste à savoir si, sachant les deux, on peut aussi acquitter d'autres de ce devoir, en se servant de la langue étrangère? (Suffit-il que le lecteur comprenne, ou faut-il que l'auditeur comprenne aussi?) On peut répondre à cette question à l'aide de ce qui est dit[3] : celui qui n'est pas soumis à un devoir ne peut pas en dispenser d'autres (l'état des obligations devra être en tout semblable).

2. Si l'on a lu le récit d'Esther en s'interrompant parfois, ou en s'assoupissant, le devoir est pourtant rempli ; si on l'écrit, ou l'explique, ou le corrige, le devoir est aussi considéré comme rempli, si l'on a soin de s'y appliquer à cet effet; au cas contraire, c'est insuffisant. Si pour l'écrire on a employé de la couleur végétale[4], ou du carmin, ou du rouge (gummi)[5], ou du vitriol (χαλκάνθον), sur du papier[6], ou sur du vélin, διφθέρα, imparfaitement tanné, le devoir n'est pas considéré comme rempli ; il est indispensable d'employer l'écriture carrée, des bandes de parchemin, et de l'encre.

On a enseigné : les *Sirouqhin* (interruptions) sont permises, non les *Sirousim* ; le premier terme désigne une lecture faite par soubresauts; le 2e, une lecture en désordre, en sautant des versets pour les lire plus tard — [7].

R. Manassé étant assis devant R. Zeira s'endormit. Tu devras recommencer, lui dit R. Zeira, car tu ne t'es pas appliqué. — « Si on l'écrit, est-il dit, le devoir est considéré comme rempli ». Cela prouve-t-il qu'il est permis de travailler en ce jour de Pourim (ce qui est contesté ci-dessus, I, 1 fin) ? Non,

1. B., tr. *Sabbat*, 115b. 2. J., tr. *Sôta*, VII, 1 (f. 21b). 3. Tr. *Rosch haschana*, III, 9. 4. Oropimento, ou orpiment, dit le commentaire. 5. Pour ce mot, le comment. de Maïmoni a *Zâdj*, au lieu de l'avoir pour le suivant (= vitriol), comme au tr. *Sabbat*, XII, 4 (t. IV, p. 142 et n.); le comment. a : *vidriolo*. 6. Maïmoni rend le mot נייר (=نور), *papier*, par le persan كاغد, pour lequel le ms. H. 328 de la B. N. a באגד, et les éditions un mot encore plus corrompu נאגד. 7. Suivent 2 passages traduits : 1° tr. *Schebiith*, IX, 1 (t. II, p. 411), 2° *Berakhôth*, T. II, 1 (t. I, p. 29).

car il peut s'agir de quelqu'un qui lit au 14 Adar, quoiqu'il se trouve dans une place forte (où la fête est le 15). Il en est de même « s'il l'explique », à condition que l'exégèse ne s'étende pas à d'autres sujets. — « Ou s'il le corrige », est-il dit. On a enseigné : il n'est pas nécessaire d'être trop minutieux quant aux fautes. Ainsi, R. Isaac b. Aba b. Maḥsia et R. Ḥananel étaient assis devant Rab : l'un lisait *Yehoudim* (*juifs*, dans ce texte) ; l'autre : *Yehoudiim* (avec 2 *i*), et pourtant Rab n'a fait recommencer aucun d'eux. R. Yoḥanan lisait toujours (dans ce texte) *Yehoudim* (un seul *i*). Selon R. Helbo ou R. Jérémie au nom de Rab, de ce qu'il est dit d'une part (Esther, IX, 32) : *livre*, et d'autre part (ib. 29) : *lettre*, on déduit qu'il y a lieu d'être peu sévère pour la couture de ce rouleau, et qu'entre une bande et l'autre il suffit de 2 ou 3 points pour rendre le rouleau propre à l'office.

3. Si l'habitant d'une ville s'est rendu dans une place forte, ou si au contraire un habitant de cette dernière s'est rendu dans une ville, au cas où l'on compte rentrer dans sa localité habituelle, on adoptera l'usage de cette dernière pour la lecture officielle ; au cas contraire, on lit avec les habitants de la ville où l'on se trouve.

On comprend qu'il soit question de lire au retour pour l'habitant de la place forte qui se trouve dans une ville simple, puisque son jour de lecture est postérieur (le 15) : mais comment l'expliquer au cas contraire, pour un habitant de ville se trouvant dans une place forte, puisque son jour de lecture est antérieur (le 14)? En effet, répond R. Judan, il faut supprimer de la Mischnâ la 1re hypothèse, de l'habitant de ville qui se trouve dans une place forte. C'est aussi la version adoptée dans l'école de Rabbi. Selon R. Yossé, on peut maintenir complète la version de notre mischnâ, et pour la 1re hypothèse, il ne s'agit pas de retour immédiat, mais de savoir si cet individu se fixera dans la place forte à l'avenir, ou non. Selon R. Yossah au contraire, il peut s'agir du cas où l'on quitte la place avant l'aurore ; mais si l'on quitte après cette heure, la nuit avec cette heure matinale a englobé le jour (le 15), et l'on se trouve désormais dispensé du reste. S'il en est ainsi, demanda R. Naḥman b. Jacob, si un prosélyte a été circoncis après le lever de l'aurore en ce jour, sera-t-il dispensé de cette lecture au même titre? (et pourtant le devoir réel a lieu le jour). D'autre part, R. Aboun b. Ḥiya objecta ceci : on comprend la dispense de la lecture pour l'habitant de la ville qui a quitté avant l'aurore du 15 (ayant déjà lu au 14) ; mais l'habitant de la place forte qui se serait déplacé la nuit du 14 et ne serait pas arrivé à temps chez lui le 15, serait-il tout-à-fait dispensé des 2 côtés? En outre, un habitant de ville (qui doit lire le 14) peut-il remplir ce devoir pour un habitant de place forte (devant lire le 15)? On peut répondre à ce dernier point par ceci : celui qui n'est pas soumis à un devoir ne peut pas en dispenser d'autres. Mais, à l'inverse, l'habitant d'une place forte peut-il dispenser du devoir de cette lecture un habitant de ville (tenu au 14)? Lui appliquera-t-on aussi la règle générale précitée, qu'en n'étant pas

soumis à un devoir on ne peut pas en dispenser d'autres? Ou dira-t-on qu'à son égard on adopte l'avis de R. Ḥelbo, ou R. Houna au nom de R. Ḥiya le grand (I, 1), qu'au besoin tous peuvent s'en acquitter le 14, qui est un jour légal de lecture ? (question non résolue). R. Judan demanda : si l'habitant d'une ville s'est proposé de se déplacer la nuit du 15 pour être ce jour dans la place forte, se dirigera-t-il d'après son projet (et fêtera le 15), ou l'état actuel (où il est le 14) l'emporte-t-il ? Mais, fut-il répliqué, la Mischnâ dit explicitement que si un habitant de ville va dans une place forte, il se réglera d'après cette dernière (cela ne souffre pas de doute). Il y a une distinction, fut-il observé : la Mischnâ parle d'un citadin qui se trouve dans une autre place, tandis que la question posée ici s'applique seulement à un projet de déplacement non effectué. Or, il est dit [1] : ceux qui voyagent ou traversent des déserts, liront ce récit le 14 régulièrement; il en sera donc de même dans l'hypothèse posée par R. Judan. Ceci ne prouve rien, dit R. Mena, car il peut s'agir de gens qui rentreront plus tard dans leur ville simple (où c'est obligatoire le 14). On peut résoudre sa question, dit R. Pinḥas, de ce qu'il est dit (Esther, IX, 19) : *c'est pourquoi les Juifs habitent la campagne*; or, au moment où cet habitant formait le projet de se déplacer, il était dans une ville ouverte (et il devra lire le 14).

4. Quelle partie de la Meghilla faut-il lire pour que le devoir soit rempli ? R. Méir prescrit de lire le tout; R. Juda exige de lire à partir des mots *un juif* (ib. II, 5); R. Yossé exige un peu plus, à partir des mots : *après ces faits* (ib. 1).

R. Abahou dit au nom de R. Eleazar : R. Meir prescrit de lire tout, selon ces mots (ib. IX, 26) : *c'est pourquoi on appelle* etc., *selon « toutes » les paroles de cette lettre*; R. Juda prescrit de commencer aux mots *un juif*, comme il est dit (ib.) : *d'après ce qui en était résulté* (s'attachant au fait essentiel) ; enfin, le dernier dit de commencer aux mots *après ces faits*, prenant pour base les derniers mots du même verset : *et ce qui leur était arrivé* (il faut commencer au récit). R. Simon au nom de R. Josué b. Lévi explique ainsi les 3 opinions : la 1re a pour base ces mots (ib. X, 2) : *l'ensemble des exploits de sa force et de sa puissance*; la 2e se fonde sur la suite (ib.) *la description de l'élévation de Mardochée*; la 3e sur ces mots (ib.) *à laquelle le roi l'a promu*. R. Yossé b. R. Abouin au nom de R. Josué b. Lévi interprète les termes redondants de l'expression *tout ce qui était requis* (IX, 29), en 3 mots; le 1er terme s'appliquera au récit de ce qu'a fait Haman; le 2e aux faits de Mardochée; le 3e à ceux d'Assuérus. On a enseigné que R. Simon b. Yohaï dit : des mots *en cette nuit* (VI, 1) on déduit qu'à la place même où Haman fut déchu, Mardochée fut élevé au pouvoir. R. Aba ou R. Jérémie dit au nom de Rab que l'on adopte pour règle l'avis de R. Meir, qui prescrit de lire le texte entier. R. Zeira dit au nom de R. Yoḥanan [2] : pour la question de

1. Tossefta à ce tr., ch. 1. 2. Cf. tr. *'Eroubin*, VI, 5, et VII, 11 (t. IV, pp. 263

l'*eroub* (mélanges des distances) et celle du jeûne public, on se dirige toujours d'après l'avis de R. Méir; et de même, dit R. Jacob b. Aḥa au nom de R. Yoḥanan, on adopte l'avis de R. Méir au sujet de la lecture officielle du récit d'Esther. R. Ḥelbo ou R. Matna Yossé b. Maneischa dit au nom de Rab : les 3 interlocuteurs de la Mischnâ s'accordent à exiger que le texte écrit servant à la lecture d'Esther devra être complet. Le même rabbi dit : si le texte d'Esther est écrit dans un recueil d'hagiographes comprenant les 5 rouleaux[1] (non à part), on ne doit pas s'en servir pour la lecture publique (ce n'est pas assez spécial); car, dit R. Tanḥouna, pour les gens ignorants (ἰδιώται), on semblerait lire un texte quelconque. — Oula Birieh (ou de Berea?), ainsi que R. Eleazar, dit au nom de R. Hanina Raguil : il faut lire le récit d'Esther à la nuit et le répéter le jour. Les compagnons d'études avaient supposé qu'au jour il faut expliquer la Mischnâ relative à ce sujet; non, dit R. Aba Maré de Babylone, il faut répéter la lecture du texte biblique. R. Berakhia, ou R. Ḥelbo, Oula Birieh, R. Eleazar au nom de R. Ḥanina dit[2] : à l'avenir, Dieu se mettra en tête de la danse joyeuse des justes dans le monde futur, selon ces mots (Ps. XLVIII, 14) : *dirigez votre esprit vers la danse*[3]; et les justes le montreront du doigt, comme il est dit (ib. 5) : *voici Dieu, notre Dieu à tout jamais, il nous dirigera éternellement*; le terme *'almouth* a le triple sens de caché, de rapide (dans sa course vertigineuse), d'alerte comme la jeunesse[4]. La version d'Aquilas traduit ce mot par ἀθανασία (immortalité) : un monde où il n'y a pas de mort[5]; et les justes, se le montrant du doigt, diront : voici Dieu, notre Dieu à tout jamais, il nous conduira éternellement, en ce monde et dans l'autre. R. Ḥelbo ou R. Ḥama b. Gouria dit au nom de R. Ḥama b. Ouqba, au nom de R. Yossé b. Ḥanina : de la répétition du mot *famille* (IX, 28), on conclut que même les sections sacerdotales et lévitiques interrompront le service du culte pour faire cette lecture ; de même R. Ḥelbo en conclut qu'on interrompt les études à cet effet. Simon b. Aba dit au nom de R. Yoḥanan : par le verset (ib.), *leur souvenir ne disparaîtra pas de leur postérité*, on trouve justifiée l'idée que les sages ont consacré à Esther un traité talmudique.

5 (4). Tous sont aptes à lire la Meghilla, sauf un sourd, ou un idiot, ou un enfant ; R. Juda autorise l'enfant à cet effet. On ne lira la Meghilla, on ne circoncira, on ne prendra de bain légal, on ne fera l'aspersion purifiante, et de même la femme observant chaque jour son état de pureté (menstruata) ne se baignera qu'après le lever du soleil ; cependant, tous ces actes sont valables s'ils ont été accomplis dès l'aurore.

et 278, avec notes); tr. *Taanith*, IV, 1. 1. Cantique, Ruth, Lament., Ecclésiaste, Esther. 2. J., tr. *Moëd qaton*, III, 7 (f. 83b) ; B., ib., 7a. 3. Littéral. : *vers le rempart*. C'est un jeu de mots sur le double sens de חילה, *danse* et *rempart*. 4. Rabba à Lévit., ch. 11. 5. Le mot *'Almouth* est lu ici (par permutation) אלמות.

—[1]. R. Juda dit : étant enfant j'ai lu le rouleau d'Esther devant R. Tarfon à Lod. De ce que tu étais enfant à ce moment, lui fut-il répliqué, tu ne peux rien attester, l'enfant n'étant pas admis à témoigner. Rab raconte avoir lu comme enfant devant R. Juda à Ouscha ; ceci ne prouve rien, lui dit-on, car c'est précisément lui qui le permet. A partir de ce moment, la majorité des gens prit l'habitude de faire cette lecture à la synagogue. Bar-Kappara dit : il faut lire ce récit en présence des femmes et des enfants, pour qu'en raison du doute à leur égard leur devoir soit rempli. Aussi R. Josué b. Lévi, au moment de lire Esther, réunissait toute sa famille. — « On ne lira la Meghilla, est-il dit, qu'au 1er rayon du soleil », car il est écrit (Esther, IX, 1) : *au « jour » où les ennemis des Juifs ont pensé dominer sur eux* (il faut donc un plein jour) ; « ni circoncira », comme il est dit (Lévit. XII, 3) : *au 8e « jour » on circoncira la chair de son prépuce* ; « on ne prendra pas de bain légal », selon ces mots (Nombres, XIX, 4) : *il fera l'aspersion et l'on se baignera* ; or, comme l'aspersion doit avoir lieu le jour, il en sera de même du bain. Et d'où sait-on que l'on doit asperger au jour ? De ce qu'il est dit (ib. 19) : *le pur aspergera l'impur au 3e « jour »*. —[2].

6 (5). Toute la journée est valable pour lire la Meghilla, ou le *Hallel* (psaumes spéciaux), ou pour sonner du *schofar*, ou prendre le *loulab*, ou dire la prère de *moussaf* (additionnelle, des fêtes), ou offrir le sacrifice des victimes additionnelles, ou dire la confession qui accompagne les taureaux d'expiation, ou la confession en offrant la 2e dîme, ou celle du grand pardon, ou l'imposition des mains, ou l'égorgement, ou la présentation en agitant, ou l'apport simple, ou la prise d'une pincée de farine, ou l'encensement, ou l'action de tordre le cou (d'un oiseau), ou la réception (du sang d'une victime), ou l'aspersion, ou l'acte de faire boire une femme soupçonnée d'adultère, ou celui de briser la nuque d'une génisse (en cas d'assassinat), ou la purification d'un lépreux guéri.

7 (6). Toute la nuit, il est permis de cueillir la gerbe d'*omer* (prémice de la moisson), ou faire fumer à l'autel les graisses et membres à brûler des offrandes. En règle générale, tout précepte à accomplir le jour pourra l'être toute la journée, et ce que l'on doit faire la nuit pourra être exécuté toute la nuit.

« Toute la journée est valable pour lire la Meghilla, » selon le verset (précité) : *au « jour » où les ennemis des juifs espéraient les dominer* ; ou lire le Hallel, » selon ces mots (Ps. CXVIII, 24) : *voici le « jour » que l'Eternel a fait ; soyons joyeux et réjouissons-nous en lui* ; « ou sonner du schofar, selon le verset (Nombres, XXIX, 1) : *ce sera pour vous un « jour » de retentissement* ; « ou prendre le loulab », comme il est dit (Lévit. XXIII, 40) : *vous*

1. En tête de ce § est un passage traduit tr. *Berakhôth*, II, 2 (t. I, pp. 38-39).
2. Suit un passage traduit tr. *Sabbat*, II, 1 (t. IV, p. 30).

prendrez pour vous au 1er « *jour* » : « ou réciter les prières additionnelles, ou offrir les sacrifices additionnels », comme il est dit (ib. VII, 38) : *au « jour » où il ordonna aux enfants d'Israël* ; enfin « l'imposition des mains, l'égorgement, la présentation en agitant, l'apport simple, la prise d'une pincée de farine, l'encensement, l'action de tordre le cou (d'un oiseau), la réception du sang, l'aspersion », toutes ces opérations ont lieu tout le jour, en vertu du même verset : *au jour où il ordonna aux enfants d'Israël.*

Toute la nuit est propre pour compter l'*omer* (l'intervalle de Pâques à Pentecôte). Cet avis, dit R. Yoḥanan. doit émaner de R. Éliézer b. R. Simon, qui conclut[1] des termes bibliques (Deut. XVI, 9) : *au commencement de la moisson,... tu commenceras à compter*, que ces 2 actes auront lieu ensemble. Aussi dès la fin du 1er jour de fête (de Pâques), on va à l'extrémité de la limite sabbatique, afin d'en sortir dès la nuit et pouvoir aussitôt moissonner; or, il est impossible de connaître le moment initial précis de la nuit ; voilà pourquoi il est déclaré que toute la nuit y est apte. Si au moment d'apporter l'offre de la 1re gerbe, elle devient impure entre les mains, on dira à cet homme d'en offrir une autre ; s'il n'en a pas d'autre, on lui dira d'avoir l'habileté de se taire (au besoin, elle sera valable), selon l'avis de Rabbi ; R. Éliézer b. R. Simon est toujours d'avis (en cas d'impureté) d'accepter la gerbe coupée en premier lieu, car celle qui n'aurait pas été coupée selon les règles exigibles (avant le jour) serait impropre, et il est d'avis de ne pas pouvoir prendre de gerbe au grenier (prête d'avance) pour l'*omer*. Rabbi dit : cet avis de R. Éliézer b. R. Simon est conforme à celui de R. Akiba, le maître de son père, car il a été enseigné ailleurs[2] : En règle générale, selon R. Akiba, pour tout travail que l'on a pu faire la veille du samedi, on n'interrompt pas le repos sabbatique ; au cas contraire, on le rompt. Mais n'a-t-on pas dit d'autre part[3] que lorsqu'il arriva à plus de 40 couples (de témoins) de venir attester la néoménie, R. Akiba les arrêta à Lod? (N'est-ce pas une preuve du respect sabbatique, bien que l'on n'ait pas pu faire ce travail la veille?) Non, c'est parce qu'il y avait 40 couples (inutiles) ; mais il n'aurait pas arrêté un couple seul (utile). Si la gerbe d'*omer* a été accueillie le jour, comment est-elle considérée ? Est-elle aussi valable que si elle a été coupée la nuit, ou est-ce comme si elle venait du grenier? Or, la différence réside en ceci : si elle ressemble à une gerbe coupée la nuit, on trouvera que la discussion entre R. Éliézer b. R. Simon et les autres sages réside en ce que ces derniers assimilent la coupe faite le jour à celle de la nuit, ce que R. Éliézer b. R. Simon n'admet pas ; si au contraire on considère cette gerbe comme prise au grenier, on trouvera deux points de litige entre R. Éliézer b. R. Simon et les autres sages, d'abord la question d'assimilation d'une coupe faite le jour à celle de la nuit; puis, au sujet de la prise du grenier, les rabbins l'admettent comme valable, et R. Éliézer b. R. Simon la repousse comme impropre —[4].

1. B., tr. *Menaḥôth*, 66a. 2. Tr. *Sabbat*, XIX, 1. 3. Tr. *Rosch ha-schana*, I, 5, ci-dessus, p. 68. 4. Suit un passage traduit tr. *Rosch ha-schana*, I, 8, ci-dessus, p. 72.

CHAPITRE III

1. Si des habitants ont cédé la place publique de la ville (où l'on prie à certains jeûnes), on achètera une synagogue avec l'argent de la vente. Pour une synagogue vendue, on achètera une estrade d'office[1]; pour une estrade vendue, on se procurera des manteaux de la Loi; contre la vente de ces objets, on acquerra des rouleaux bibliques; contre la vente de ceux-ci, on achètera des rouleaux du Pentateuque. Mais à l'inverse, contre la vente d'un rouleau du Pentateuque, on ne devra pas acheter de rouleaux bibliques (moindres); contre ceux-ci, on n'achètera pas de manteaux de la Loi; contre ceux-ci, on n'achètera pas d'estrade; contre celle-ci, on n'achètera pas de synagogue; et enfin contre celle-ci, on n'acquerra pas la place publique de ville. De même, si en cas d'échange il y a un reliquat, on ne l'emploiera pas à acquérir une sainteté de moindre degré.

R. Yoḥanan dit : l'avis exprimé dans la Mischnâ doit émaner de R. Menahem b. R. Yossé, d'après lequel la place publique des villes comporte un certain degré de sainteté, puisqu'il arrive parfois d'y apporter le rouleau de la loi pour le lire en public; selon les autres sages, le seul respect de la place publique consistera en ce qu'après y avoir prié, on devra s'éloigner de cette place d'au moins 4 coudées (avant de cracher, ou de déposer une immondice) —[2].

Les habitants de Beïsan demandèrent à R. Imi s'il est permis de prendre des pierres d'une synagogue (ruinée) pour en construire une autre[3]? C'est interdit, répondit-il[4]. R. Imi ne l'a défendu, répond R. Ḥelbo, qu'afin de laisser subsister cette ruine pénible (que le chagrin inspiré par cette vue suscite la restauration). R. Gorian dit que les habitants de Migdal demandèrent à R. Simon b. Lakisch s'il est permis de prendre des pierres de la synagogue ruinée d'une ville, pour en construire une dans une autre ville? C'est défendu, dit-il. R. Imi enseigne qu'il est défendu même de les déplacer de l'est à l'ouest d'une même cour, afin de laisser intacte la première ruine à titre de souvenir sacré. Est-il permis de vendre une synagogue pour acheter une maison d'études? On peut déduire que c'est permis, d'après ce qu'a enseigné R. Josué b. Lévy; le verset (II Rois, XXV, 9) *il brûla la maison de l'Éternel* se rapporte au Temple; *et la maison du roi*, c.-à-d. le palais (palatium) de Cédekias, *et toutes les maisons de Jérusalem*, savoir les 480 synagogues qui se trouvaient à Jérusalem; car, dit R. Pinḥas au nom de R. Oschia[5], c'était là le nombre des synagogues de la capitale, dont chacune avait une salle de lecture et une salle d'études; dans la première, on lisait les textes bibliques; dans l'autre,

1. On ne fera des échanges qu'à un degré supérieur de sainteté. 2. Suit un passage traduit tr. *Berakhôth*, III, 5, fin (t. I, p. 69). 3. V. Casuistique *Mamar Mordekhai*, nº 55. 4. Rabba à Lament., II, 2. 5. J., tr. *Kethoubôth*, XIII, 1.

on expliquait la Mischnâ. Le tout a été ruiné par Vespasien[1]. *Il a consumé dans le feu toute la grande maison* (ib.); c'est une allusion à l'école de R. Yoḥanan b. Zaccaï[2], où l'on exposait les grandeurs de la Providence, comme dans ce verset (ibid.): *Raconte-moi donc toutes les grandes œuvres faites par Elisée* (donc, la sainteté d'une telle maison est supérieure à celle d'une synagogue). R. Samuel b. Naḥman dit au nom de R. Jonathan : la Mischnâ permet seulement de céder une synagogue (contre une sainteté supérieure), si elle est à un particulier ; mais c'est défendu si elle est communale, car il se peut qu'au bout du monde, il se trouve un propriétaire ayant participé à son érection (on ne peut pas le déposséder). Mais n'a-t-on pas enseigné qu'il est arrivé à R. Eliézer b. Çadoq d'acheter la synagogue des Alexandrins[3], pour l'employer à son propre usage profane? C'est que les Alexandrins l'avaient édifiée à leurs propres frais (ils étaient considérés comme des particuliers). On connaît ainsi la règle si la maison a été édifiée en vue de la synagogue ; mais si après l'avoir construite comme une cour ordinaire on l'a consacrée au culte, quelle sera la règle ? On peut le savoir à l'aide de ceci : Si quelqu'un s'est interdit par vœu d'entrer dans telle maison, et qu'elle devient une synagogue, R. Eliézer lui en permet l'accès, etc.[4]. Cette nouvelle dénomination prouve que, quoiqu'édifiée dans un but profane, la maison peut ensuite être sainte. Quand cette sainteté commence-t-elle? Est-ce de suite (dès la désignation), ou à partir du premier emploi pour le culte ? On peut y répondre par cet enseignement (de la Tossefta) : si l'on fait une armoire pour y placer les rouleaux de la Loi, ou des manteaux afin d'envelopper ces rouleaux, on peut l'utiliser à un but profane aussi longtemps qu'on ne l'a pas employée pour les rouleaux sacrés, et elle n'est consacrée qu'à partir de ce dernier moment. Or, si un tel meuble fabriqué spécialement pour la loi ne devient sacré qu'au moment de l'employer aux objets sacrés ; à plus forte raison sera-ce de même pour une maison construite dans un but profane, et destinée plus tard à un but sacré. Qu'arrivera-t-il si l'on a fabriqué une armoire ou des manteaux en vue d'objets profanes, et qu'ensuite on les consacre au culte? Seront-ils sacrés? Oui, aussi bien qu'une maison édifiée d'abord dans un but ordinaire, puis destinée à servir de synagogue —[5].

Tous les ustensiles servant à la synagogue sont aussi sacrés que celle-ci. Tels sont les sièges et les bancs de la synagogue, et la tenture qui couvre l'arche sainte est aussi sacrée que l'arche. R. Abahou posa un vêtement au-dessous de cette tenture (montrant qu'en raison de son service indirect, l'étoffe reste profane). R. Juda dit au nom de Samuel : ni l'estrade, ni les planches qui la composent n'auront la même sainteté que l'arche, mais la sainteté qui s'attache à la synagogue. De même, les pupitres, ἀναλογεῖον,

1. Par analogie avec le 1er Temple. 2. M. Cohen, *Pharisiens*, II, 163, renvoie (?) à ce passage, pour signaler l'importance de ladite école. 3. « Qu'ils avaient dans la capitale », ajoute M. Derenbourg, ib., p. 263. 4. J., tr. *Nedarim*, IX, 2 (f. 41c). 5. Suit un passage traduit tr. *Yôma*, III, 6 (t. V, p. 192).

servant à l'arche, n'ont pas la même sainteté qu'elle, mais le degré de sainteté inhérent à la synagogue. R. Jérémie étant allé à Gawalna[1] (? Gôlan) vit mettre un marteau dans l'arche ; et, comme il s'en étonnait auprès de R. Imi, celui-ci lui dit que c'était sans doute une condition faite dès l'érection de l'arche, de l'employer parfois aux objets profanes. R. Yona fabriqua une armoire, en conditionnant que la partie supérieure servirait de dépôt aux rouleaux de la loi, et l'inférieure aux vêtements. — Pour la vente des manteaux de la loi, on achetait des livres bibliques ; pourtant, même contre la cession des manteaux de rouleaux de la loi, ou d'une section seule du Pentateuque, on peut acheter des livres prophétiques ou d'Hagiographes ; contre la vente des rouleaux de la Loi, on n'achètera pas de leurs manteaux, et de même contre la cession des livres prophétiques ou d'Hagiographes, on n'achètera pas les manteaux des rouleaux de la Loi, on de sections isolées. On enveloppe les rouleaux de Pentateuque[1] dans leurs manteaux spéciaux, et des sections isolées dans leur manteaux spéciaux, et de même pour les livres prophétiques; on pourra pas envelopper les rouleaux de Pentateuque, ou ceux des sections dans les manteaux devant servir aux livres prophétiques ou d'hagiographes, mais on ne pourra pas à l'inverse envelopper ces derniers livres dans les manteaux destinés à entourer un Pentateuque, ou une section isolée de ce livre. Il est permis de placer un rouleau de la loi sur un autre semblable, ou une section sur une autre analogue ; ou encore un rouleau de la Loi et des sections isolées sur des livres prophétiques ou d'hagiographes, non à l'inverse, ces derniers sur des rouleaux de la loi ou des sections. R. Jérémie dit au nom de R. Zeira : quant au rouleau de la Loi (pentat.) et aux sections, le docteur ne s'est pas prononcé. A la suite du rouleau de la Loi, il est permis d'écrire les prophètes (dans le même volume), selon R. Méir ; les autres sages l'interdisent, et ils permettent seulement de joindre les prophètes aux hagiographes. R. Jérémie dit au nom de R. Samuel b. Isaac : le Pentateuque et les sections isolées de ce livre ont le même degré de sainteté; or, il n'est pas permis de découper un rouleau du Pentateuque entier en 5 sections, mais au contraire de réunir des sections[2]. Ceci prouve, dit R. Yossa, que si malgré cette défense un Pentateuque a été divisé en 5 parts, elles constituent ensemble une seule et même sainteté (au point de vue de la superposition).

R. Samuel b. Naḥman, dit au nom de R. Jonathan : dans un rouleau défectueux de la Loi, on ne devra pas faire la lecture publique[3]. Mais n'a-t-on pas enseigné qu'une telle lecture est autorisée dans un volume dont la Genèse n'irait pas jusqu'aux chapitres du déluge, ou le Lévitique jusqu'au chapitre IX, ou les Nombres jusqu'au chapitre X (v. 38) ? Or, lorsqu'Ursicinus fit brûler les rouleaux de la Loi à Cennabaris, on demanda à R. Yona et R. Yossa s'il est permis de faire la lecture officielle dans un rouleau mutilé par le feu (ne contenant que les chapitres précités), et ils répondirent que c'est défendu ? Ceci ne prouve rien, fut-il observé, et l'interdit a seulement pour but

1. Tossefta à ce tr., ch. 3. 2. Tr. *Sôferim*, ch. III. 3. B., tr. *Guittin*, 61.

d'éveiller dans l'âme des regrets et de faire acheter d'autres rouleaux complets. — « Il en sera de même, dit la Mischnâ, si en cas d'échange il y a des reliquats. » Ainsi, lorsque les trésoriers des aumônes ont recueilli de l'argent dans un but sacré et qu'il y a un reste, il ne faudra pas l'employer à une sainteté moindre. Ainsi, R. Ḥiya b. Aba s'étant rendu à Ḥameç (Emèse), on lui donna de petites pièces d'argent à distribuer aux veuves et aux orphelins; et, par erreur, il les distribua aux rabbins. Est-il tenu de rembourser de sa bourse cet argent mal réparti? R. Zeira l'y oblige ; R. Ima l'en dispense, et c'est aussi l'avis de R. Yossa au nom de R. Éliézer. En effet, dit R. Jacob b. Aḥa, ou R. Yossa, R. Éleazar au nom de R. Ḥanina, avant la remise des dons aux trésoriers, on peut modifier leur destination; une fois cette remise faite, il n'est plus permis de changer de but[1].

2. Il n'est pas permis de vendre une propriété communale à un particulier; ce serait la faire déchoir de son degré de sainteté, selon l'avis de R. Méir. S'il en était ainsi, dirent les autres sages, on ne pourrait pas non plus changer de résidence d'une grande ville dans une petite.

Trois délégués d'une synagogue ont autant d'autorité que l'assemblée entière, et 7 délégués d'une ville peuvent la représenter toute entière (pour les achats ou ventes). A quel cas se rapporte cette règle? Si les habitants ont consenti à un marché, un seul suffit pour signer les contrats : s'ils n'y ont pas consenti, le nombre des contractants ne sert à rien? Il s'agit de cas ordinaires pour lesquels on n'a rien précisé (et on leur a laissé toute latitude). Un habitant qui aura déjà pris part ailleurs à des distributions sera adjoint aux administrateurs de la bienfaisance, mais s'il y en a plusieurs, ils prendront seulement ce qu'ils ont à répartir et le remettront aux pauvres de leur ville. Ainsi, dit R. Ḥiya au nom de R. Yoḥanan, il y avait à Maon un siège public où l'on se réunissait pour le marché (et les échanges avaient lieu dans ces mêmes conditions). De même, R. Helbo exposait l'exégèse à Cippori (y était étranger), et après y avoir administré la bienfaisance, il voulut faire des distributions dans sa propre ville : tu es seul à ce titre, lui dit R. Imi, et tu dois par conséquent le bien dont tu disposes à la ville de Cippori. — Si un lustre, ou une lampe, a été donné à une synagogue, aussi longtemps que le nom du donateur n'est pas oublié dans la communauté, il n'est pas permis de déplacer ce don ; mais à partir du moment où ce nom sera oublié, on pourra placer ces objets ailleurs. R. Ḥiya dit au nom de R. Yoḥanan : si le nom du donateur est gravé, on ne l'oubliera jamais. Ainsi Antonin fit don d'un lustre à une synagogne; en l'apprenant, Rabbi s'écria : soit béni Dieu de lui avoir inspiré la pensée de faire un tel don à la synagogue. R. Samuel b. R. Isaac demanda si Rabbi a dit : « béni soit Dieu », ou « notre Dieu » ; or, s'il a dit la 1re formule, on peut en conclure qu'Antonin ne s'est pas converti ; s'il a employé la 2e formule, on en déduira qu'Antonin s'est converti au Judaïsme. — [2].

1. Cf. ci-dessus, I, 4 (6), p. 205; B., tr. *'Erakim*, 6a. 2. La réponse est dans

Est-il permis, dans une correspondance, d'intercaler 2 ou 3 mots d'un verset biblique? Mar Ouqba envoya une lettre au chef de la captivité[1], devant lequel on chantait à son lever et à son coucher, en retournant ce verset (Osée, IX, 1) : *Israël, ne te réjouis pas au milieu des nations ; ne sois pas joyeux* (il était donc d'avis de ne pas citer plus de 2 mots d'un verset). R. Aḥa écrivait (Prov. X, 7) : *le souvenir du juste est cité en bénédiction* (il autorisait 3 mots, pas plus). R. Zeira écrivait (II Chron., XXIV, 22) : *Le roi Joas ne se souvint pas* (il autorisait jusqu'à 4 mots). R. Jérémie envoya à R. Judan un écrit avec ces mots (II Sam., XIX, 7) : *de haïr ceux qui t'aiment et d'aimer ceux qui te haissent* (renversant aussi les 2 deux propositions). R. Ḥiya, R. Yossé et R. Imi avaient condamné une nommée Tamar (surprise à mal faire) ; elle alla se plaindre auprès du proconsul (ἀνθύπατος) de Césarée. Les rabbins, inquiets de ce côté, s'adressèrent à R. Abahou (pour qu'il intercède en leur faveur). Il envoya une lettre disant : nous avons déjà pu obvier aux maux qu'ont voulu nous susciter 3 méchants (delatores), nommés : bien né, bien formé (ou : bien instruit) et Tarsis[2] (marin), soit en grec Εὔτοκος, Εὔμουσος, Θάλασσιος, mais Tamar reste amère dans son amertume[3] ; nous avons cherché à l'adoucir, mais *en vain le fondeur a fondu* (Jérémie, VI, 29). R. Mena envoya à R. Oschia b. R. Saméi une lettre, où il y avait (Job, VIII, 7) : *ton commencement est petit*, ta fin sera grande (ces derniers mots en arménien, pour n'avoir pas plus de 2 mots du texte hébreu). — R. Yoḥanan dit[4] : on ne saurait maintenir les termes de la Mischna, de ne pas vendre à un particulier un bien communal. D'après qui cet avis est-il dit ? Ce ne saurait être d'après R. Méir, puisqu'il défend seulement (plus loin, § 3) une vente à condition ; ni d'après les autres sages, qui autorisent une vente définitive au particulier, sauf pour 4 objets ? Il peut s'agir, répond R. Ḥiya au nom de R. Yoḥanan, d'un rouleau de la Loi appartenant à la communauté (ce serait descendre de sa sainteté, même selon R. Méir, de le céder).

3 (2). Il n'est pas permis de vendre une synagogue (bien communal) à un particulier, sauf en formulant la condition de pouvoir reprendre ce bien à volonté, tel est l'avis de R. Meir ; les autres sages permettent de la vendre définitivement, à l'exclusion de 4 destinations : le bain, la tannerie, le bain légal, le lavoir ; selon R. Juda, on pourra la vendre à titre de cour, et l'acquéreur en fera tout ce qu'il voudra.

(3). R. Juda dit encore : dans une synagogue ruinée, on ne prononcera pas d'oraison funèbre, on ne tendra pas de corde (dans un but peu convenable), on ne posera pas de pièges, on ne mettra pas sur son toit

la suite, traduite ci-dessus, I, 11 (13), p. 221. 1. V. Grætz, IV, 488. 2. Pour ce dernier, dit J. Lévy, *s. v.*, on peut songer soit au port espagnol Tartessus, soit à la pierre fine de la couleur d'eau de mer, et toutes deux rappellent θάλασσα. 3. Jeu de mots entre תמרורי et son homonyme Tamar. 4. L'édit. de Venise fait commencer ici le § 3, et le comment. *Pné Moschè* l'adopte aussi.

des fruits à sécher, on n'en fera pas un passage, *compendiaria* (via), comme il est dit (Lévit. XXVI, 31) : *Je dévasterai vos sanctuaires*; ainsi, même ruinés, ce seront des saintetés ; si des herbes y ont poussé, on ne les arrachera pas, afin que l'âme s'afflige de ce spectacle.

Les interdits qui viennent d'être énoncés sont applicables à la synagogue d'un particulier (non si celle-ci est bien édifiée) ; mais pour une synagogue communale, même bien construite, les dites défenses subsistent toujours. R. Ḥiya b. Aba raconte que R. Yoḥanan blâmait les femmes qui étendaient leur linge à l'air libre[1] devant la salle d'études (c'est inconvenant). Samuel dit : si l'on est entré dans cette synagogue ruinée, sans vouloir en faire un passage (dans un but spécial), il est permis de sortir de l'autre côté. On a enseigné : on ne doit se conduire légèrement ni dans les synagogues, ni dans les salles d'études, ne pas y manger ou boire, ni s'y promener, ni dormir, ni venir s'y abriter contre le soleil en été, ni contre la pluie en hiver, mais seulement y étudier et se livrer à l'exégèse de la Bible. R. Josué b. Lévy dit : ces constructions sont faites pour les sages et leurs élèves (pour tous leurs besoins, même profanes). R. Ḥiya et R. Yassa recevaient les étrangers dans la synagogue (les hébergeaient là). Ainsi R. Imi recommandait aux maîtres d'école : s'il arrive auprès de vous (à la salle d'étude) un homme ayant seulement une teinte d'étude de la Loi, recevez-le là, lui, et son âne, avec ses bagages. R. Berakhia étant allé à la synagogue de Beth-Sean vit un homme se laver les mains et les pieds dans une amphore[2], γοῦρνα; et le lui défendit. Le lendemain, ce même homme vit R. Berakhia faire ses ablutions dans la dite eau. Quoi, lui dit-il, ce serait permis à toi, et non à moi ? C'est vrai, dit le rabbin, et il en est ainsi conformément à l'avis de R. Josué b. Lévi, que les synagogues et les salles d'études sont destinées au service des sages et de leurs élèves. Est-il permis d'employer comme passage l'avant-cour libre, φρουρά, autour de ces salles ? R. Abahou passa par une telle place ; mais cela ne prouve rien en général, car, dit R. Zakharie, le gendre de R. Lévi était un maître très redouté (sévère), et si R. Abahou n'avait pas passé, il n'aurait sans doute pas laissé aller les enfants (par égard pour lui, le maître n'a rien dit).

4. Lorsque la néoménie d'Adar survient un samedi, on lira officiellement ce jour la section des sicles offerts au Temple (Exode, XXX, 11-16) ; si elle survient au milieu de la semaine, on avancera cette lecture au samedi précédent, puis aura lieu une interruption (de façon à lire la section d'Amalek (Deut. XXV, 17-19) juste au samedi qui précède Pourim).

R. Lévi dit au nom de R. Simon b. Lakisch[3] : Dieu a prévu qu'un jour

1. V. casuistique *Peér ha-dor*, n° 70.
2. Ou : Lavabo, selon Fleischer, *Nachträge* au Dictionn. de J. Lévy, I, pp. 437-8.
3. Cf. ci-dessus, I, 5 (7), p. 207.

Aman le cruel voudra, par son argent, l'emporter sur Israël, et il dit : mieux vaut que l'argent de mes enfants précéde celui de cet impie ; voilà pourquoi avant la fête d'Esther on a soin de lire la section biblique des sicles. Si cette fête survient un vendredi, que fera-t-on [1] ? Selon R. Zeira, on fera cette lecture le samedi précédent ; selon R. Ila ou R. Abahou au nom de R. Yoḥanan, on fera la lecture le samedi suivant. R. Zeira (étonné de cet avis) regardait son interlocuteur. Que me regardes-tu, demanda R. Ila ? Moi, j'émets un avis basé sur une tradition, tandis que le tien émane de toi seul ; tu n'as donc pas lieu de t'étonner. Il y a un enseignement à l'appui de chacun de ces 2 avis. Dans l'enseignement à invoquer en faveur de R. Zeira, il est dit : On nomme première semaine (sur 4) celle où survient la néoménie d'Adar, fût-ce le vendredi. Samuel a enseigné à l'appui de l'avis de R. Ila : On nomme 2e semaine celle qui contient la fête de Pourim, fût-ce un vendredi (donc, en ce cas la dite section sera lue le 2e samedi du mois, ou après la néoménie). R. Naḥman b. Jacob fit une objection : S'il était possible d'admettre que le 15 Adar survienne un samedi, il ne serait pas permis de lire le récit d'Esther avant l'heure de vêpres, vu qu'auparavant on ne doit pas lire des Hagiographes [2] ; comment donc supposer que la lecture de la section du *souvenir* (Deut. XXV, 17-19) serait lue au samedi qui, pour les gens de la campagne, suit le Pourim (qui lisent au 14) ? En effet, fût-il répondu, Rab déduit du verset (d'Esther, IX, 28), *ces jours seront rappelés et exécutés*, que le souvenir doit précéder la célébration effective (il est entendu que si le 15 est un vendredi, on lit Esther partout le 14, et on lira le chapitre du *souvenir* le samedi précédant Pourim). R. Aba, fils de R. Papi, objecta : mais si le 14 Adar survient un samedi, les habitants des villes fortes liront le récit d'Esther le lendemain dimanche 15 ; n'est-ce pas qu'en ce cas le rappel précède la célébration effective (pourquoi alors l'avancer d'un samedi) ? Il a déjà été exposé [3], fut-il répliqué, que cette hypothèse est inadmissible (en raison des inconvénients pour le grand-pardon qui arriverait de même) ; et si même c'était possible, il faudrait avancer la lecture même dans les grandes villes (donc, le rappel se fera toujours le samedi précédent).

5. Le 2e samedi (des 4 avant Pâques), on lira le *souvenir* (d'Amalêk) ; le 3e, le chapitre de la vache rousse (Nombres, ch. XIX) ; le 4e, le chapitre de la Pâque (Exode, XII) : *ce mois est pour vous, etc.* A partir du 5e samedi, on reprend l'ordre habituel [4]. A toute fête, on interrompt l'ordre biblique des sections pour lire la partie spéciale à ces solennités, p. ex. aux jours de néoménie, de Ḥanouca, de Pourim, ainsi qu'aux jours de jeûne, et pour la lecture faite par les représentants israélites des sections de service au Temple, comme au jour du grand-pardon.

1. Devra-t-on lire ce chapitre le samedi précédent, ou le suivant? 2. B., tr. *Sabbat*, XVI, 1. 3. Ci-dessus, I, 2. 4. Pour les *Haftarôth*, dit le comment. *Pné-Mosché ;* car, pendant ces 4 samedis, on lit une *haftarah* spéciale.

6 (5). A Pâques, on lit la section du Lévitique (XXII-III), relative aux fêtes ; à Pentecôte, la section des semaines (Deut. XVI, 9 et suiv.); au 1er jour du nouvel-an, le chap. *du VIIe mois* (Lévit. XXIII, 23 et s.) ; au grand-pardon, le ch. XVI ; au 1er jour de la fête des tentes, le chapitre des fêtes (ib. XXIII), et aux jours suivants de cette fête, les détails des sacrifices de ce jour (Nombres, XXIX). — [1].

7 (6). A la fête de Ḥanouca (des Machabées), on lira le chap. des *chefs* (Nombres, VII) ; à Pourim, la section *Amalek vint* (Exode, XVII, 8-17) ; aux néoménies, les versets *et au commencement de vos mois* (Nombres, XXVIII, 11-15) ; les sections hebdomadaires des simples Israélites (n'allant pas au Temple) lisent le chapitre de la création (Genèse, I) ; aux jours de jeûne, les chap. des bénédictions et malédictions (Lévit. XXVI) ; au milieu de la lecture des malédictions, on ne s'interrompra pas, et elles seront lues par une seule personne ; le lundi et le jeudi, ainsi que le samedi à vêpres, on lira comme d'ordinaire (le commencement de la péricope hebdomadaire), sans tenir compte des interruptions qui ont eu lieu le samedi pour une cause particulière ; car il est dit (ib. XXIII, 44) : *Moïse énonça les fêtes de l'Eternel aux enfants d'Israël*; il insiste sur cette attribution, afin d'indiquer que c'est un devoir religieux pour chacun de lire officiellement la section des diverses fêtes en leur temps.

R. Aba dit au nom de R. Ḥiya b. Asché : entre le samedi consacré à rappeler le *souvenir* de Pourim et celui de la *vache rousse*, il n'y aura pas d'interruption. R. Lévi dit au nom de R. Hama b. Hanina : on ne s'interrompra pas entre le samedi consacré à lire le chapitre de la « vache rousse » et celui du *mois* de la Pâques (ch. XII). R. Lévi donne, comme indice de la règle à suivre pour les interruptions, la règle des 4 coupes ; or, entre celles-ci aussi il est permis de boire (en dehors du vin officiel), sauf entre la 3e et la 4e coupe. R. Lévi dit aussi au nom de R. Hama b. Hanina : il serait juste que la lecture du chapitre du *mois* (pascal) précède celle du chap. de *la vache rousse*, car le sanctuaire a été érigé le 1er Nissan, et la vache rousse a été brûlée le 2 de ce mois ; cependant, cette dernière lecture sera faite auparavant, parce qu'il s'agit là de la purification d'Israël en entier. — [2].

« On ne devra pas s'interrompre au milieu de la lecture des malédictions, » est-il dit (§ 7). C'est conforme, dit R. Hiya b. Gamda [3], à ce verset (Prov. III, 11) : *ne méprise pas ses remontrances*, et ce serait un signe de mépris de les énoncer par fragments. Selon R. Lévi, la Providence ne trouverait pas juste que ses enfants soient exclusivement maudits (sans rémission), tandis qu'on la bénit. Ce n'est pas là le motif, dit

1. Toute la *Guemara* de ce § est traduite tr. *Taanith*, IV, 2, fin, ci-dessus, p. 180.
2. Suit un passage traduit tr. *Berakhôth*, IV, 1 (t. I, pp. 77-79). 3. Tr. *Sôferim*, ch. XII.

R. Aboun, mais celui qui se trouve à l'estrade pour la lecture officielle de la Loi devra commencer par un fait favorable (de bénédiction) et terminer de même. Lévi b. Pasti demanda à R. Houna : est-ce que la série de malédictions énoncées comme pénalités (Deut. XXVII, 15-26) doit être lue par une seule et même personne, qui fera les bénédictions d'usage avant et après la lecture? Non, répondit-il, ces bénédictions ne sont exigibles (constituant le chapitre d'une seule personne appelée à la Loi) que pour les malédictions contenues au Lévitique (ch. XXVI) et dans le Deutéronome (ch. XXVIII). R. Jonathan, maître d'école à Gofta, s'étant rendu en Palestine, dit que le maître d'école Mar-Abouna, en lisant le Cantique du puits (Nombres, XXI, 17-20), récitait la bénédiction antérieure et postérieure (comme pour un chapitre distinct). Mais, demanda R. Jonathan, y a-t-il lieu de procéder ainsi? Certes, lui répondit R. Abouna, tu ne peux ignorer que, pour les chants, on doit réciter les 2 bénédictions antérieure et postérieure (comme à un chapitre isolé). On consulta à ce sujet R. Simon, qui répondit au nom de R. Josué b. Levy : ces bénédictions (isolément) sont seulement exigibles pour le cantique de la mer rouge (Exode, XV), les dix commandements (ib. XX), les malédictions du Lévitique (ch. XXVI) et celles du Deutéronome (ch. XXVIII). Je ne l'ai pas entendu dire, observe R. Abahou, mais cet avis paraît justifié pour les dix commandements (en raison de leur gravité) R. Yossa b. R. Aboun dit: les 8 derniers versets du Deutéronome exigent en raison de leur importance les dites bénédictions antérieure et postérieure. Est-ce que, sans cette particularité, celui qui commence une lecture dans le Pentateuque, comme celui qui l'achève, ne doit pas réciter les bénédictions d'avant et d'après? Il a fallu le dire pour le cas où la néoménie survient un samedi (et en raison de la lecture supplémentaire pour la néoménie, on aurait cru devoir dire la bénédiction finale après cette dernière lecture).

R. Yossé b. R. Aboun dit : le Cantique des Lévites (Deut. ch. XXXII) sera réparti entre 6 lecteurs, en prenant pour signe les lettres הויו לך (initiales des versets où commencera chaque lecture). R. Jérémie dit au nom de Rab : le cantique de la mer rouge et le chant de Debora (Juges, V) doivent être écrits, en alternant un carré écrit [1] avec un autre vide (formant un damier allongé) ; la liste des dix fils d'Aman (Esther, IX, 7-9) et celle des rois de Canaan (Josué, XII, 9-23) doivent être écrites en colonnes symétriques avec blanc au milieu [2] (fixées en haut et en bas par des lignes pleines) ; car toute construction qui ne serait pas consolidée de cette façon ne tiendrait pas. En quel sens, cette prescription est-elle énoncée? Est-ce seulement à titre de recommandation ? ou la non-observance serait-elle un obstacle à la lecture officielle ? Rabbi dit à R. Hanania neveu de R. Oschia [3] : Souviens-toi que lorsque nous nous trouvions devant les boutiques de R. Oschia ton oncle, R. Aba b. Zabda passa; nous l'avons interrogé à ce sujet, et il nous a répondu au nom de Rab que

1. Littéral. : latte contre brique et brique contre latte. 2. Littéral. : latte sur latte et brique sur brique. 3. Cf. tr. *Taanith*, I, 2, ci-dessus, p. 145.

l'omission de ce détail graphique serait un obstacle à la lecture officielle. R. Hiya fils de R. Ada de Yaffé (Joppé), ou R. Jérémie au nom de R. Zeira. dit qu'il faut lire les dix noms des fils d'Aman d'un seul trait [1]. R. Yossé b. R. Aboun recommande que le mot *hommes* (Esther, IX, 6) soit écrit en tête de ligne, avec la particule את (avant ces noms); c'est l'image de la chute de l'orgueilleux, qui du haut du pouvoir tomba rapidement comme un poids de quintal, قنطار. Rab ajoute : après la lecture d'Esther on dira [2] : « maudit soit Aman, maudits soient ses fils. » On dira aussi, ajoute R. Pinḥas, que Ḥarbona soit rappelé en bien. R. Berakhia, R. Jérémie, R. Ḥiya dit au nom de R. Yoḥanan : lorsque R. Jonathan était arrivé au verset (Ibid. II, 6) *que Nabucodonozor enmena en exil*, il disait de ce roi, « dont les os sont moulus » (en signe de malédiction) ; car chaque fois que ce nom est mentionné dans Jérémie, il s'agit d'un roi encore vivant, tandis qu'ici il s'agit d'un mort. — « On ne tiendra pas compte des interruptions sabbatiques pour cause de fêtes, » est-il dit. Selon une version, on en tient compte. R. Zeira, Aba b. Jérémie, ou R. Matna dit au nom de Samuel que la version de notre Mischnâ disant de n'en pas tenir compte, sert de règle. Selon les uns, au moment d'être appelé à la Loi, on ouvrira le rouleau et après l'avoir regardé un instant, on l'enroulera [3] pour dire la bénédiction initiale ; selon d'autres, après l'avoir ouvert et regardé, on dira la bénédiction (sans l'enrouler), et ce dernier avis sert de règle, suivant R. Zeira, Aba b. Jérémie, ou R. Matna au nom de Samuel ; car il est dit (Néhémie, VIII, 5 : *en l'ouvrant, tout le peuple se leva* ; puis il est dit (ib. 6) : *Ezra bénit l'Éternel, le Dieu élevé* (sans nterruption) — [4].

CHAPITRE IV

1. En lisant la *Meghilla*, on peut s'asseoir ou être debout, et le devoir est rempli si elle a été lue par une personne, ou par deux. Dans certaines localités, il est d'usage [5] de dire la bénédiction (à la suite) ; dans d'autres, ce n'est pas l'usage. Le lundi, le jeudi, ou le samedi à vêpres, on appelle trois personnes à lire dans la Loi, ni plus, ni moins, sans ajouter une lecture complémentaire prise dans les prophéties, ou *haftarah*. Celui qui commence la lecture dit la prière initiale, et celui qui l'achève récite une formule finale.

De ce que la Mischnâ, pour permettre la lecture de la Meghilla faite en étant assis, s'exprime au passé, résulte-t-il qu'en principe une telle lecture serait défendue ? Et pourtant on a enseigné qu'il est arrivé à R. Méir de faire cette

1. Littéral. : *d'un seul souffle*, pour désigner qu'ils ont expiré ensemble, disent les commentaires. 2. Tr. *Sôferim*, ch. XIV ; Rabba à Genèse, ch. 9. 3. Il ne faut pas avoir l'air de réciter une formule qui serait écrite dans le rouleau. 4. Suit un passage traduit tr. *Berakhôth*, VII, 4 (t. I, p. 134) ; cf. tr. *Sôferim*, ch. XIII. 5. Cf. tr. *Soucca*, III, 11.

lecture en étant assis dans la synagogue de Tabéin, puis remit le rouleau à une autre personne qui récita la bénédition finale? En effet, il faut corriger le texte de la Mischnâ, en disant (au présent) : on peut la lire debout, ou assis. D'où vient que, dans le fait précité relatif à R. Méir, il soit question d'un autre qui récite la bénédiction ? C'est pour dire que l'on peut faire la lecture, et un autre dira la bénédiction. Il en résulte, dit R. Houna au nom de R. Jérémie, que l'action d'entendre équivaut à la lecture: ainsi il est dit (II Rois, XXII, 16): *que l'on lut devant le roi de Judée*; mais n'est-ce pas Schafan qui lut? Il résulte donc de cette identification que l'acte de l'audition et celui de la lecture reviennent au même. Est-on obligé de se tenir debout en présence du rouleau de la loi? Certes, répondit R. Hilkia ou R. Simon au nom de R. Eléazar [1]; comme l'on se tient debout devant les fils de la Loi (en présence des savants), à plus forte raison le doit-on pour elle-même. Lorsqu'on se tient debout pour la lecture officielle dans la Loi, est-ce pour l'honorer, ou par respect du public? Et voici en quoi il importe de le savoir: si c'est en l'honneur de la Loi, il faut rester debout même en la lisant seul ; si c'est par respect pour le public, et que pourtant seul on se tient aussi debout, n'est-ce pas pour honorer la Loi? C'est vrai, et c'est dû ; seulement, si l'on était toujours tenu d'être debout à cet effet, on négligerait parfois cette lecture par paresse (ce n'est donc obligatoire qu'en public). R. Samuel b. R. Isaac entra dans une synagogue et vit que l'homme chargé de l'interprétation chaldéenne du texte s'appuyait à la colonne. Cette pose est défendue, lui dit-il ; car, comme nos ancêtres ont reçu la Loi avec crainte et respect, de même nous devons envers elle avoir la même attitude respectueuse. R. Hagaï dit que R. Samuel b. R. Isaac entra dans une synagogue et vit l'officiant traduire le texte, sans l'adjonction d'un interprète. Ceci est interdit, lui dit le rabbi ; car, comme la Loi nous a été transmise par un intermédiaire (Moïse), de même il faut (à part) un interprète pour la version chaldéenne. R. Juda b. Pazi vint et exposa le même sujet sous forme de question et réponse ; il est dit (Deut. V, 5) : *j'étais placé entre l'Éternel et vous à ce moment pour vous dire la parole divine* (de même, entre l'officiant et le public, il y aura un interprète). R. Hagaï raconte aussi que R. Samuel b. R. Isaac entra dans une synagogue et vit un maître d'école lire la version chaldéenne d'après un livre : ce mode de traduire est défendu, lui dit-il, car ce qui a été transmis oralement doit être répété de même [2], et ce qui a été mis par écrit devra rester ainsi — [3].

On a enseigné [4], une personne lit le texte de la loi, et l'autre traduit; mais il ne faut pas qu'il y ait un lecteur et 2 traducteurs, ni 2 lecteurs et 1 traducteur, ni 2 lecteurs et 2 traducteurs; de même, pour les Prophètes, il n'y aura qu'un lecteur et un traducteur, non deux, ni pour le texte ni pour la version ; mais pour la lecture de la Meghilla, il peut y avoir indifféremment

1. Cf. tr. *Biccourim*, III, 3 (t. III, p. 384). 2. Cf. B., tr. *Temoura*, 14b. 3. Suivent deux passages traduits : 1° tr. *Péa*, II, 4 (t. II, pp. 36-7); 2° tr. *Berakhôth*, V, 4 (t. I, p. 106). 4. Tossefta, ch. 3.

un lecteur et un interprète, ou un lecteur et 2 interprètes, ou 2 lecteurs et un interprète, ou même deux pour chaque objet. Est-ce que la version chaldéenne est indispensable (sous peine d'invalidité de l'office)? Non, dit R. Yossa; puisque nous voyons les sages se rendre à l'office pour un jeûne public et lire la Loi, sans autre version; cela prouve que celle-ci n'est pas indispensable. Cependant, dit R. Yossa, bien qu'il soit dit que la version chaldéenne n'est pas indispensable, si l'on s'est trompé, il faut recommencer à partir de l'erreur. — [1].

D'où sait-on que la version chaldéenne doit faire partie de l'office? C'est que, dit R. Zeira au nom de R. Hananel, il est écrit (Néhémie, VIII, 8) : *ils lurent dans le livre de la Loi divine*, c'est le texte; *explicite* (expliqué), par allusion à la version, *en y mettant l'attention*, ce qui vise les accents, *et ils faisaient comprendre par la lecture*, ce qui vise la Massora (mode de comprendre selon la tradition); selon d'autres, ceci vise l'explication des incertitudes (texte douteux), ou selon d'autres les commencements de versets. R. Zeira dit au nom de R. Hananel : fût-on, aussi versé dans le texte biblique qu'Ezra lui-même, on ne doit pas faire la lecture officielle de vive voix (par cœur), comme il est dit de Baroukh (Jérémie, XXXVI, 18) : *De sa bouche il me lit tous ces faits, que j'écris sur un livre à l'encre.* Mais n'a-t-on pas enseigné qu'il est arrivé à R. Méir de se trouver en Asie (mineure) sans avoir avec lui une meghilla écrite en hébreu, et il l'écrivit de mémoire, puis la lut? C'est un cas de force majeure qui ne prouve rien. Selon d'autres, il écrivit 2 exemplaires, le premier de mémoire, et le second copié du 1er; puis il enfouit celui-ci, et se servit du 2e. R. Ismaël b. R. Yossé dit : je puis écrire tous les textes de mémoire. Je me charge, dit R. Ḥiya le grand, d'écrire toute la Bible pour 2 talents. Voici comment il entendait opérer : pour cette somme, il achetait d'abord de la semence de lin qu'il semait; plus tard, il le recueillait, en faisait des lacets (filets), prenait des cerfs au piège, les égorgeait selon les règles, et sur leurs peaux écrivait tous les textes de la Loi. Lorsque Rabbi l'entendit, il s'écria : heureuse la génération parmi laquelle vous vivez (grâce à vous, la loi ne saurait se perdre)! — Quelle est la bénédiction à réciter après la Meghilla? Selon le boucher Zacaï au nom de de R. Yoḥanan, on dit : « Sois loué Dieu, qui défend ta cause, qui prend ta vengeance, qui te délivre, qui te secourt de la main de tes tyrans. » On sait ce qu'il faut dire après la lecture; mais avant de la commencer, on procèdera comme pour tous les préceptes de la loi; et comme pour tous on dit une bénédiction (saluant le précepte), il en sera de même pour le devoir de cette lecture. — [2].

R. Samuel b. Naḥman raconte qu'il arriva à R. Jonathan[3], en passant devant une synagogue, d'entendre les divers lecteurs appelés devant la Loi, sans ajouter de bénédiction spéciale (se rapportant pour cela, au 1er et au der-

1. Suit un passage traduit tr. *Biccourim*, III, 5, fin (t. III, p. 388). 2. Suit un long passage traduit tr. *Berakhôth*, VII, 1 (t. I, p. 127). 3. Tr. *Sôferim*, ch. XIV.

nier lecteur); jusqu'à quand, leur dit-il, déchiqueterez-vous la Loi en bandes dénudées (non accompagnées) ! Moïse institua[1] parmi les Israélites l'usage de lire le Pentateuque les samedis, jours de fête, néoménies, et aux jours de demi-fête (intermédiaires), comme il est dit (Lévit. XXIII, 44): *Moïse énonça* (chargea de dire) *les fêtes de l'Éternel aux enfants d'Israël.* Ezra les habitua[2] à lire aussi une section de Loi les lundis et jeudis, ainsi que le samedi à vêpres ; de même, il établit la règle pour les gonorrhéens de prendre un bain légal (à leur guérison). Il établit aussi que les tribunaux siègent les lundis et jeudis dans les villes, et que les marchands circulent dans les villes (sans obstacle), pour que les filles d'Israël puissent se parer. Il institua la règle de blanchir le linge le jeudi, afin de l'avoir frais au surlendemain samedi en l'honneur du sabbat ; de même, on s'habitua à cuire le pain le vendredi, afin d'avoir des miches toutes prêtes à offrir aux pauvres pour le sabbat. Il introduisit aussi l'usage de manger le vendredi soir de l'ognon, qui fait naître l'amour et provoque les désirs. Il fit adopter l'usage qu'aux cabinets publics (aux champs), les femmes se causent entr'elles (pour leur éviter tout soupçon de relations illicites) ; il institua aussi l'usage pour les femmes de porter un caleçon, qui les couvre aussi bien par devant que par derrière, afin d'éviter ce qui est arrivé à une femme, dit R. Tanḥoum b. Hiya, quam simius inivit adversam tergoque. Enfin, il institua la règle que les femmes se peignent et se nettoient déjà 3 jours avant celui de la purification (des menstrues, par le bain). Ceci a lieu, dit R. Yossa au nom de l'école de R. Yanaï, ou R. Aba b. Cohen au nom de R. Houna, lorsque les 2 jours de fête, tels qu'ils sont observés dans la captivité, précèdent un samedi. Toutefois, dit R. Zeira au nom de Juda, il faut que l'instant du bain arrive entre les fêtes et le samedi (où lesdits préparatifs sont défendus) ; R. Aba au nom de R. Juda l'autorise même lorsque l'instant du bain arrive à la fin de ces 3 jours. R. Zeira regarda son interlocuteur, lui exprimant son étonnement. Que me regardes-tu, lui dit R. Aba ? *Que sais-tu que nous ne sachions pas déjà, quelle connaissance as-tu que nous n'ayons pas* (Job, XV, 9) ? Or, R. Aḥa au nom de R. Tanḥoum b. Ḥiya a donné le motif pourquoi l'on avance de 3 jours les préparatifs, si même le bain n'a lieu qu'à la fin : on craint qu'au cas où le bain est éloigné (et si elle n'a pu s'y préparer d'avance), la femme l'ajournerait par négligence, et elle resterait plus longtemps impure.

2. Aux jours de néoménie ou de demi-fête, on fait lire 4 personnes à la Loi, ni plus ni moins, sans ajouter une *haftarah* tirée des Prophètes. Celui qui commence la lecture dit la prière initiale, et celui qui l'achève récite une formule finale —[3].

3. En règle générale, chaque fois qu'il y a un *moussaf* (prière additionnelle représentant un sacrifice) sans que ce soit un jour de grande

1. Ib., ch. XV. 2. B., tr. *Baba kamma*, 82a ; J., *Meghilla*, I, 1, fin, ci-dessus, p. 202. 3. La *Guemara* de ce § est traduite tr. *Taanith*, IV, 3, ci-dessus, p. 181.

fête, on fait lire 4 personnes; au jour de fête, on appellera 5; au jour du grand pardon, 6; le samedi, 7; pas moins, mais on peut ajouter à ce nombre en ces jours solennels, et de plus on dira une *haftarah* tirée des Prophètes. Celui qui commence la lecture et celui qui l'achève disent, l'un la formule initiale, l'autre la finale.

« Au jour du grand pardon, on appelle 6 personnes », est-il dit. Selon d'autres, c'est 7. Le 1er avis a pour motif de ne pas trop prolonger l'office ; le 2e se fonde sur ce qu'il a été enseigné : le samedi, on se hâte de venir et l'on quitte de bonne heure ; aux jours de fête, on tarde à venir, et l'on quitte bientôt (ce qui fait un peu moins de temps); enfin le jour du grand pardon, on vient tôt et l'on quitte tard (on a donc tout le temps voulu). Chez les Juifs habitant à l'étranger (ayant perdu l'usage de l'hébreu), on n'agit pas de même : un seul (l'officiant) lit toute la section biblique; si un seul sait lire le texte, il lira le tout; s'il y a 7 personnes ne lisant que 3 versets chacune, elles les liront; si un seul ne peut lire que 3 versets, il les lira 7 fois. R. Zeira dit au nom de R. Jérémie : même un esclave (étranger) sera admis au nombre des 7 appelés; et le verset (fréquent) *l'Eternel parla à Moïse en ces termes* peut compter pour l'un des 3 versets à lire. Mais R. Hama b. 'Ouqba n'a-t-il pas dit au nom de R. Yossé b. Hanina[1], qu'il est interdit d'enseigner la Loi à son esclave? En supposant ici un esclave instruit, il peut s'agir de quelqu'un qui a appris seul (sans maître), ou de quelqu'un qui a suivi les leçons du maître à l'instar de l'esclave Tobie (présent au cours). R. Helbo, R. Matna, ou Samuel b. Schilath, dit au nom de Rab : dans les 7 appelés n'est pas compris celui qui dit la *Haftarah*. Mais, objecta R. Hanania b. Pazi, n'a-t-on pas enseigné que celui qui se charge de dire la *haftarah* devra lire au moins 21 versets (soit 3 pour chacun des 7 appelés, et non 24)? Rab, qui a énoncé la règle précitée, l'a aussi justifiée ainsi : la *haftarah* se composera d'au moins 21 versets, lorsqu'il n'y a pas eu d'interprète (expliquant au public le texte de la Loi) ; mais lorsqu'il y en a un (qui a déjà pris du temps), il peut suffire de lire 3 versets comme *haftarah* (celle-ci n'a donc pas de gravité). R. Helbo raconta devant R. Abahou qu'en présence de R. Yoḥanan on se contenta de lire 3 versets pour la *Haftarah* (au lieu de 21). Cela s'explique, dit R. Abahou, car certes R. Yohanan a fait office d'interprète pour l'assistance.

4 (3). Pour moins de dix personnes arrivant en retard à l'office de la synagogue, on ne reprendra pas la section de bénédiction servant de préambule au *schema*, on ne se rendra pas à l'estrade pour officier en public (mais isolément) ; les prêtres n'étendront pas à nouveau les mains pour la bénédiction sacerdotale, on ne relira pas la Loi en public, ni la *haftarah* tirée des Prophètes ; à moins de dix on ne fera pas la cérémo-

1. J., tr. *Kethoubôth*, II, 10 (f. 26d); B., ib., 28a.

nie de s'asseoir et de se lever pendant le transport d'un défunt, on ne dira pas la bénédiction des affligés, ni celle des fiancés; on n'adressera pas l'avis de dire en commun la prière du repas par le nom divin; pour l'échange des terres, il faudra sur dix personnes au moins un prêtre, ainsi qu'à l'égard d'un homme à racheter (s'il s'était consacré).

Puisqu'il a été enseigné qu'à moins de dix personnes on ne reprend pas le préambule du *Schemâ*, à quoi bon ajouter qu'en ce cas l'on ne se rendra pas non plus à l'estrade? Il a fallu le dire pour le cas analogue à celui de cet enseignement : On ne dira pas le préambule du *Schemâ* à moins de dix hommes; et si après avoir commencé avec un tel nombre, les assistants ont quitté en partie, on achèvera comme auparavant; on ne passera pas à l'estrade pour officier à moins de dix, et si l'on a commencé en étant dix, dont quelques-uns sont ensuite partis, on achèvera comme auparavant; la bénédiction sacerdotale ne sera pas prononcée à moins de dix, et si après avoir commencé avec ce nombre, quelques-uns d'entr'eux sont partis, on achèvera de même; on ne fera pas la lecture officielle de la Loi à moins de dix, et si après avoir commencé en étant dix, quelques-uns sont partis, on achèvera de même; on ne lira pas de section tirée des prophètes, à moins de dix, et si après avoir commencé avec ce nombre, quelques-uns partent, on achèvera comme auparavant. De tous ceux qui quittent au milieu de l'office, il est dit (Isaïe, I, 28) : *Ceux qui abandonnent Dieu périront.* — « On ne fera pas la cérémonie funèbre de se lever et de s'asseoir » (à moins de dix), à laquelle on prie les plus importants de l'assistance tantôt de se lever, tantôt de s'asseoir, et ce 7 fois. « On ne dira pas la bénédiction des affligés (à moins de dix), ni celle des fiancés »; cette dernière se dit aux 7 premiers jours du mariage[1]. R. Jérémie supposait par là que tous les 7 jours on conduisait la fiancée sous le dais. Non, lui dit R. Yossa, car R. Hiya dit d'une façon analogue de réciter la prière des affligés tous les 7 jours de deuil, sans que l'on procède à l'inhumation tous les 7 jours. En quoi donc consiste cette récitation suivie? Comme pour les fiancés c'est un acte de réjouissance (à réciter après le repas), de même pour les affligés ce sera un acte de consolation ; pour les uns et les autres, ce sera un sujet de mention pendant les prières. Selon les uns, les affligés ne sont pas compris dans le nombre de dix hommes exigible pour l'office ; selon d'autres, ils peuvent faire partie de ce nombre. R. Abouna explique ces 2 avis (il dit qu'ils ne sont pas opposés entr'eux) : selon les premiers, il s'agit de ceux qui déplorent un décès dont l'assistance les console; selon d'autres, il s'agit d'affligés par suite d'un autre décès. Contre cette explication, on peut citer l'enseignement qui dit[2] : l'affligé sort parfois pour recevoir des consolations, non pour en donner (il ne peut donc pas être adjoint à une réunion disant la prière pour d'autres affligés). Samuel a aussi enseigné[3] : la sanctifi-

1. Cf. J., tr. *Kethoubôth*, I, 1 (f. 25a). 2. B., tr. *Moëd qaton*, 21b. 3. J., tr. *Synhédrin*, I, 2.

cation (proclamation) de la Néoménie ne se fait qu'en réunion de dix hommes. — [1].

« Pour l'échange des terres, dit la Mischnâ, il faut 9 simples israélites et un cohen. » C'est conforme à dix fois le mot cohen exprimé au chapitre des estimations (Lévit. XXVII). Mais alors ne devrait-on pas exiger que toute cette assistance se compose de dix prêtres? Comme il y a une extension à la suite d'une autre (résultant de ces déductions bibliques), cela équivaut à une exclusion (pour dire que tous n'ont pas besoin d'être cohen). Mais alors on devrait admettre que tous peuvent être simples israélites? Il ne saurait y avoir de destination spéciale (ou consécration) qu'en présence d'un cohen. Jusque là on sait quelle est la règle si le sol même du champ a été consacré ; mais qu'en est-il si l'on a consacré sa valeur? On peut répondre à ceci par l'enseignement suivant : les estimations mobilières devront être réglées par devant 3 individus. Or, qu'entend-on par estimations non mobilières ? On veut dire, selon R. Jacob b. Aḥa ou R. Simon b. Aba au nom de R. Hanina, que lorsqu'on a déclaré destiner au culte le montant de sa propre valeur et qu'à défaut d'espèces le trésorier se fait payer par des terrains, la décision sera prise devant dix personnes; s'il se fait payer en objets mobiliers, il suffit de la présence de 3 personnes. Donc, en s'engageant à payer le montant de sa valeur, c'est un équivalent à la promesse de verser la valeur de son champ; c'est seulement s'il a fait vœu de donner cent talents au trésor sacré qu'il suffit (à l'instar du bien mobilier) de la présence de 3 hommes; pour le règlement on sursoira jusqu'à ce que cet homme devienne assez riche, et en attendant, on lui fera payer selon ses moyens. On a enseigné : pour la cession des esclaves et des servantes, il n'est pas besoin d'enquête judiciaire préalable [2]. Ce dernier acte, dit R. Juda b. Pazi, consiste dans la licitation. 'Oula b. Ismaël justifie cet avis, en disant qu'il s'agit d'éviter la fuite des esclaves, ou le vol des contrats et d'autres objets mobiliers. R. Aba b. Cohen demanda devant R. Yossa : n'en résulte-t-il pas que le rachat des esclaves sera opéré devant 3 personnes (en cas de consécration)? Oui, dit-il. Mais, fut-il objecté, notre Mischnâ ne dit-elle pas que, pour l'échange des terres, il faut 9 personnes et un cohen, ainsi qu'à l'égard d'un homme à racheter? C'est vrai, fut-il répondu, à l'égard d'un homme libre. Hinena b. Salmieh dit au nom de Rab qu'un fait de ce genre se passa en présence de Rabbi, et il voulut agir selon l'avis des autres sages. Maître, lui dit R. Eleazar b. Perata petit fils d'un rabbi du même nom, ne nous as-tu pas enseigné au nom de ton grand-père (R. Simon b. Gamaliel) que l'avis public est exigible en cas d'une telle vente ; il renonça donc à son premier plan, et il adopta l'avis de R. Simon b. Gamaliel.

5 (4). Celui qui fait la lecture officielle de la loi ne devra pas lire moins de 3 versets et ne pas lire à l'interprète plus d'un verset à la fois ; mais de la section des prophètes on peut lire jusqu'à 3 versets (c'est

1. Suit un passage traduit tr. *Berakhôth*, VII, 3 (t. I, p. 133). 2. J., tr. *Kethoubôth*, XI, 6 (f. 34c).

moins grave si l'interprète commet une erreur de mémoire). Si 3 versets qui se suivent forment 3 chapitres distincts, on les lira séparément. On peut sauter d'un passage à l'autre en lisant dans les Prophètes, non en lisant dans la Loi; toutefois, l'interruption ne sera pas plus longue que l'interprète n'a mis de temps à traduire (sans faire attendre le public pour reprendre la lecture).

— [1]. Si un chapitre se compose de 5 versets, on le lira entier; si l'on n'a pas agi ainsi et qu'on a lu seulement 3 versets, le suivant lira, outre les 2 versets restants, trois autres du chapitre suivant. En cas de négligence, est-ce un obstacle à la validité de l'office (et faudrait-il recommencer)? R. Yôna et R. Yossa sortirent pour aller recevoir le frère de R. Juda b. Hamouza parent de R. Yossé b. Hanina, dans la synagogue de Sokhnia, où se trouvait R. Jérémie, qui s'opposa à une telle lecture défectueuse (et la fit recommencer). Y a-t-il contrainte en ce cas, dit R. Yôna à R. Yossa? Oui, lui répondit-il, puisque ton maître R. Jérémie s'oppose à une lecture irrégulière. R. Simon Sareh, ou R. Hinena b. Andrieh, dit au nom de R. Zaccaï de Kaboul : si l'on s'est trompé dans l'énoncé d'un mot (mal lu), on fait recommencer l'officiant. Est-ce qu'en réalité, demanda R Jérémie à R. Zeira, on agit ainsi (sans crainte d'offenser le lecteur)? Certes, répondit R. Zeira, n'y eût-il qu'une légère différence, d'avoir dit p. ex. *si* pour *et si*, on vous reprend. A R. Simon écrivain de Terbent, les gens de sa ville adressèrent la demande de couper la lecture des versets en deux, pour que les enfants (lisant lentement) puissent le suivre. Il consulta R. Hanina sur ce qu'il devait faire, et celui-ci lui dit : quand même ils menaceraient de te couper la tête, ne les écoute pas (c'est défendu). Cet écrivain, ayant écouté le rabbi, fut destitué de ses fonctions. Au bout de quelque temps, il descendit en Babylonie; auprès de lui, R. Simon b. Yossina se leva et lui demanda quelles avaient été jadis ses occupations dans sa ville? L'écrivain lui raconta alors ce qui était arrivé. Pourquoi n'as-tu pas écouté tes compatriotes, demanda ce R. Simon? Mais serait-il permis, répliqua l'écrivain, de rompre les versets? Certes, fut-il répondu, puisqu'il arrive qu'on les enseigne aux enfants par fragments. Toutefois, observa l'écrivain, en ce cas on répète le verset pour le dire en entier (ce qui n'aurait pas lieu à l'office public). Aussi R. Zeira dit : si cet écrivain avait vécu de son temps, on l'eût nommé au poste de premier sage. — Rab cite comme exemple (de ce qu'entend la Mischnâ par succession de 3 versets à sujets divers) le verset suivant (Isaïe, XLV, 9) : *Malheur à celui qui dispute contre son créateur, etc.*—[2].

6 (5). Celui qui est à même de lire la *haftarah* tirée des prophètes pourra réciter la section de bénédiction qui sert de préambule au *schemâ* (en cas de retard à l'office) ; il pourra passer à l'estrade pour officier,

1. En tête est un passage traduit tr. *Berakhôth*, V, 3 (t. I, p. 106). 2. Suit un passage traduit tr. *Yôma*, VII, 1 (t. V, p. 241); cf. tr. *Sôta*, VII, 6.

étendre les mains pour la bénédiction sacerdotale; si c'est un enfant, son père ou son maître officieront pour lui.

7 (6). L'enfant peut faire la lecture officielle de la Loi, la traduire au public, mais non réciter le préambule du *schemâ*, ni officier, ni se charger de dire la bénédiction sacerdotale. Un homme couvert de haillons peut réciter le préambule du *schemâ* et servir d'interprète, mais non faire la lecture officielle de la Loi, ni officier à l'estrade, ni étendre la main pour la bénédiction sacerdotale. L'aveugle peut aussi réciter le préambule du *schemâ* et faire office d'interprète ; selon R. Juda, c'est interdit à l'aveugle de naissance, qui n'a jamais vu de lumière (ce qui est le sujet de cette bénédiction).

Il eût mieux convenu de dire : celui qui récite le préambule du *schemâ* passe aussi à l'estrade pour l'office public et étend les mains pour bénir l'assistance. A quoi bon parler de la *Haftarah*? C'est pour stimuler le zèle de ceux qui, sans être officiants, savent dire la *hatfarah* en public. — « Pour l'enfant, est-il dit, le père ou le maître officiera. » Mais n'est-il pas dit ensuite (§ 7) qu'un enfant n'officie pas en public ? C'est qu'ici, dit R. Judan, il s'agit de l'enfant qui a les signes de la puberté (*duo pilos*) ; et plus loin de celui qui ne les a pas encore.

On a enseigné ailleurs[1] : l'aveugle homicide involontaire ne subira pas la peine de l'exil; tel est l'avis de R. Juda ; mais R. Meir impose cette peine. Pourtant, tous deux se fondent sur le même verset (Nombres, XXXV, 23), *sans voir;* or, R. Juda dit que cette expression a pour but d'exclure l'aveugle de la règle générale ; selon R. Meir, au contraire, elle le comprend. Si donc on dit ici (§ 7) qu'à celui qui n'a jamais vu la lumière du jour il est défendu d'officier, c'est qu'à l'homme devenu aveugle par accident (après avoir vu) il est permis d'officier ; n'est-ce pas une contradiction de la part de R. Juda, demanda R. Hagaï en présence de R. Yossa, puisque dans la Mischnâ précitée on l'en exclut, tandis qu'ici il est compris dans la règle générale ? Dans notre Mischnâ, répond R. Hanania fils de R. Hillel, il s'agit d'un individu assis dans l'obscurité (non d'un aveugle), et s'il ne peut pas officier à ce moment, il le pourra à d'autres ; tandis qu'au sujet de l'homicide involontaire, on déduit de l'expression *sans voir*, selon R. Meir, que l'aveugle y est compris, et R. Juda l'en exclut.

8 (7), Un prêtre qui a des défauts aux mains ne pourra pas les étendre pour la bénédiction sacerdotale. Il en sera de même, dit R. Juda, si ses mains sont teintes de la couleur jacinthe, ἰσάτις[2], car le peuple les regarde et en serait choqué —[3].

1. J., tr. *Maccôth*, II, 5 (f. 31d). 2. Maïmoni rend ce terme par نيلج et نوى, *crocus*, *Indicum* (du persan نيله), pour lequel les éditions ont, par corruption, le mot פלג. V. tr. *Schebiith*, III, 1 (t. II, p. 389), et tr. *Sabbat*, IX, 5 (t. IV, p. 123). 3. La *Guemara* de ce § est traduite tr. *Taanith*, IV, 1, commencement, p. 176.

9 (8). Celui qui déclare ne plus vouloir officier en habits de couleur ne devra pas non plus officier en blanc (de crainte d'idées hétérodoxes); et s'il déclare ne pas vouloir officier en sandales, il n'officiera pas non plus même les pieds nus. On ne doit pas avoir les phylactères arrondis; c'est dangereux si l'on se cogne à la tête (on pourrait se blesser), et de plus ce n'est pas la forme prescrite (mais carrée). Les placer au bas du front (au lieu du sommet) et sur la paume (au lieu du bras), c'est commettre un acte d'hérésie (de suivre les termes du texte biblique, au lieu de tenir compte des prescriptions rabbiniques); les couvrir d'or, ou les mettre sur la manche (ἀγκάλη) de son vêtement, est un acte hétérodoxe (presque d'hérésie).

10 (9). Si un officiant dit : « les bons te béniront », c'est une formule hérétique[1]. Celui qui dit « que ta miséricorde atteigne le nid de l'oiseau », ou « que ton nom soit mentionné en bien » (ou : sur le bien), ou encore « nous te remercions, nous te remercions » (2 fois), sera réduit au silence[2], ainsi que celui qui modifie[3] le texte (la personne) du chapitre des mariages prohibés (Lévit. XVIII, 7 et s.). On fait taire[4], en l'apostrophant, celui qui faisant la lecture officielle de la Loi (qui suit le texte hébreu, puis la version chaldéénne), dit (Lévit. XVIII, 21) : *Et de ta semence tu ne donneras pas à faire passer* (engendrer) *en une araméenne* (non-juive).

R. Yossé b. Bivi a enseigné (§ 9) : selon une règle transmise depuis Moïse au mont Sinaï, les phylactères doivent être carrés et teints en noir.

— [5]. Lorsqu'un interprète est placé auprès d'un sage (pour traduire le texte au public), il ne lui est pas permis de rien modifier de ce qu'il entend, ni de faire d'autres désignations nominales que celles qu'on lui dicte, ni d'y ajouter, à moins que ce soit son père, ou son maître (qui n'y fera pas attention). Ainsi, R. Pedath servait d'interprète à R. Yossa; et lorsqu'il s'agissait de répéter des paroles qu'il avait entendu dire par son père (R. Eleazar), il disait : « le maître s'exprime ainsi au nom de mon père »; lorsqu'il s'agissait de décisions qu'il n'avait pas entendues lui-même dites par son père, il disait : « le maître a dit au nom de R. Eliézer » (dont R. Yossa était le disciple). De même, B. Yesita servait d'interprête à R. Abahou (disciple de R. Hinena), et lorsqu'il s'agissait de redire au public ce qu'il avait entendu déjà dire par son père (R. Hinena), il disait : le maître s'exprime ainsi au

1. Il trahit une tendance sectaire, vers le christianisme, ajoute M. Derenbourg, ibid., p. 355, entre ( ). 2. Cf. J. tr. *Berakhôth,* V, 3 (t. I, p. 104). 3. M. Perles, *Revue des études juives*, III, 111 ; IV, 161, traduit : Si quelqu'un explique ces prescriptions (non littéralement, mais au figuré), on le force à se taire. Cf. Fränkel, *Monatschrift*, XVIII, 1869, pp. 313-5. 4. Nous suivons le sens adopté par Geiger, dans sa *Zeitschrift*, 1869, t. VII, pp. 167-170. 5. En tête du § 10 est un passage reproduit du tr. *Berakhôth*, V, 3 (t. I, p. 105).

nom de mon père ; lorsqu'il s'agissait de paroles qu'il n'avait pas entendu lui-même dites par son père, il disait : le maître a dit au nom de R. Hinena. Lorsque R. Mena (fils de Yona) enseignait dans une réunion de compagnons d'études des paroles qu'il avait entendu émettre par son père à la maison (où il avait eu pour maître R. Yossé), il disait : « mon maître s'est exprimé ainsi au nom de R. Yôna[1] »; lorsqu'il s'agissait de paroles énoncées par son père à la salle d'études (en public), il disait : « R. Yôna s'est exprimé ainsi. » — Au lieu d'attribuer directement (selon les termes du texte biblique) le crime d'inceste, on dira (à la 3e personne) : « la nudité de *son* père, » ou celle de *sa* mère. » Pour le verset (du Lévit. XVIII, 21) : *de la semence tu ne donneras pas à faire passer à Molokh*, on traduira : ne donne pas lieu d'engendrer une araméénne. Cela s'applique [2], enseigne aussi R. Ismaël, à celui qui épouserait une araméenne ; et s'il a des fils d'elle, il élève autant d'ennemis de Dieu (ils seront, par nature, opposés au judaïsme).

11 (10). On lit l'histoire de Ruben (Genèse, XXXV, 22), sans la traduire [3] ; l'histoire de Tamar (ib. XXXVIII) sera lue et traduite, ainsi que le récit du 1er veau d'or (Exode. XXXII); mais le 2e récit à ce sujet (la fin) sera lu, non traduit. La bénédiction sacerdotale (Nombres, VI, 24-27) et l'histoire de David et Amnon (II Sam. III) seront lues, mais non traduites.

Il est dit (Job, XV, 18) : *ce que les sages racontent et que leurs ancêtres n'ont pas nié*[4]. En récompense de l'aveu fait par Juda (et dont la lecture officielle comporte la traduction), sa tribu reçut la 1re part du territoire, après la conquête de la Palestine, et nul étranger n'est placé entre Ruben et Juda (voisins dans la division territoriale prophétisée par Ezéchiel). On nomme 2e récit du veau d'or la suite des versets depuis la réponse faite par Moïse à Aron (Exode, XXXII, 21) jusqu'aux mots : *Car Aron l'avait dépouillé pour être en opprobre parmi leurs ennemis* (ib. 25). Selon Hananiah b. Salmieh, il va depuis la réponse d'Aron à Moïse (ib. 22) jusqu'aux mots précités. Selon R. Aḥa b. Aba, ce récit va jusqu'aux mots (ib. 35) *Ainsi l'Eternel frappa le peuple, parce qu'ils avaient été cause du veau fabriqué par Aron.* R. Mar'Ouqban dit au nom des rabbins de là bas (Babylone) le motif de distinction entre ce récit et la fin : l'action de faire rougir quelqu'un en public[5] ne ressemble pas à celle d'une réprimande du public en public. Enfin ce qui est dit de la bénédiction sacerdotale est conforme à ce qu'a dit R. Helbo au nom de R. Houna, que cette bénédiction, en étant lue à l'office, ne sera pas traduite au public. R. Aba b. Cohen demanda en présence de R. Yossa, quel est le motif de cette particularité ? C'est qu'il est écrit (Nombres, VI, 23) : *ainsi vous bénirez* ; la

1. Il ne craignait pas d'énoncer le nom de son père, pour ne rien changer aux expressions de son maître R. Yossé. 2. J., tr. *Synhédrin*, IX, 7 (11) (f. 27b). 3. V. Brüll, *Beth-Talmud*, 1881, no 2. 4. J., tr. *Sôta*, I, 4 (f. 16d). 5. La fin du récit blâme Aron seul ; le reste blâme tout Israël.

formule doit servir strictement pour la bénédiction, sans autre version pour la lecture officielle.

12. On ne lira pas, à titre de *Haftarah*, le chapitre d'Ezechiel consacré au char céleste ; R. Juda le permet. R. Eliezer dit de ne pas lire à ce titre le chapitre commençant ainsi : *Fais connaître à Jérusalem ses abominations* (Ezéch. XVI, 10).

Il est arrivé un jour que quelqu'un récita cette dernière section des Prophètes à titre de Haftarah. Que cet homme, s'écria R. Éliézer, aille s'informer de la conduite de sa mère ; et, en effet, le résultat de l'enquête démontra qu'il était un bâtard. — A quelle hauteur du linteau de la porte place-t-on la *mezouza*[1] ? Selon R. Zeira ou R. Juda au nom de Samuel, on mesure les 3/3, et on la met au commencement du tiers supérieur ; selon R. Helbo au nom de R. Houna, on divise la porte en 2 moitiés, puis on répartit la moitié supérieure en 3 parts, et l'on met la mezouza au bas du tiers inférieur de cette moitié du haut. Entre ces 2 avis, il n'y a qu'une légère différence, l'emplacement occupé par la *mezouza* elle-même[2]. Mais, demanda Bar-Tabari à R. Isaac, si l'on se trouve en présence d'une porte très élevée, comment opère-t-on ? On la met à la hauteur de ses épaules, dit R. Isaac ; et c'est ainsi que l'on agit à la salle d'études de R. Hanina. R. Jérémie dit au nom de R. Samuel b. Isaac : la boîte à *mezouza* (le récipient), chez Rabbi, avait la forme d'un verrou. Si on la suspend à la porte, c'est dangereux (on peut s'y cogner en ouvrant), et, en outre, c'est contraire au précepte (qui prescrit de la placer sur le linteau). De même, si on a perçu un trou en haut d'un bâton pour recevoir la mezouza, et qu'on le place à l'entrée où il ne faut pas, c'est aussi dangereux, et, de plus, c'est contraire à la prescription biblique. R. Aba, au nom de R. Juda, ajoute qu'une telle *mezouza* est aussi impropre si même le bâton n'a pas été cloué (et qu'on pourrait le déplacer à l'endroit propre). Mais n'a-t-on pas enseigné qu'elle est impropre si ce bâton a été cloué ? (N'en résulte-t-il pas que, non cloué, il est autorisé ?) Oui, dit R. Yossé, à condition que le bâton ait cette destination spéciale (en ce cas seul, il est autorisé non cloué, parce qu'ensuite on mettra la *mezouza* à sa vraie place). Dans la famille de Malion, on agissait ainsi au moment des guerres, πολεμός (à cause des déplacements de camps). Samuel dit : si l'on a mis la *mezouza* à plus d'un palme d'écart de la porte, la place est impropre ; et R. Zeira, au nom de Samuel, ajoute : il faut que le mot *schemá* (ou commencement du texte) soit contigu à l'entrée. Mais, objecta R. Jérémie au nom de R. Zeira, n'est-il pas dit[3] : si une pièce a deux portes, on place la *mezouza* à celle que l'on veut ; en ce cas, le mot *schemá* ne sera pas en vue de chaque porte. Si une maison a 2 entrées, on place la *mezouza* à l'entrée la plus fréquentée ; si toutes 2 sont fréquentées, on choisira celle qui est le plus en vue du public ; si toutes

1. B., tr. *Menahôth*, 33a. 2. L'un compte à partir du commencement de la place qu'elle occupe, l'autre depuis la fin. 3. Ibid.

deux sont en vue, on choisira celle que l'on voudra. Une porte ouverte sur un toit ou sur un jardin est considérée comme ouverte sur la galerie, ou portique; tel est l'avis de R. Yossé b. R. Juda; selon les autres sages, elle est comme ouverte sur la voie publique. Celui qui habite hors de la Palestine, ou dans une auberge, فندق, même en Palestine, pendant un mois, n'a pas besoin de mettre de mezouza à sa porte; mais celui qui habite une hutte (burgus) un mois, devra avoir une mezouza. Celui qui loue la maison d'un israélite devra en mettre[1], ainsi que celui qui loue à un païen, sauf à l'enlever en s'en allant; tandis qu'en quittant l'israélite, il faut la laisser. Il en est ainsi, dit R. Jacob b. Aḥa au nom de R. Oschia, à cause du fait survenu à quelqu'un qui enleva la *mezouza* de la location qu'il quitta et eut la douleur d'enterrer ses fils. Le locataire d'une auberge hors de la Palestine, pendant un mois, n'a pas besoin d'en mettre; mais s'il l'a mise, il ne l'enlèvera pas, et à l'appui de cette règle, on invoque le fait précité par R. Jacob b. Aḥa, au nom de R. Oschia —[2].

S'il faut choisir entre les phylactères et la mezouza (n'ayant pas de quoi acquérir les deux), Samuel donne la préférence à la mezouza; R. Houna, aux phylactères. Samuel allègue pour motif que la mezouza est toujours observée, même aux jours de fête et de sabbat (non les phylactères); R. Houna donne pour raison que le précepte des phylactères peut être observé même en voyage maritime, ou à travers un désert (non la mezouza). Il est un enseignement à l'appui de l'avis de Samuel : de phylactères usés, on peut encore faire une mezouza (en employant le chapitre qui est commun); mais une mezouza usée ne peut plus servir aux phylactères; car il est de règle d'aller toujours en s'élevant dans les saintetés[3], non en descendant (donc, la mezouza est supérieure).

1. B., tr. *Baba mecia'*, 102a. 2. Suit un passage traduit tr. *Yôma*, I, 1 (t. V, p. 162). 3. B., *Berakhôth*, 28 (t. I, p. 335); J., *Biccourim*, III, 3 (t. III, p. 385).

TRAITÉ HAGHIGA

CHAPITRE I

1. Tous les Israélites sont tenus[1] de voir (se présenter) au Temple, aux 3 fêtes, sauf les sourds, les idiots, les enfants, les défectueux (aux organes bouchés), les androgynes, les femmes, les esclaves non affranchis, les boîteux, les aveugles, les malades, les vieillards, enfin tous ceux qui ne pourraient pas y monter seuls à pied. On appelle enfant le garçon trop petit pour monter sur l'épaule de son père et aller ainsi de la ville de Jérusalem à la Montagne sainte. Tel est l'avis des Schammaïtes ; selon les Hillélites, c'est l'enfant encore trop faible pour faire le trajet de la ville à la montagne, en se tenant à la main de son père, car il est dit (Exode, XXIII, 14) : *trois* רגלים (mot signifiant : *fois*, *fête* et *pieds*).

La Mischnâ, en signalant l'obligation de la *vue*, l'applique au sacrifice que celle-ci entraîne ; mais la simple visite est obligatoire même pour les enfants, comme il est dit (Deut. XXXI, 12) : *Réunis le peuple, hommes, femmes et les nouveaux-nés*, dernier terme qui comprend, du moins, les enfants. On a enseigné [2] : il est arrivé à R. Yoḥanan b. Broqa et R. Éléazar b. Ḥasma, d'aller de Yabneh à Lod ; R. Josué l'accueillit à Beqiin. Qu'avez-vous de neuf aujourd'hui en fait d'exposé exégétique, demanda R. Éléazar? Tous sont tes disciples, lui répondit-on, et nous voulons boire de tes eaux. Il n'est pourtant pas possible, dit il, que dans une telle salle d'études, il n'y ait rien de nouveau. A qui est-ce le tour cette semaine d'occuper la chaire? A R. Éléazar b. Azaria ; il avait à expliquer ces mots (ib.) : *Réunis le peuple, hommes et femmes, ainsi que les enfants.* Il commença et dit : puisque les hommes viennent apprendre et les femmes écouter, à quoi bon parler des enfants (qui forcément les accompagnent)? C'est pour en attribuer le mérite à ceux qui les amènent. Heureuse la génération, dit le premier, qui possède R. Éléazar b. Azariah au milieu d'elle. L'avis que vient d'exprimer R. Éléazar b. Azariah est opposé à celui de B. Azaï, car il a été enseigné ailleurs[3] : de ce que l'on a dit au sujet de l'eau amère (d'épreuve), il résulte, selon B. Azaï, que l'homme est tenu d'enseigner la Loi à sa fille ; de cette façon, elle saura que si (étant soupçonnée) elle boit de cette eau amère (d'épreuve) et qu'elle sera innocente, elle le doit à sa vertu (selon R. Éléazar b. Azariah, au contraire, la femme écoute seulement). — [4].

« Sauf le sourd », est-il dit. Quelle est la règle, demanda R. Yoḥanan, pour celui qui est sourd d'une oreille ? C'est un sujet en discussion, répondit R.

1. V. J., tr. *Sabbat*, XIX, 4 (t. IV, p. 185) ; tr. *Yebamôth*, XII, 5 (f. 12d). 2. J., tr. *Sôta*, III, 4 (f. 18d). 3. Ibid. 4. Suit un passage traduit tr. *Troumôth*, I, 2 (t. III, p. 7).

Yossé b. R. Aboun, entre R. Yossé et les autres sages ; or, il a été enseigné [1] : du verset (Exode, XXVIII, 40) *aux fils d'Aron tu feras des tuniques*, les sages déduisent qu'il fallait 2 tuniques (minimum du pluriel) pour chacun ; selon R. Yossé, une seule suffit à chacun. Les autres sages fondent leur avis sur les termes de ce verset ; tandis que R. Yossé applique l'emploi du pluriel au grand nombre des fils d'Aron, qui doivent tous recevoir la tunique officielle. Ici (pour la réunion au Temple), il est dit (Deut. XXXI, 11) : *Tu liras cette loi en face de tout Israël, à leurs oreilles ;* d'après ce pluriel, disent les sages, il s'agit forcément de ceux qui ont 2 oreilles ; selon R. Yossa, on y englobe même ceux qui n'ont qu'une oreille (le pluriel s'appliquant à l'ensemble). — « Ni l'idiot », est-il dit. C'est conforme, dit R. Eleazar, à ces mots (ib. IV, 35) : *tu as été rendu témoin* (de ces faits) *afin d'apprendre*, etc. (c'est inutile à celui qui ne peut pas apprendre).— « Ni l'enfant. » R. Jérémie et R. Aïbo b. Nagri étaient assis ensemble, et ils enseignaient : on nomme enfant celui qui n'est pas encore capable de monter seul sur les épaules de son père. Mais est-ce que l'enfant comprend, ou parle ? (Ne faut-il pas l'exclure à ces titres?) Aussi, ils se reprirent et dirent : l'expression *tous tes mâles* (ib. XVI, 16) a pour but d'englober les enfants ; et l'on ne tire pas de ce collectif la déduction d'étendre ce terme aux sourds, puisqu'il est dit aussitôt après : *afin qu'ils entendent et qu'ils apprennent*, ce qui exclut évidemmen le sourd. Pourquoi ne pas déduire de la dernière expression, *qu'ils apprennent*, que les enfants sont exclus? R. Yossa répond : comme un verset vise son extension et l'autre une restriction, on appliquera l'extension à l'enfant qui sera apte à entrer au Temple plus tard, et la restriction au sourd, qui n'aura jamais l'aptitude voulue. Samuel b. Abba demanda en présence de R. Zeira si un enfant sourd est soumis au devoir de cette visite ? Que demandes-tu là, répliqua R. Zeira ; c'est comme si l'on voulait supposer que l'Israélite originaire serait placé sur la terre et le prosélyte serait élevé en haut des cieux [2] ; or, si une grande personne sourde est dispensée du devoir de la visite, à plus forte raison un enfant l'est-il. Ce raisonnement n'est pas absolu, dit R. Jérémie, car il serait juste qu'un enfant, même non sourd, en soit dispensé, et c'est par déduction du texte biblique, *tous tes mâles*, que les enfants sont compris dans l'obligation ; dès lors, on pouvait supposer que cette extension s'applique aussi à l'enfant sourd, afin de ne pas établir de distinction dans les déductions tirées de la dite expression biblique. Voilà pourquoi il faut recourir à l'avis exprimé, par R. Yossé, à savoir qu'un verset vise l'extension, et l'autre la restriction ; par suite, l'extension devra s'appliquer à l'enfant susceptible plus tard d'aptitude, tandis que la restriction s'applique au sourd, à jamais incapable.

« Ni l'homme bouché », est-il dit. Tous reconnaissent que si le voile recouvrant ses organes a été déchiré et qu'il a été reconnu pour mâle au 1er jour

1. J., tr. *Yôma*, III, 6 (t. V, p. 191). 2. Certes, la suprématie revient au premier; v. B., tr. *'Eroubin*, 9a ; *Baba qama*, 42.

de la fête, il est soumis au devoir de la visite ; la discussion a seulement lieu si cette reconnaissance a été effectuée aux jours suivants de fête : selon Ḥiskia, on déduit de l'analogie des deux termes *il verra* (Exode, XXXIV, 23 ; Deut. XVI, 16), que celui qui est soumis au devoir de la visite dès le 1er jour y reste soumis le 2e jour, mais celui qui n'était pas soumis le 1er jour, n'y est plus soumis après ; selon R. Yoḥanan, au contraire, on a tous les 7 jours pour compenser ce qui est en retard du 1er. R. Ila dit que R. Yoḥanan a exprimé son avis par analogie avec la seconde Pâques : comme celle-ci sert à remplacer la Pâques primitive (au cas d'empêchement en son temps), de même on dit ici que les 7 jours de fête servent à compenser ce qui a dû être omis le 1er jour. De plus, R. Oschia dit que tous ces 7 jours sont obligatoires. Quelle différence pratique y a-t-il entre ces divers avis? Il y en a une si un prosélyte s'est converti au judaïsme après le 1er jour : selon Ḥiskia, il n'est pas soumis au devoir de la visite ; selon R. Yoḥanan et R. Oschia, il l'est. De même l'homme impur, devenu pur aux jours suivants, sera-t-il dispensé, selon Ḥiskia, et soumis selon R. Yoḥanan ou R. Oschia ? Non, dit R. Yossa : le déchirement du voile des organes, qui motive cette obligation, aurait pu s'effectuer plus tôt ; tandis que l'impur était réellement impropre le 1er jour. — « L'androgyne est exclu », en vertu de l'expression (précitée) *tout mâle* —[1].

« Les femmes sont exclues » par déduction de l'expression *tous tes mâles*. « Ni les esclaves ». On le déduit de ce qu'il est dit (ib.) : *Trois fois par an apparaîtront tous tes mâles, etc.* ; ceci est applicable à ceux qui n'ont pas de maître en dehors de la Divinité ; tandis que l'esclave a encore un autre maître, son propriétaire. R. Josué b. Lévi dit : l'accomplissement du précepte de la visite au Temple équivaut au bonheur de voir face à face la Divinité ; on le sait de ce qu'il est dit (ib.) : 3 *fois l'an tous verront la face du Seigneur Dieu*. « Ni le boiteux », en raison du terme biblique *Regalim* (signifiant à la fois : *fête* et *pieds*). « Ni le malade », puisqu'il est prescrit (Deut., XVI, 14) *de se réjouir*[2]. « Ni le vieillard », dont la marche est trop pénible. R. Yossa dit : on applique les 2 déductions dans le sens le moins grave ; si p. ex. on est à même de se réjouir (étant sain) et non de marcher (étant boiteux ou vieux), on sera dispensé de la visite, en raison du mot *regalim* ; à celui qui peut marcher mais ne peut pas se réjouir (étant malade), on appliquera l'expression : *tu te réjouiras*. R. Yoḥanan dit au nom de R. Yanaï que les Schammaïtes et les Hillélites interprètent diversement le même texte : ainsi, selon Schammaï, de ce qu'un verset dit : *tous tes mâles*, et l'autre emploie le terme *regalim*, on s'arrêtera à un terme moyen, et le devoir sera imposé à l'enfant capable de se tenir à cheval sur les épaules de son père ; encore ne s'agit-il pas d'un enfant tellement petit qu'une fois sur les épaules de son père celui-ci ait à le porter, mais d'un enfant qui, en voyant son père

1. Suit un passage traduit tr. *Sabbat*, XIX, 3 (t. IV, p. 182) ; et reproduit tr. *Yebamôth*, VIII, 1 (f. 9a). 2. V. *Mekhilta*, section *Mischpatim*.

debout, suit ses pas. Selon Hillel, de ce qu'un verset dit : *tous tes mâles*, et l'autre emploie le terme *regalim*, on s'arrêtera à un terme moyen, p. ex. à l'enfant capable de marcher en tenant son père par la main. Au point de vue de la pureté, voici la règle pour l'enfant : lorsqu'il prend lui-même la main de son père pour se guider, le doute qu'il émet équivaut à celui d'une grande personne (il y a présomption d'impureté) ; si au contraire le père le tient par la main, le doute de cet enfant sera sans valeur (et il y aura présomption de pureté). Au contraire ici (pour la visite au Temple), elle est due par l'un et l'autre enfant (par tous). R. Aboun b. Hiya demanda devant R. Zeira : où le devoir réel de la visite s'accomplit-il ? Est-ce sur toute la montagne sainte, ou à l'un des parvis? On peut résoudre cette question de ce qu'il est dit : l'homme impur est dispensé de ce devoir, comme il est écrit (Deut., XII, 5 et 6) : *tu viendras là* ; *vous y apporterez, etc.*[1]; or, est-ce que l'homme impur, même par contact de cadavre, ne peut pas pénétrer sur la montagne sainte? Il s'agit donc des parvis.

Pour la question de capacité de marche depuis la ville jusqu'à la montagne, énoncée dans la Mischnâ, à partir d'où mesure-t-on ? Est-ce du mur de rempart, ou des maisons ? C'est à partir de la fontaine de Siloah, enseigne Samuel, laquelle est sise au milieu de la province [2]. — R. Aboun b. Ḥiya demanda en présence de R. Zeira s'il est permis à un homme sain d'envoyer son offrande de fête par autrui (au lieu de venir lui-même)? On peut supposer que non, fût-il répondu, de ce que l'on sait qu'il y a dispense de visite pour ceux qui sont frappés de la lèpre, ou affectés d'une mauvaise haleine (polypus), comme il est écrit (ib.) : *tu y viendras*; *vous* (mêmes) *y amènerez*. L'impur en est aussi dispensé, selon ces mots (ib. XXXI, 11) : *Lorsque tout Israël arrive pour voir, etc.*, c.-à-d. celui-là seul qui peut venir avec tous les autres (le pur) pourra aussi apporter le sacrifice ; sans cela, non. Mais pourquoi ne l'enverrait-il pas par un autre ? Ceci même prouve, dit R. Yossé, que l'envoi par autrui n'est pas autorisé. R. Saméi demanda : ne serait-il pas juste de tirer les déductions à l'inverse, et dire : ceux qui sont frappés de la lèpre ou affectés d'une mauvaise haleine, sont dispensés, en raison du verset : *lorsque tout Israël vient pour voir*, et l'impur en est aussi dispensé, en vertu du verset (précédent) : *tu viendras là; vous y amènerez ?* Revenant sur son objection, R. Saméi lui-même la réfuta, en expliquant ainsi l'enseignement qui précède : les malades en question, bien qu'ils ne peuvent pas venir avec les autres israëlites, sont à même de se présenter isolément, tandis que l'impur ne peut venir ni seul, ni avec d'autres (les déductions, telles qu'elles ont été présentées, sont donc logiques). Si quelqu'un, après avoir destiné un animal à servir d'offrande de fête meurt [3], les héritiers sont-ils tenus d'offrir l'animal désigné? Non, dit R. Ila, de la répétition du terme *apparaîtra*, contenu deux fois dans le même verset (ib.), on déduit qu'il faut être à même de venir si l'on doit

1. Non l'homme impur. 2. Non : au centre de la terre, comme on l'a attribué parfois à ce Talmud. V. Neubauer, ib., p. 145. 3. Cf. B., tr. *Bekhoróth*, 51b.

offrir (non le mort). R. Zeira au contraire adopte la déduction tirée par R. Yoḥanan et R. Jonathan : ils disent tous deux que le terme explétif *tout*, dans l'expression *tu rachèteras tout aîné de tes fils* (Exode, XXXIV, 20), a pour but d'indiquer l'obligation même après la mort du père ; de même, pour le sacrifice de fête, l'expression superflue *on ne verra pas ma face les mains vides* subsiste même après la mort du maître (et les héritiers doivent offrir ce sacrifice). R. Aba b. Mamal dit que c'est le sujet de la discussion entre Samuel et R. Yoḥanan, car on a enseigné [1] : Si une accouchée (tenue d'offrir un sacrifice d'expiation et un holocauste) meurt après avoir offert le premier sacrifice, les héritiers sont tenus d'offrir l'holocauste au Temple; si après avoir offert l'holocauste (seul) elle meurt, les héritiers ne sont pas tenus d'offrir le sacrifice d'expiation. Toutefois, dit Samuel, le sacrifice reste dû si la femme avait déjà destiné un animal à cet effet [2] ; selon R. Yoḥanan, c'est dû, même lorsqu'il n'y a pas d'animal déjà affecté à ce but ; si l'héritage consiste en objets mobiliers, comment R. Yoḥanan impose-t-il l'obligation de l'offre lors même qu'il n'y a pas d'animal destiné d'avance à ce but? (Toute créance n'est pas prélevée sur les biens mobiliers). En quoi donc leur discussion importe-t-elle? Le voici : si l'héritage se compose de biens immeubles, selon Samuel, le trésor réclamera le sacrifice désigné, sans toutefois y contraindre personne ; selon R. Yoḥanan, on pourra même y contraindre [3] les héritiers. Si au contraire l'héritage se compose de biens mobiliers, selon R. Yoḥanan, ce sacrifice pourra être réclamé, sans toutefois employer de contrainte ; mais, selon Samuel, il ne pourra pas même être réclamé.

2. Les Schammaïtes disent : le sacrifice offert à la visite (du Temple) devra être de la valeur de 2 pièces d'argent, et celui de la fête, d'une pièce d'argent; selon les Hillélites, au contraire, il suffira pour le 1er d'une victime valant une pièce d'argent, et pour le second il faudra une valeur de deux pièces.

Le sacrifice pour la visite est composé d'un holocauste, et celui de la fête d'un sacrifice pacifique. Or, dit Schammaï, il faut faire une large part à l'holocauste (entièrement à Dieu) et une part moindre au sacrifice pacifique ; Hillel dit au contraire de consumer à l'autel la petite part et de garder la grande pour la consommation. Selon R. Tanḥoum b. Ilaï au nom de R. Yossé b. Hanina, les Schammaïtes se basent sur le grand nombre d'holocaustes offerts à la fête de la Pentecôte (Lévit. XXIII, 18) ; les Hillélites prennent pour point de comparaison les sacrifices (de paix) offerts par les chefs de tribus à l'inauguration de l'autel (Nombres, VII). Nous trouvons plus juste, disent les Hillélites aux Schammaïtes, de déduire par analogie l'obligation du sacrifice particulier (comme celui de la visite) d'un autre sacrifice particulier (dû par les chefs), que de le déduire du sacrifice dû par le public (à Pentecôte). Nous préférons,

1. Tr. *Kinnin*, II, 5. 2. B., tr. *Kiddouschin*, f. 13. 3. Formule analogue au tr. *Scheqalim*, I, 3 (t. V, p. 263).

disent les Schammaïtes, établir une analogie entre des sacrifices ayant tous pour caractère commun d'être observés par les diverses générations, que de recourir aux offres des chefs de tribus qui ont eu lieu une seule fois (sous Moïse). On a enseigné[1] : le sacrifice de la visite comporte certaines particularités que n'a pas celui de la fête, et ce dernier en a que l'autre n'a pas : le 1er est tout entier à Dieu, non le second ; celui-ci au contraire a déjà eu lieu avant la promulgation de la Loi, et se continue depuis lors, particularité non afférente à l'offre de la visite. On sait que le sacrifice de fête est antérieur à la promulgation de la Loi, en ce que l'expression *fête* a été employée à son égard auparavant, dans ces mots (Exode, V, 1) : *renvoie mon peuple, qu'il me fête au désert.* En outre, il y a une distinction au sujet de la joie, non applicable à ces deux sacrifices : elle se dit d'ordinaire aussi bien de ce qui vous appartient que de ce qui est à autrui, soit qu'on ait l'habitude de se réjouir avec cette chair (d'en manger), soit que l'on n'en ait pas l'habitude ; tandis que les sacrifices de visite et de fête seront offerts exclusivement de son propre bien et de ce qui réjouit d'ordinaire (un animal à consommer). Mais, demanda R. Yossé, pourquoi ne pas établir une autre distinction, savoir que tout individu soumis au devoir de visiter le Temple est tenu de se réjouir, tandis que ceux qui sont tenus de se réjouir ne sont pas tous astreints à offrir le sacrifice de visite, p. ex. les femmes ? C'est que, dit R. Josué b. Lévi, l'expression *tu te réjouiras* (Deut. XVI, 14) a lieu même pour la viande achetée à la boucherie, *macellum* (ce n'est donc pas absolu). R. Eléazar dit : comme il y a le terme *joie* employé à ce sujet et plus haut (ib. XII, 12), on en déduit que, dans l'un et l'autre verset, ce mot désigne les sacrifices pacifiques. Aussi, R. Houna mangeait pour une petite valeur de viande à chacun des 7 jours de la fête—[2].

3. Les holocaustes dus pour dons devront être offerts aux jours de demi-fête et provenir d'animaux profanes ; les sacrifices pacifiques pourront être pris des dîmes apportées à Jérusalem ; enfin l'holocauste de visite au Temple devra être présenté au 1er jour de la fête. Selon Schammaï, sa provenance devra être profane ; selon Hillel, on pourra le prendre de la dîme.

R. Tanḥoun b. Ilaï dit au nom de R. Yossé b. R. Ḥanina : les Schammaïtes font observer à Hillel qu'on ne saurait remplir un devoir obligatoire en prenant la victime sur le montant de la dîme apportée. Puisqu'aux jours ordinaires de semaine, répliquent les Hillélites, il arrive parfois de prendre une part profane et de l'adjoindre aux dîmes à consommer à Jérusalem ; de même lors de la fête, on opère cette jonction (afin d'employer l'ensemble à diverses offrandes). D'où sait-on que cette jonction est permise ? On le déduit, dit R. Yossé b. Ḥanina, de l'analogie des termes employés dans le verset traitant *de la mesure*[3] *du don*

1. Sifri, section *Reeh*, nos 64, 69, 138.
2. Suit un long passage jusqu'à la fin du §, traduit tr. *Péa*, I, 1 (t. II, pp. 3-5).
3. Jeu de mots sur l'homonymie des expressions מסה et שאת.

(Deut. XVI, 10) et dans cet autre (ib. XIV, 24) : *car tu ne pourras pas le porter* ; or, comme dans ce dernier verset il est question de dîme, il en sera de même au premier. R. Eliézer aboutit à la même conclusion par une autre déduction d'analogies : de ce qu'au sujet de la fête on emploie le terme *joie* (ib. XVI, 14), ainsi que précédemment (ib. XIV, 26), on conclut à une analogie de sens, et comme dans ce dernier il est question de dîme, il en sera de même au premier verset. Mais alors pourquoi parler seulement d'adjonction du profane aux dîmes et ne pas tirer de celles-ci toutes les offrandes dues ? C'est que, dit 'Oula b. Ismaël, comme il est écrit d'une part (XVI, 10) *mesure de don*, et d'autre part (Genèse, XLIII, 34) : *la part*[1] *de Benjamin fût augmentée*, on établit de cette analogie des termes une comparaison de sens, et l'on dit que dans l'un comme dans l'autre cas, il s'agit d'une part essentielle, à laquelle on adjoint un accessoire. Mais, objecta R. Yossé b. R. Aboun, puisque le sacrifice pacifique offert pour la fête est semblable à ceux des offrandes volontaires, pourquoi en parler d'une façon accessoire dans les versets précités ? (Ne comportent-ils pas le même caractère ?) C'est afin d'indiquer que, pour le premier seul, on enfreint le repos de la fête (les autres seront offerts aux jours de demi-fête).

4. Le devoir de manger du sacrifice pacifique pour la *joie* sera rempli, par tous les israélites, à l'aide des vœux, des engagements, ou de la dîme d'animaux ; par les prêtres, en mangeant des sacrifices d'expiation, ou de péché, ou des dons sacerdotaux de la poitrine et de l'épaule, ou des premiers-nés qu'ils reçoivent, non avec de la volaille, ou des offres de farine —[2].

5. Si quelqu'un a beaucoup de personnes à sa table (une grande famille) et peu de ressources, il pourra apporter beaucoup de sacrifices pacifiques de fête et peu d'holocaustes ; si au contraire il a peu de commensaux et beaucoup de biens, il offrira moins de sacrifices pacifiques et plus d'holocaustes. Pour celui qui a peu de l'un et de l'autre, il est dit qu'il suffit d'une victime d'une pièce d'argent et d'une autre de deux. Pour celui qui a beaucoup de l'un et de l'autre, il est écrit (Deut. XVI, 17) : *chacun selon le don de sa main* (ses facultés), *d'après la bénédiction dont l'Éternel ton Dieu t'a gratifié.*

De celui qui est pauvre et pourtant généreux, il est dit : *selon le don de sa main* ; de celui qui est riche et parcimonieux, il est dit : *selon la bénédiction dont Dieu t'a gratifié.* Enfin pour le pauvre parcimonieux, il est dit qu'il suffit d'une victime d'une pièce d'argent et d'une autre de deux. Le mot *homme* (chacun), de ce verset, a pour but d'exclure l'enfant[3]. R. Jérémie demanda : si quelqu'un s'est engagé à offrir pour les sacrifices de fête une victime

1. Autre homonyme analogue. 2. La *Guemara* sur ce § est traduite tr. *Soucca*, IV, 5, ci-dessus, p. 35. 3. V. Tossefta à Lévitique, section *behouqothaï*.

de 5 *sela'*, et qu'ensuite il en apporte une valant seulement 2 *sela'*, le devoir est-il rempli (puisqu'en règle cela suffit), ou en raison de son engagement une victime d'un prix inférieur serait-elle sans validité ? Cela ne souffre pas de doute, répliqua R. Yossé ; si quelqu'un s'est engagé à offrir un sacrifice de péché valant 5 *sela'* (quoiqu'en règle générale il suffise d'une victime valant 2 *sela'*) son vœu est constitué et obligatoire ; il en sera de même ici pour l'offrande de fête.

6. Celui qui n'a pas offert les sacrifices pacifiques de fête le premier jour pourra les offrir à n'importe quel jour suivant de la fête, même au dernier jour (malgré sa solennité spéciale de clôture). Si l'on a laissé complètement passer la fête sans offrir ce sacrifice, on n'est pas tenu de le remplacer plus tard ; on peut lui appliquer ce verset (Ecclés., I, 15) : *ce qui est tordu ne peut se redresser, et ce qui manque ne saurait être compté.*

R. Yoḥanan dit au nom de R. Ismaël : il est question du 15 (Nissan) pour Pâques, et du même chiffre pour la fête des Tentes (en Tisri) ; comme à la première de ces fêtes, le dernier jour peut servir à remplacer une omission du commencement, il en sera de même à l'égard de la fête des Tentes. R. Juda b. Safra au nom de R. Oschia interprète ce verset (Lévit. XXIII, 41) : *vous féterez cette solennité à l'Éternel 7 jours* ; or, cette fête des Tentes n'est pas de 7 jours, mais de 8 ; seulement, en défalquant le samedi compris dans cette série [1], on arrive au chiffre de 7 (il en résulte donc que l'obligation de cette offre ne l'emporte pas sur le sabbat). Mais, demanda R. Yossé, est-ce bien de là qu'on tire la déduction que ce sacrifice ne prédomine pas la question du repos sabbatique ? N'est-ce pas d'ailleurs (de ce qu'il s'agit d'un sacrifice de particulier)? Du reste, objecta R. Juda, frère de R. Safra, n'est-il pas dit aussi pour la Pâque de la célébrer 7 jours, et si l'on excluait le samedi de cette série de jours, il ne resterait que 6, au lieu de 7 ? Et de plus s'il se trouvait (à la fête des Tentes) que le 1er jour comme le dernier soit un samedi, il faudrait défalquer 2 jours, et il ne resterait que 6 (ce qui serait contraire au texte)? Aussi, R. Hanania est venu rectifier l'interprétation, donnée par R. Juda b. Safra au nom de R. Oschia, du verset précité [2] ; s'il est vrai que cette fête n'est pas de 7 jours, mais de 8, il faut en déduire le samedi ; et comme on sait déjà d'autre part que le sacrifice pacifique de fête (particulier) ne prédomine pas le repos sabbatique, l'expression *vous la féterez* a pour but d'indiquer que, même au dernier jour, on peut restituer l'omission du premier — [3].

7. R. Simon b. Manassié dit : on nomme *tordu qui ne peut se redresser* un acte irréparable, comme celui d'avoir eu une relation illicite dont

1. Cf. B., tr. *Pesahim*, 70. 2. L'édition de Jitomir, si soignée d'ordinaire, commet ici une erreur de renvoi marginal, en indiquant le *vers.* de l'Exode (XII, 14), relatif à Pâques, tandis que la suite, parlant de 8 jours, n'est applicable qu'à la fête des Tentes. 3. Suit un passage traduit tr. *Soucca*, V, 6 (7), p. 49.

il est né un bâtard ; car c'est différent d'un vol, ou d'une rapine, mal que l'on peut réparer en restituant au propriétaire le bien détourné. R. Simon b. Manassié (ou : R. Simon b. Yoḥaï) dit : On appelle tordu celui qui était bien dressé en principe et qui s'est détérioré plus tard, savoir l'homme instruit, versé dans la Loi, qui s'en est détaché.

On a enseigné que R. Simon b. Yoḥaï dit[1] : Si l'on voit en Palestine des villes ruinées, il faut savoir qu'elles n'ont pas subsisté par suite du défaut d'écoles et d'instituteurs, selon ces mots (Jérémie, IX, 11 et 12) : *pourquoi la terre est-elle perdue, est-elle désolée comme un désert où personne ne passe? C'est que, dit l'Eternel, vous avez abandonné ma loi.* R. Judan le Naci chargea R. Ḥiya, R. Assé et R. Amé de faire un voyage dans diverses localités de la Judée pour y organiser l'instruction publique[2]. Ils arrivent dans une ville où ils ne trouvent aucune trace d'enseignement. Indignés, ils demandent à être conduits auprès des administrateurs du pays, qui portaient le titre honorifique de gardiens de la cité. Dès qu'ils sont en leur présence: « Quoi, s'écrient-ils, ce sont là les gardiens de la cité? Non, c'en sont plutôt les destructeurs. — Qui sont donc les gardiens, répliquent avec surprise les assistants? — Qui, reprennent les docteurs ; les écrivains, les professeurs, ceux qui instruisent la jeunesse, » comme il est dit (Ps. CXXVII, 1); *si l'Eternel ne construit pas la maison, c'est en vain que les maçons y travaillent.* R. Houna ou R. Jérémie dit au nom de R. Samuel b. R. Issaac : on trouve souvent que Dieu a prémuni Israël au sujet de l'idolâtrie, ou des relations illicites, ou de l'homicide, mais il n'a rien dit du fait non moins grave de délaisser la loi, sans respect. Aussi est-il écrit (Jérémie, ib.) : *C'est que l'Eternel dit etc.*; il n'y est pas question d'idolâtrie, d'inceste, ou d'homicide, mais de *l'abandon de la loi.* R. Ḥiya b. Aba l'explique ainsi : C'est moi, dit Dieu, qu'ils ont abandonné, en n'observant pas ma loi, car l'un est la conséquence de l'autre, et la lumière vivifiante que celle-ci contient les eût rapprochés de moi. R. Houna dit: occupez-vous d'apprendre la loi, même sans but pratique immédiat, car à la longue vous finirez par la connaître, afin de la mettre en pratique[3]. Lorsque R. Juda voyait les honneurs rendus à un mort, où à des fiancés, il regardait des disciples (pour les engager à prendre part à ces actes religieux), en disant (à l'opposé de R. Houna) : l'action est supérieure à l'étude — [4].

8. La libération des vœux vole en l'air et n'offre guère une base d'appui (d'allusion biblique). Les règles relatives au sabbat, ou aux sacrifices de fête, ou à la prévarication, sont comme des montagnes suspendues à un cheveu[5] (aussi peu fondées), car elles dépendent d'une légère allusion à un verset de la Bible ; tandis qu'un grand nombre d'autres règles, telles

1. Rabba à Lament., introduction. 2. V. J. Cohen, *les Pharisiens*, I, 297-8 (Gius. Levi, *Antologia*, 292, n'a rien d'analogue). 3. Pour les commentaires et les passages parallèles, v. Schuhl, *Sentences*, pp. 348-9. 4. Suit un passage traduit tr. *Pesahim*, III, 7 (t. IV, p. 45). 5. Image exprimée au tr. *Sabbat*, V, 3(t. IV, p. 62).

que les questions civiles, ou celles du culte, ou de la pureté et de l'impureté, ou des relations illicites, sont basées sur des textes précis. Pourtant les unes et les autres constituent l'ensemble de la Loi.

On a enseigné que R. Éliézer dit[1] : on peut invoquer (comme base d'appui en faveur de la libération des vœux) ces mots (Ps. CXIX, 106) : *j'ai juré et je tiendrai*, car il arrive parfois de ne pas donner suite à un engagement ; selon R. Josué, on peut invoquer ces mots (Ps. XCV, 11) : *j'ai juré dans ma colère* ; or, sur un serment prononcé ainsi, on peut revenir. On a enseigné ailleurs[2] : il est 4 vœux que les sages délient. Mais ne peuvent-ils pas délier tous les vœux ? De ce que le chapitre des vœux suit ce verset (Nombres, XXX, 2) : *Moïse parla aux chefs de tribus des enfants d'Israël*, on déduit qu'il appartient aux chefs (ou sages) de délier les vœux des Israélites ? (question non résolue). R. Juda dit au nom de Samuel : l'expression suivante (ib. 3), *qu'il ne profane pas sa parole*, indique que le particulier ne peut pas revenir sur son dire, mais un autre peut la rendre *profane*, savoir le sage apte à délier d'un vœu. R. Zeira, ou R. Juda, ou Jérémie b. Aba dit au nom de Samuel : s'il y a 3 personnes sachant trouver un expédient pour délier d'un vœu[3], elles sont aptes à cet acte aussi bien qu'un vieillard (sage). On avait supposé que cette permission est applicable à de simples israélites seulement en l'absence d'un sage. Mais les rabbins de Césarée ajoutèrent que c'est applicable aussi lors même qu'il y a un sage. Devant R. Yossa on demanda si R. Houna est considéré comme *chef de tribu* (sage), ou non ? Certes, répondit-il ; qui le serait si ce n'est lui, et il doit être le premier des chefs. Y a-t-il lieu parfois de nommer des sages pour des cas spéciaux (délégués pour un point particulier) ? On peut résoudre ce cas de ce fait : Rab avait été désigné par Rabbi pour délier les vœux et pour examiner les taches (en cas de doute sur les menstrues). A la mort de Rabbi, Rab sollicita du fils et successeur le pouvoir de prononcer en cas de doute sur les défauts des premiers-nés (afin de juger s'il est permis de les égorger) : non, dit le fils de Rabbi, je ne puis rien ajouter à ce que mon père t'a octroyé. R. Yossé b. R. Abou dit : tout lui a été accordé, la faculté de juger seul, de délier les vœux, d'examiner les défauts apparents (externes) ; mais à la mort de Rabbi, comme ce R. Yossé voulut en outre solliciter du fils la faculté de prononcer sur les défauts cachés (à l'intérieur des corps), il lui fut répondu : je ne puis rien ajouter à ce que mon père t'a octroyé. Donc, bien que l'on ait dit qu'il est loisible de nommer les sages pour n'importe quel but particulier, il faut encore qu'il soit apte à se prononcer sur chaque détail. Ainsi, R. Josué b. Lévi donna ce pouvoir général à ses disciples, mais il eut le chagrin de ne pas pouvoir déléguer dans les mêmes conditions générales, un élève borgne (impropre à présider la cérémonie du déchaussement pour refus de lévirat).

1. J., tr. *Nedarim*, III, 1. Son avis est opposé à la Mischnâ. V. Lœw, *Forschungen d. wissenschaftl. Talmud Vereins*, n° 1 (*Beilage*, n° 2 *du Ben Chananja*, 1866, p. 6). Cf. J., tr. *Synhédrin*, X, 4. 2. Ib. 3. Ib., X, 10 (f. 42b).

Et il ne le nomma pas avec des pouvoirs particuliers (restreints) ; c'est une preuve que lorsqu'on est apte à tout, on l'est aussi pour un point particulier ; et si au contraire on n'est pas propre à tout, on est parfois impropre même pour un seul point. Peut-on déléguer les sages pour un temps limité? On le sait par ce fait : Hiya b. Aba alla prier R. Éliézer de demander pour lui à R. Judan Naci une lettre de présentation, pour qu'il puisse aller vivre au dehors. Rabbi l'accorda et écrivit : nous vous envoyons un homme important, notre délégué et notre fondé de pouvoir en tout, acte valable jusqu'à son retour ici. R. Hiskia, R. Dousti, R. Aba b. Zemina, peut-être aussi au nom de R. Dossi le vieux, demanda comment Rabbi a pu le traiter d'important? Quel était son mérite? Celui d'avouer lorsqu'il ignorait une règle. Est-il permis de délier en n'étant revêtu que de la tunique, φελονής, ou le vêtement officiel du *Talith* est-il exigible ? R. Abahou au nom de R. Yoḥanan permet de prononcer en n'ayant que la tunique ; c'est aussi l'avis de Rabbi, ainsi que de R. Josué b. Lévi. R. Houna au nom de R. Jérémie le permet seulement lorsqu'on n'a pas de talith; R. Yossé b. R. Aboun le permet seulement pour les vœux moins graves. — « Les règles relatives au Sabbat etc., dit la Mischnâ, dépendent seulement d'une légère allusion à la Bible. » Toutefois, dit R. Yôna, R. Ḥama b. 'Ouqba objecta que d'un seul verset (Lévit. XI, 36), *seulement une source et une citerne où l'eau afflue seront pures*, on déduit un grand nombre de règles relatives à la pureté (on pouvait donc les ranger à côté de celles du sabbat). —[1].

CHAPITRE II

1. On n'interprétera pas à 3 personnes réunies les déductions à tirer du chapitre des relations illicites (Lévit. XVIII), ni le récit de la Création (Genèse, I) à deux, ni les récits relatifs au char céleste (d'Isaïe et d'Ezéchiel) même à une seule, à moins que ce soit un sage qui comprend presque seul (et devine plus qu'on ne lui explique). Il vaudrait mieux n'être pas né que de contempler (fixer) les quatre objets suivants : ce qu'il y a au-dessus de nous au ciel, ce qu'il y a au-dessous, ce qu'il y a devant nous, et ce qu'il y a derrière ; il vaudrait mieux n'être pas né si l'on n'a pas soin d'honorer son Créateur.

R. Aba dit au nom de R. Juda que l'avis exprimé ici doit émaner de R. Akiba, non de son interlocuteur R. Ismaël, car celui-ci enseigne[2] qu'il faut appliquer aussi l'avertissement (avec ses conséquences pénales) à celui qui subit une relation contre nature, aussi bien que celui qui l'accomplit (Lévit. XX, 13) ; et de ce que l'on a vu R. Amé assis à enseigner qu'il faut un avertissement à celui qui accomplit un tel acte et un autre (par déduction) à celui

1. Suivent de longs passages jusqu'à la fin du §, traduits : 1° tr. *Péa*, II, 6 (t. II, pp. 36-7); 2° tr. *Troumôth*, V, 9 (t. III, p. 63). 2. J., tr. *Synhédrin*, VII, 7; B., ib., 54.

qui le subit, on conclut que l'avis de R. Ismaël (de pouvoir enseigner ces sujets) sert de règle. — « Ni le récit de la création à 2 », est-il dit. Ceci aussi doit émaner de R. Akiba, dit R. Aba au nom de R. Juda[1], car son interlocuteur R. Ismaël, qui applique la déduction précédente à un 2e avertissement, autorise cette interprétation ; et de ce que R. Juda b. Pazi était assis à exposer qu'en principe le monde était composé d'eau sur eau, on conclut que l'avis de R. Ismaël, d'autoriser ces explications, sert de règle. Voici l'exposé de R. Juda b. Pazi : en principe, le monde se composait d'eau sur eau[2], selon ces mots (Genèse, I, 2) : *le souffle divin planait au-dessus des eaux* ; puis a été constituée la neige (semi-solide), selon ces mots (Ps. CXLVII, 17) : *Il sème les glaçons comme des miettes* ; puis il en a fait la terre, selon ces mots (Job, XXXVII, 6) : *à la neige il dit d'être de la terre.* Celle-ci est placée au-dessus de l'eau, selon les mots (Ps. CXXXVI, 6) : *Celui qui a étendu la terre sur les eaux.* Celles-ci à leur tour sont sises sur des montagnes, selon ces mots (Ps. CIV, 6) : *Sur les montagnes s'arrêtent les eaux.* Les monts sont suspendus en l'air, selon ces mots (Amos, IV, 13) : *Voici, il forme les montagnes et crée le vent.* Ce dernier dépend de la tempête, selon ces mots (Ps. CXLVIII, 8) : *Le vent de la tempête exécute ses ordres.* La tempête même a été faite par Dieu en forme d'amulette suspendue à son bras, selon ces mots (Deut. XXXIII, 27) : *sous*[3] *les bras du monde, etc.*

Le verset (précité), *voici il forme des montagnes, etc.*, est l'un des six que Rabbi lisait[4] en pleurant (en raison des sévérités qu'ils contiennent). Les 5 autres sont : *Ils recherchent Dieu, tous les humbles de la terre, etc.* (Sophonie, II, 3). *Haïssez le mal et aimez le bien, etc.* (Amos, V, 15) ; *il mettra sa bouche dans la poussière, etc.* (Lament., III, 29) ; *car toute l'œuvre sera présentée par Dieu en justice* (Ecclés., XII, 16); *Et Samuel dit à Saul: pourquoi m'as-tu irrité* (I. Sam. XXVIII, 15). Ce dernier verset peut s'expliquer ainsi : tu n'aurais dû irriter ton créateur, lui dit Samuel, que contre moi ; au lieu de cela, tu m'as traité comme ton idole, et tu sembles ignorer que si celui qui l'érige mérite une peine[5], celui qui se laisse faire (adorer) la mérite aussi ; en outre, en étant éveillé de mon sommeil, j'ai cru que c'était le jour du jugement dernier, et j'ai eu peur. Or, il y a lieu d'établir un raisonnement par a-fortiori et se dire : si Samuel, le maître des Prophètes, dont il est dit (I Sam. III, 20) : *Israël depuis Dan jusqu'à Beér-Seba' reconnut etc.*, a éprouvé des craintes pour le jugement ; combien devons-nous en être effrayés ! C'est ce qui résulte p. ex. du verset (d'Amos) : *Voici celui qui a formé les montagnes, qui a créé le vent et qui déclare à l'homme quelle est sa pensée* ; c'est-à-dire même les paroles qui ne comportent pas de péché sont inscrites à l'homme sur son registre, πίναξ ; et qui le déclare à l'homme ? L'haleine de sa

1. V. *Monatschrift*, XIX, 1870, pp. 126-130 et 131-7. 2. Rabba à Genèse, ch. 7 ; Mekhilta, section *Beschalah*, ch. 8. 3. Le sens habituel est : *sous elle* (la demeure) *s'étendent les bras, etc.* 4. Rabba à l'Ecclésiaste, fin. 5. Rabba à Genèse, ch. 96.

bouche en parlant[1]. R. Ḥagai dit au nom de R. Ya'beç : on déduit de la juxtaposition des termes dans ce verset que le vent créé (souffle produit) reprochera un jour à l'homme ses paroles. Il dit aussi : les gens de Cippori disent d'entendre par le mot chaos l'obscurité et les ténèbres. R. Juda b. Pazi dit au nom de R. Yossé b. R. Juda : Adrien demanda au prosélyte Aquilas s'il est vrai ce que l'on dit, que le monde est suspendu en l'air ? Certes, répondit Aquilas ; et, pour te le prouver, fais-moi venir de petits chameaux : ce qui fut exécuté. Il eut beau les charger lourdement ; les bêtes restaient debout ; puis il enleva la charge et les étrangla. Voici tes bêtes, dit-il à Adrien, relève-les. Je ne le puis plus, puisqu'elles sont mortes. Que leur manque-t-il, dit Aquilas, rien que le souffle qui les a quittés et qui les soutenait (ainsi le monde est soutenu par l'air).

« Ni des chars célestes[2] même à un seul », dit la Mischnâ. Cet avis émane-t-il encore de R. Akiba seul (comme les cas précédents) ? Non, c'est conforme à l'avis de tous, car l'homme est tenu de ne toucher qu'avec les plus grands égards à ce qui conserve la gloire du créateur. Ainsi Rab a dit : il n'est pas permis d'énoncer un avis en présence de son maître, à moins de l'avoir déjà vu ou servi (à plus forte raison de Dieu). Voici comment on opérera : d'abord le maître ouvrira (exposera) les sommaires des chapitres, et l'élève les achèvera avec l'assentiment du maître. R. Hiya dit au nom de R. Yoḥanan : Rabbi avait un élève perspicace, εὔθικος, qui se mit à expliquer un chapitre des récits du char céleste, sans l'approbation de Rabbi, et il fut frappé de la lèpre. La loi ressemble à 2 sentiers[3], l'un de feu, l'autre de neige ; s'il penche d'un côté, il mourra brûlé ; s'il penche de l'autre, il sera saisi par le froid de la neige (dont la lèpre blanche est l'image). Que faire ? Suivre un juste milieu (sans s'exposer aux dangers de trop approfondir ces sujets, et de devenir fou). Il est arrivé à R. Yoḥanan b. Zaccaï de parcourir un trajet, chevauchant sur un âne, suivi par R. Éleazar b. Arak, qui lui demanda d'étudier avec lui un chapitre de la science du char. Mais, lui objecta R. Yohanan, les sages n'ont-ils pas défendu un tel enseignement, à moins qu'il s'agisse d'un savant apte à deviner seul la suite ? Permets-moi, maître, dit le disciple, de te dire un mot. J'y consens, dit R. Yoḥanan. Dès que R. Eleazar b. Arakh eût commencé à exposer ce sujet, R. Yoḥanan b. Zacaï descendit d'âne, en disant : Il n'est pas convenable que j'entende prononcer la gloire du Seigneur, en restant à âne. Ils allèrent donc s'asseoir sous un arbre. Un feu descendit du ciel et les entoura : Les agents du service céleste sautaient devant eux, comme les gens d'une noce se réjouissent devant un fiancé, et un ange se mit à dire au milieu du feu : comme tu viens de l'expliquer, ô Eleazar b. Arakh, tel est bien le récit du Char. Aussitôt tous les arbres se mirent à parler et récitèrent un cantique (Ps. XCVI, 12) : *Alors tous les bois de la forêt chan-*

1. La buée de sa respiration sera figée et conservée jusqu'à sa mort, dit le commentaire. 2. Dans son *Moré*, Maïmoni entend par là la science métaphysique. V. trad. Munk, I, 9-10, 117-8, 127-9 ; III, 3-44. 3. Tossefta à ce tr., ch. 2.

teront. Lorsque R. Eleazar b. Arakh eut achevé cet exposé, R. Yoḥanan b. Zacaï se leva, le baisa sur la tête, et s'écria : Béni soit l'Éternel, Dieu d'Abraham, Isaac et Jacob, qui a donné au patriarche Abraham une descendant aussi sage, capable d'expliquer la gloire de notre père aux cieux. Il te convient de faire de telles explications ; car parfois on ne sait pas les mettre en pratique ; d'autres fois, on le sait, mais l'on ne sait pas l'expliquer. Eleazar b. Arakh au contraire est aussi capable en théorie qu'en pratique ; heureux notre ancêtre Abraham qui a la satisfaction d'avoir pour descendant cet Eleazar b. Arakh. Lorsque R. Joseph Cohen et R. Simon b. Nathanel eurent connaissance de ce fait, ils se mirent aussi à expliquer le récit du Char, et dirent : un jour, au 1er du solstice de Tamouz (milieu de l'été), la terre trembla, l'arc-en-ciel apparut (fut miraculeux à ce moment de la saison), et l'on entendit une voix céleste dire : Votre place au ciel est déjà préparée, votre chambre (triclinium) est déjà tendue ; vous occuperez vous et vos élèves le rang de la 3e catégorie. C'est conforme à la déduction tirée de ce verset (Ps. XVI, 11) : *il y a des rassasiements*[1] *de joie dans ta face*, qu'il y aura au monde à venir 7 catégories de justes. Une autre fois, comme R. Josué était en route, Ben-Zoma vint à sa rencontre et s'informa de sa santé ; R. Josué ne lui répondit pas. D'où viens-tu et où vas-tu (si préoccupé que tu ne me réponds pas) ? Excuse-moi, B. Zoma, lui répondit-il, je contemplais le mystère de la création ; entre l'eau supérieure et l'eau inférieure, il n'y a guère plus d'intervalle que l'espace d'un palme. A ce sujet (Genèse, I, 2) le terme *planer* est employé, et on le retrouve au verset (Deut. XXXII, 11) : *comme l'aigle veille sur son nid, qui plane auprès de ses petits ;* comme dans ce dernier verset il s'agit d'un vol qui frôle sans toucher, il en est de même au sujet de la Création. Ce Ben-Zoma, dit R. Josué à ses disciples, est en dehors[2]. Peu de temps après, Ben-Zoma mourut.

R. Juda b. Pazi dit au nom de R. Yossé b. R. Juda : 3 sages ont étudié ce sujet mystérieux de la Bible sous la direction de leur maître, savoir R. Josué devant R. Yoḥanan b. Zacaï, R. Akiba devant R. Josué, et R. Ḥanania b. Ḥakhinaï en présence de R. Akiba ; à partir de ce moment, leur raisonnement n'avait plus la netteté primitive. Quatre individus entrèrent au Paradis : le premier osa contempler la Divinité et en mourut ; le second en sortit frappé (fou) ; le troisième se mit à ravager les plantes après cet examen ; le quatrième seul entra en paix (dans ce sujet) et en sortit aussi pacifiquement. Ben-Azaï sortit frappé de cette contemplation, selon ces mots (Prov. XXV, 16) : *Quand tu auras trouvé du miel, ne manges-en que ce qu'il te faut, sans excès.* Ben-Zoma, après avoir contemplé, mourut ; et de lui il est dit (Ps. CXVII, 15) : *Elle est précieuse aux yeux de l'Éternel la mort de ses justes.* Un autre, après avoir contemplé, ravagea les

1. Jeu de mots sur l'homonymie de שבע, que l'exégète détourne ici de son sens et traduit : *sept.* Cf. Rabba à Lévit., ch. 30. 2. Il a perdu la tête pour avoir voulu trop approfondir ce mystère.

plantes (de ce jardin); et cet « autre » n'est nul qu'Elischa b. Abouya, qui tua les plus grands étudiants de la Loi. L'on dit de lui que (par ses maléfices) il mettait à mort tout élève qu'il voyait réussir dans l'étude de la Loi; en outre, il se rendait à la salle d'études, et lorsqu'il voyait les adolescents assis devant le maître, il leur disait qu'ils n'avaient que faire là ; un tel ferait mieux d'embrasser la profession de maçon, un autre celle de serrurier, un autre celle de chasseur, un autre celle de tailleur. Lorsque les jeunes gens l'avaient entendu s'exprimer ainsi, ils quittaient le maître pour s'abandonner à un travail manuel. De lui il est écrit (Ecclés. V, 5) : *n'expose pas ta bouche à te faire pécher, etc.*, car il blessa ainsi ses propres œuvres (antérieures). De même à une époque de persécution contre les Juifs (pour les contraindre à violer le repos sabbatique), on leur imposa des charges à porter le samedi ; les Juifs s'appliquèrent à porter à deux une seule charge, en raison de la règle que si un travail est accompli par deux, on est moins blâmable (il n'entraîne pas de pénalité). Mais cet hérétique disait aux persécuteurs de charger les Juifs isolés, ce qu'ils exécutèrent. Les Juifs alors s'appliquèrent à se décharger sur une place intermédiaire, χηραμίς, afin de ne pas opérer l'acte interdit, de transporter d'un bien privé sur la voie publique directement. Elischa donna alors le conseil impie de leur faire porter des verreries (pour les empêcher de se décharger ailleurs qu'à la maison, sous peine de bris) ; ce qui fut fait. Seul R. Akiba entra en paix, et sortit de même. De lui il est dit (Cantique, I, 4) : *Entraîne-moi avec toi, courons, etc.*

Comme R. Méir était assis à expliquer l'exégèse dans la salle d'études [1], Elischa son maître à cheval, un jour de sabbat, vint à passer : voici, ton maître est dehors, dit-on à R. Méir, qui se leva, interrompant son exposé, et se rendit auprès de lui. Qu'expliques-tu aujourd'hui, lui demanda Elischa? Le verset suivant (Job, XLII, 12) : *l'Éternel bénit la fin de Job au-delà de ce qu'il avait eu d'abord.* Et où as-tu commencé, lui demanda-t-il? Au suivant (ib. 10) : *Dieu augmenta du double tout ce que Job avait eu*, en ce sens qu'il lui redoubla tout son argent. Malheur, dit Elischa, à ceux qui perdent et ne retrouvent pas ; ce n'est pas ainsi que ton maître Akiba avait expliqué ce verset, mais il interprêta les mots *l'Éternel bénit la fin de Job au-delà de ce qu'il avait eu en principe*, en ce sens : grâce aux préceptes religieux et bonnes œuvres que Job avait en main dès le principe, Dieu le bénit. Qu'as-tu expliqué? Le verset suivant (Ecclés. VII, 8) : *mieux vaut la fin d'une chose que son commencement.* Et comment as-tu approfondi ce sujet, demanda Elischa? En le comparant, dit R. Méir, à un homme qui ayant engendré des fils dans sa jeunesse, les voit longtemps languir, et se remettre lorsqu'il est déjà vieux; c'est une fin meilleure que le commencement. Ou bien : si un homme s'étant livré au commerce dans sa jeunesse a éprouvé des pertes, et au temps de sa vieillesse il est en profit; c'est une fin meilleure que le commencement. Ou bien encore : si un homme ayant étudié la Loi dans sa jeunesse l'oublie et que

1. Midrasch Rabba sur Ruth et Ecclésiaste.

dans sa vieillesse il s'en souvient ; c'est une fin meilleure que le commencement. Malheur, s'écria Elischa, à ceux qui perdent et ne trouvent pas. Ce n'est pas ainsi que ton maître Akiba l'a expliqué ; mais il a dit que la fin est meilleure que le commencement, lorsque le principe, le point de départ est bien religieux. Voici, à l'appui de cette opinion, ce qui m'est arrivé : Mon père Abouya était l'un des plus grands personnages de Jérusalem ; au jour de ma circoncision, il invita au festin toutes les principales personnes de la ville, les installa dans une maison, et en établit une autre à part pour R. Eliézer et R. Josué. Lorsque les premiers eurent fini de manger et de boire, ils se mirent à jouer au jeu de paume et à danser.

Tandis qu'ils passent le temps à leur façon, dit R. Eliézer à R. Josia, occupons-nous à notre manière, et ils se mirent à étudier les paroles de la Loi, passant tour à tour de la Loi aux Prophètes, et de ceux-ci aux Hagiographes. Un feu du ciel descendit et les entoura. Mes maîtres, vint leur dire Abouya, êtes-vous venu brûler ma maison ? Dieu nous en garde, répondirent-ils ; nous étions assis, occupés à nous remémorer les paroles de la Loi, en passant successivement aux Prophètes, puis aux Hagiographes ; ce sujet nous rendait aussi joyeux que si nous assistions à la promulgation sur le mont Sinaï ; le feu nous léchait comme il flamba sur le mont Sinaï ; en effet, dès le principe, la loi a été donnée au milieu du feu, selon ces mots (Deut. IV, 11) : *la montagne se consumait dans le feu jusqu'au milieu du ciel.* Alors mon père Abouya leur dit : Mes maîtres, puisque la loi a une telle force, je promets, si mon fils reste en vie, de le consacrer à cette étude ; mais comme son intention primitive n'avait pas un but exclusivement religieux, son projet ne se réalisa pas en entier. — Qu'as-tu encore expliqué ? Le verset suivant (Job, XXVIII, 19) : *ni l'or ni le verre fin ne l'égale.* Quel sens lui as-tu appliqué, demanda Elischa ? Celui-ci : les paroles de la Loi sont aussi difficiles à acquérir que les objets en or, et aussi faciles à perdre que les ustensiles faits de verre [1] ; et comme le vase d'or ou de verre une fois brisé peut de nouveau être reconstitué à l'état primitif (par une refonte), de même le sage qui aurait oublié son savoir peut se mettre à l'apprendre de nouveau. — Arrête-toi là, Meir, dit Elischa ; voici la fin de la limite sabbatique. D'où le sais-tu, demanda R. Méir ? — Je le sais, dit-il, d'après les pas de mon cheval, que j'ai comptés pendant 2,000 coudées. — Quoi, s'écria R. Méir, toute cette science est en toi, et tu ne te repens pas (tu ne reviens pas aux pratiques religieuses) ? Je ne le puis pas, dit Elischa. Pourquoi ? C'est qu'une fois je passais devant le saint des saints, monté sur mon cheval, au jour du grand pardon survenant un samedi, et j'ai entendu une voix céleste sortant de ce sanctuaire et disant : repentez-vous, o fils, sauf Elischa b. Abouya, qui a connu ma puissance et s'est révolté contre moi. Et quelle est la cause de toutes ses erreurs ? C'est qu'un jour [2] étant assis à étudier dans la vallée de Guenossar, il vit un

1. Pour les passages parallèles, voir Schuhl, *Sentences*, p. 151. 2. V. B., tr. *Kiddouschin*, 39b ; tr. *Houllin*, 142a.

homme monter au sommet d'un palmier et prendre dans un nid la mère et ses petits, puis s'en aller de là tranquillement (malgré l'interdit d'agir ainsi) ; le lendemain, il vit un autre homme monter au sommet de cet arbre, prendre les petits après avoir renvoyé la mère (comme le veut la Loi), et à la descente être mordu par un serpent, morsure dont l'homme mourut. A cette vue, Elischa s'étonna, disant qu'il est écrit (Deut. XXII, 7) : *tu renverras la mère et tu prendras les petits pour toi, afin qu'il t'en arrive du bien et que tu vives longtemps.* Or. quel bien cet homme en a-t-il acquis? Où est sa longue vie? C'est qu'Elischa ignorait l'interprétation de ce verset donnée par R. Jacob bien avant lui, en ce sens : ce *sera un bien pour toi*, dans le monde futur, qui est tout bon ; *et tu prolongeras tes jours*, à l'avenir, qui est entièrement long. Selon d'autres, lorsqu'il vit la langue de R. Juda le boulanger pendante comme de la gueule d'un chien et ensanglantée, il s'écria : est-ce là la récompense de la Loi ! Voilà une langue qui a exposé les paroles de la Loi comme il convient; elle s'est adonnée aux sujets religieux en toute son existence, et voilà comment elle est traitée ! Il semble qu'il n'y ait pas de récompense de ce fait, et que la résurrection des morts n'existe pas. Selon d'autres, pendant que sa mère enceinte le portait dans ses entrailles, elle passa devant des maisons d'idoles, elle en aspira l'encens pernicieux, qui pénétra son corps comme le venin d'un serpent (ἔχιδνα).

Quelque temps après, Elischa tomba malade, on vint dire à R. Meir que son maître va très mal. R. Meir vint donc pour lui rendre visite, et le trouva malade. Ne renonces-tu pas à tes erreurs anti-religieuses, lui demanda-t-il? — Reçoit-on (au ciel) ceux qui se repentent en cet état, demanda Elischa? — Certes, répondit R. Meir, comme il est écrit (Ps. XC, 3) : *tu fais rentrer l'homme jusqu'au moment de la poussière* ; jusqu'à ce que son âme soit sur sur le point d'être réduite, on le reçoit. A ces mots, Elischa se mit à pleurer, et il expira bientôt après, R. Meir se réjouit de cette fin, se disant en lui-même : il me semble qu'il est mort au milieu du repentir. Lorsqu'on l'eut mis dans la bière, un feu descendit du ciel et la consuma. On alla dire à R. Meir que le corps de son maître est brûlé. Il sortit aussitôt pour l'ensevelir, et le trouva en effet consumé. Que fit-il? Il prit son vêtement d'office et l'étendit sur le corps, en disant (Ruth, III, 13) : *Passe ici la nuit* ; c'est-à-dire séjourne encore en ce monde, semblable à la nuit ; *et sois là au matin*, c'est le monde futur tout plein de clarté ; *s'il veut t'épouser, c'est bien, qu'il t'épouse* (ib.), ceci s'adresse à Dieu le bon par excellence, don til est dit (Ps. CXLV, 9) : *l'Éternel est bon pour tous* ; *sa miséricorde s'étend à toutes ses œuvres.* Puis il est dit (Ruth, ib.) : *s'il ne veut pas t'épouser, je t'épouserai moi, vive Dieu.* Sur quoi, le feu[1] s'éteignit. On demanda alors à R. Meir : si en ce monde on te questionne pour savoir à qui tu rendras la première visite, sera-ce à ton père, ou à ton maître? (Qui préfères-tu)? — Je ferai passer la visite au maître avant tout, répondit-il, et ensuite à mon père. — Mais, lui demanda-t-on,

1. De l'enfer, ajoute le commentaire.

crois-tu que ton intercession en sa faveur sera exaucée? — Je le crois, dit-il, puisqu'il a été enseigné[1] : Il est permis de sauver d'un incendie l'étui d'un livre avec ce livre, ou l'étui des phylactères en leur faveur; de même, on sauvera Elischa (de la damnation), malgré ses hérésies, en faveur de sa science de la Loi. Au bout d'un certain temps, ses filles durent aller demander l'aumône à Rabbi, qui se prononça ainsi (Ps. CIX, 12) : *il n'aura pas de prolongement de grâce*; *personne n'aura pitié de ses orphelins*. Rabbi, lui dit-on, n'aie pas égard à sa conduite, mais à son savoir. A ce moment, Rabbi fondit en larmes, et ordonna que les enfants d'Elischa soient nourris; puis il dit : si cet homme, qui s'est occupé de l'étude de la Loi sans but religieux, est arrivé à un tel résultat; combien serait-il plus remarquable s'il avait poursuivi un but religieux par cette étude.

R. Eléazar dit au nom de B. Sirah[2] : Ce qui est trop merveilleux pour toi, et dont tu ne connais pas au-delà du *Scheol* toute la profondeur, ne cherche pas à le scruter; réserve tes réflexions pour ce qui t'est accessible; car tu ne saurais arriver aux mystères cachés. Rab explique ces mots (Ps. XXXI, 19) : *qu'elles deviennent muettes les lèvres mensongères*, qu'elles soient sourdes, qu'elles se brisent, qu'elles se taisent[3]. Qu'elles soient sourdes, comme il est écrit (Exode, IV, 11) : l'*Éternel lui dit : qui a mis une bouche à l'homme*, etc.; qu'elles soient brisées (éparses), comme il est dit (Genèse, XXXVII, 7) : *Voici nous attachions des gerbes*[4]; qu'elles se taisent, selon le sens habituel. *Elles prononcent des paroles dures contre le juste* (Ps. ib.); c'est-à-dire elles prononcent contre le juste du monde des paroles tirées (cachées) à ses créatures. *Avec orgueil et mépris* (ib.); c'est une allusion à celui qui a l'orgueil de vouloir commenter le récit de la Création; il s'imagine exalter l'idée de la Providence, et il ne fait que la rabaisser. R. Yossé b. Hanina dit : celui qui se joue de l'honneur de son prochain n'aura pas de part à la vie future, et à plus forte raison celui qui se joue des attributs du maître de l'univers. Il est dit ensuite (ib. 20) : *Qu'ils sont grands les biens que tu as réservés à ceux qui te craignent*; il n'aura pas de part à cette grande quantité de biens.

R. Lévi interprète ce verset (Prov. XXV, 2) : *la gloire de Dieu est de céler la chose*; c'est le glorifier que d'ignorer ce qui s'est passé avant la création du monde; *la gloire des rois est de sonder les affaires*, d'apprendre ce qui a lieu depuis la Création. R. Lévi l'explique aussi par ce verset (Job, XX, 4) : *sais-tu cela de toute antiquité*? (Connais-tu ce qui a eu lieu avant la création?); mais *depuis que l'homme a été placé sur la terre*, tu peux savoir. R. Yôna au nom de R. Aba explique ce verset (Deut. IV, 32) : *Interroge les premiers, qui ont été avant toi*; il ne s'agit pas de ce qui a précédé la Création, puisqu'il est dit (ib.) : *depuis le jour où Dieu a créé l'homme sur la terre*; et ce n'est pas seulement à partir du 6e jour, puisqu'il y a le mot

1. Tr. *Sabbat*, XVI, 2.
2. Cf. Ecclésiastique de Jésus fils de Sirah, III, 22.
3. Rabba à Genèse, ch. I.
4. Jeu de mots sur les 2 sens du mot אלם, *gerbe*, et : *muet*.

premiers : il y a donc dans le texte une extension, puis une exclusion, qui tend à une déduction à tirer du 6e jour, et comme celui-ci est particulier, en ce qu'il fait partie des 6 jours de la création, on ne pourra lui comparer que des jours semblables (soit tous ceux de la création). On ne cherchera pas à savoir ce qui est au-dessus du ciel, ou au-dessous de l'abîme, puisqu'il est dit (ib.) : *d'une extrémité du ciel à l'autre* (non au-delà). Si toutefois tu t'occupes des mystères antérieurs à la création, tu pourras seulement exposer (des sommaires de chapitres), de façon à ce que ta pensée y corresponde (à voix basse) ; mais, pour ce qui a eu lieu après, ta voix pourra s'élever, dût-on l'entendre au bout du monde. Bar-Kappara déduit de l'expression *à partir du jour* que tout ce qui est relatif même au premier jour pourra être exposé en public. Cet avis de Bar-Kappara a pour équivalent celui de R. Juda b. Pazi[1], et l'avis de R. Ḥiya[2] s'accorde avec celui de R. Aba.

R. Yôna dit au nom de R. Lévi ; le monde a été créé par la lettre ב (B) ; comme elle est fermée de 3 côtés et ouverte d'un seul, de même on ne devra pas scruter ce qui est au-dessus du ciel, ou sous la terre, ni ce qui est devant, ni ce qui est derrière, et seulement à partir de la création du monde. Si l'on demande à cette lettre qui l'a créée, elle semble montrer par une pointe sortant de l'angle supérieur la lettre précédente : A ; celle-ci est l'initiale d'un nom qu'elle semble désigner par une pointe à l'angle d'en bas, savoir le mot *Adon*, ou le nom du Seigneur Dieu. Selon d'autres, la création a eu lieu par la lettre B, initiale du mot *Berakha* (bénédiction), et non par la lettre A, parce qu'elle est l'initiale du mot *Arira* (malédiction). Or, la Providence a dit : je créérai le monde par un B, ses futurs habitants ne seront pas livrés à la crainte qu'il ne puisse pas subsister, en raison de ses auspices de malédiction ; mais puisqu'il est créé par B, initiale de bénédiction, peut-être subsistera-t-il. R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan : les deux mondes ont été créés par 2 lettres, le monde actuel et le monde futur, l'un par ה, l'autre par י, puisqu'il est dit (Isaïe, XXVI, 4) : *car par* יה (Dieu), *l'Éternel, rocher* (formateur) *des mondes*. On ne sait pas laquelle de ces lettres doit être attribuée comme origine à chacun de ces mondes ; mais de ce qu'il est écrit (Genèse, II, 4) : *Voici les générations du ciel et de la terre lorsqu'ils furent créés* בהבראם, on décompose ce dernier mot, et l'on dit : *par* ה *il les a créés* ; c'est donc par cette lettre (H) qu'a été créé ce bas-monde, et le monde futur l'est par un י (I). Comme la 1re est ouverte par en bas[3], c'est une allusion à ce que les habitants de la terre ont pour destination de descendre au *Scheôl* (tombe) ; cette même lettre a au sommet supérieur une pointe angulée, pour désigner que les humains, après être descendus, pourront remonter ; et elle a une ouverture de chaque côté, par allusion à la porte ouverte de toutes parts au repentir. La lettre י est courbée ; c'est un indice que les habitants de la

1. Ci-dessus, au commencement, il expose comment il entendait le chaos, ou la jonction des eaux inférieure et supérieure. 2. Il n'est permis d'étudier que la Création, rien auparavant. 3. Rabba à Genèse, ch. 12.

terre devront se courber, selon ces mots (Jérémie, XXX, 6) : *tous les visages seront bouleversés par la jaunisse, etc.* (courbés par la honte). Lorsque David sut tout cela, il entonna ses louanges par les deux lettres, comme il est dit (Ps. CXIV, 1) : *Alleluia*, יה, *louez serviteurs de l'Eternel, louez le nom de l'Éternel.* R. Judan Nasia (le Naci) demanda à R. Samuel b. Naḥman pourquoi est-il dit (Ps. LXVIII, 5) : *Exaltez celui qui chevauche dans les nuées* (au ciel), *par son nom de* יה, *et réjouissez-vous devant lui?* Il n'y a nul endroit, lui répondit R. Samuel, qui n'ait un préposé à l'entretien de la vie, βίος[1] ; et celui qui est préposé à la vie de tous, c'est la Providence, car βίος (l'Éternel) est son nom. Ton maître R. Éléazar, répliqua R. Judan, ne l'a pas interprété ainsi ; cela ressemble à un roi qui bâtit un palais (palatium) à la place où se trouvaient des gouttières, ou du fumier, ou des ordures ; et ne serait-ce pas un déshonneur pour ce palais de rappeler ce qu'il y avait là jadis? De même, dire du monde actuel qu'en principe l'eau supérieure se joignait à l'inférieure dans le chaos, serait lui faire tort. Ou encore, au-dessus d'un jardin royal une terrasse a été construite afin de l'admirer ; mais il est défendu d'y toucher (ainsi qu'à ce qui précède la création).

Les Schammaïtes disent : le ciel a été créé d'abord, puis la terre ; selon les Hillélites, c'est l'inverse. Chaque école motive son opinion. Les Schammaïtes se fondent sur ces mots (Genèse, I, 1) : *au commencement, Dieu créa le ciel et la terre* ; c'est semblable à l'acte de ce roi qui, après avoir édifié un trône, a construit le piédestal, ὑποπόδιον, selon ces mots (Isaïe, LXVI, 1) : *le ciel est mon trône, et la terre mon marchepied.* Les Hillélites invoquent ce verset (Genèse, II, 4) : *au jour où l'Éternel Dieu fit la terre et les cieux.* Tel est l'usage des constructions royales, d'édifier d'abord la base, puis la partie supérieure, selon ces mots (Isaïe, XLVIII, 13) : *ma main a fondé la terre et ma droite a étendu les cieux.* R. Juda b. Pazi cite aussi, à l'appui de Hillel[2], ces mots (Ps. CII, 26) : *Auparavant tu as fondé la terre, et les cieux sont l'œuvre de tes mains.* R. Ḥanina dit : ce qui sert d'appui à l'avis de Schammaï est retourné comme argument contre lui, invoqué par Hillel. Ainsi Schammaï invoque le 1er verset de la Genèse ; à quoi Hillel oppose les mots suivants (ib. 2) : *la terre était* (elle était déjà). R. Yoḥanan dit au nom d'autres sages : quant à la Création, celle des cieux a eu lieu la première, mais la terre a été la première consolidée et achevée ; il invoque pour le fait de la création le 1er verset de la Genèse, et pour celui de l'achèvement un autre verset (II, 4), où la terre est citée d'abord. Après la création du ciel au premier jour[3], selon Schammaï, 3 jours se sont passés, et les dérivés sont nés, savoir après les 3 jours, au 4e *il y eut les luminaires.* Après la création de la mer le 2e jour, aussi selon Schammaï, ses produits apparaissent ; et après avoir laissé passer les jours 2, 3, 4, *au* 5e *les eaux produisent, etc.* La terre apparaît sèche au 3e jour et ses produits se manifestent 3 jours plus tard, soit

1. Jeu de mots entre ce terme et son homonyme hébreu, signifiant « par Dieu ».
2. Rabba à Genèse, ch. 1. 3. Ib., ch. 12.

le 6e jour, *la terre produisit*. Selon Hillel, la terre fut créée le 1er jour, et après 2 jours d'intervalle, soit le 3e, elle fournit *de la verdure*; les cieux datent du 2e jour, et après un intervalle de 2 jours, soit le 4e, leurs produits naissent : *il y eut des luminaires*; la mer fut créée le 3e jour, et après 2 jours d'intervalle, elle donne ses produits, *que les eaux produisent*. Je suis étonné, dit R. Simon b. Yohaï, de ce que les premiers personnages du monde soient divisés sur la question de la création du monde ; à mon avis, le ciel et la terre ont été créés comme une marmite (λοπάς) avec son couvercle (ensemble), selon ces mots (d'Isaïe, ib.) : *ma main a fondé la terre et ma droite a étendu les cieux* (en même temps). D'après cet avis, dit R. Éléazar b. R. Simon, je m'explique ce que mon père a dit : parfois, il est question des cieux avant la terre, d'autres fois, c'est l'inverse ; mais, en réalité, ils se valent (et sont simultanés).

2. Yossé b. Yoézer interdit d'imposer les mains (aux sacrifices de visite offerts en ces jours) ; Yossé b. Yoḥanan l'autorise ; Josué b. Peraḥia l'interdit ; Nitaï d'Arbel l'autorise ; Juda b. Tabaï l'interdit ; Simon b. Schetaḥ l'autorise, ainsi que Schemaïa ; Abtalion l'interdit. Hillel et Menaḥem n'ont pas eu de désaccord. Lorsque Menaḥem quitta le synhédrin, Schammaï y entra. Hillel autorise l'imposition ; Schammaï l'interdit. Les premiers (de chaque couple) étaient les princes (président général) ; les seconds étaient chefs des cours de justice.

A l'origine, il n'y a eu de discussion en Israël qu'au sujet de l'imposition. A l'arrivée de Schammai et Hillel, il y a eu 4 sujets de différends. Lorsque les disciples de l'un et de l'autre se multiplièrent, et qu'ils ne fréquentèrent pas suffisamment les leçons des maîtres, les discussions augmentèrent : on se divisa en 2 camps ; les uns déclarèrent impur ce que les autres déclarèrent pur, et l'état primitif de bon accord ne sera bien rétabli qu'à l'arrivée du fils de David (du Messie). R. Ḥiya dit au nom de R. Yoḥanan : les moindres prescriptions rabbiniques relatives au repos des jours de fête ne doivent pas être prises à la légère, puisque l'acte d'imposer les mains est secondaire, et pourtant les plus grandes autorités ont discuté à ce sujet. Ceci prouve, dit R. Yossa, qu'il faut appuyer les mains sur la victime de toutes ses forces ; car s'il n'en était pas ainsi, l'interdit ne serait pas justifiable, et l'on ne peut admettre qu'il soit interdit de toucher un animal en ce jour. — « Hillel et Menaḥem n'ont pas eu de désaccord, est-il dit ; lorsque Menaḥem quitta le Synhédrin, Schammaï y entra. » Où alla-t-il en sortant ? Selon les uns, il adopta des mesures contraires à celles qu'il avait préconisées (il sortit de la bonne voie) ; selon d'autres, il dut partir contre son gré, avec 80 couples de condisciples, couverts d'ornements d'or ; ils avaient la face noircie (mal vus), comme le bas d'une marmite, car les étrangers leur avaient dit : inscrivez sur la corne de vos bœufs (de façon notoire) que vous n'avez pas de part au Dieu d'Israël.

Nous avons appris que Juda b. Tabaï était Naci et Simon b. Schetaḥ Ab

beth-din (chef de la justice) ; selon une autre version, c'était l'inverse. A l'appui de la 1re version, on peut citer le fait relatif à Alexandrie[1] : Les habitants de Jérusalem voulaient confier à Juda b. Tabaï les fonctions de Naci ; mais celui-ci s'était enfui et allé à Alexandrie. Les Jérusalémites écrivirent donc : « Jérusalem la grande à Alexandrie la petite ! Combien de temps encore mon fiancé restera-t-il avec vous, tandis que moi, je demeure abandonnée. » Juda quitta la ville pour se rendre dans un vaisseau. « Qu'est-ce qui manquait donc à Debora, dit-il, l'hôtesse qui nous avait accueillis chez elle? — Maître, répondit un de ses disciples, elle était borgne. — Tu commets là une double faute, dit Juda : d'abord de me soupçonner de l'avoir envisagée comme beauté ; puis, c'est une preuve que tu l'as regardée avec convoitise (action interdite); or, je n'ai pas dit qu'il s'agit d'une belle femme, et je n'ai parlé d'elle qu'en passant. » En voyant cette irritation, le disciple s'en alla. A l'appui de l'autre version, disant que Simon b. Schetaḥ était Naci, on peut citer le fait relatif à Ascalon : il y avait dans cette ville deux gens pieux, mangeant et buvant ensemble et s'entretenant mutuellement de la Loi. A la mort de l'un d'eux, c'est à peine s'il fut déploré ; tandis qu'à la mort du fils de Maon le percepteur, toute la contrée interrompit ses travaux pour assister à ses funérailles. L'homme pieux survivant se lamenta à cette vue, et dit : Hélas ! Israël[2] n'a plus de mérite. Son compagnon défunt lui apparut en songe, et lui dit : « ne méprise pas ainsi les fils de ton maître (les Israélites) ; l'un (moi) a commis un péché qui, grâce au manque d'égards lors de l'enterrement, lui a été pardonné ; l'autre (le fils du percepteur) a commis une seule bonne action, et il en a été récompensé. » Quel péché peut avoir commis un homme aussi pieux, qui n'a jamais failli ? Il lui est arrivé une fois de placer les phylactères de la tête avant ceux de la main (au lieu de l'inverse). Quelle bonne action accomplit le fils de Maon, qui n'en accomplit guère de sa vie? Un jour il donna un festin, ἄριστον, aux chefs de la ville, βουλητεία, mais ils n'acceptèrent pas l'invitation ; il donna alors l'ordre de faire manger le festin aux pauvres, pour ne pas le laisser perdu. Selon d'autres, au moment où il passait dans la rue, un pain tomba de dessous son bras; un pauvre le voyant le prit, et le fils de Maon ne lui dit rien pour ne pas le faire rougir. Quelque temps après, l'homme pieux survivant vit son compagnon défunt, se promener dans les jardins, sur les terrasses et auprès des sources d'eau, tandis qu'il vit le fils de Maon tirer la langue aux bords d'un fleuve sans pouvoir boire, en même temps qu'il voyait Miriam la fille d'Ali-Beçalim ; selon R. Eliézer b. Yossa, il la vit suspendue par les bouts de ses seins ; selon R. Yossé b. Ḥanina, le verrou de la porte de l'enfer était fixé à son oreille. Pourquoi cet appareil, demanda-t-il ? C'est qu'elle se mortifiait et s'en vantait ; ou, selon d'autres, parce qu'après avoir jeûné un jour, elle se vantait d'avoir jeûné 2 jours. Jusqu'à quand en sera-t-il ainsi, demanda-t-il ?

1. Voir Frânkel, *Monatschrift*, I, 413 ; Derenbourg, ib., pp. 96 et 102. Cf. J., tr. *Synhédrin*, VI, 6. 2. Littér. : *les ennemis* d'Israël (par euphémisme).

Jusqu'à l'arrivée de Simon b. Schetaḥ ; alors on enlèvera de l'oreille de cette femme le verrou, pour le fixer à celle de ce Simon. Pourquoi cela, fut-il demandé ? C'est qu'il avait promis, fut-il répondu, qu'après sa nomination aux fonctions de Naci il tuerait les sorcières, et il n'a pas rempli sa promesse, puisqu'il y a encore 80 sorcières établies dans les cavernes d'Ascalon, causant de grands dommages au monde. Va donc et rappelle à Simon son engagement. — J'ai peur, répondit l'interlocuteur, car il est Naci (chef), et il ne me croira peut-être pas. — S'il te croit, fut-il répondu, c'est bien ; sinon, fais-lui ce signe (comme preuve de véracité) : mets ta main à l'œil, sors-le, puis remets-le, et le tout sera rentré en son ordre primitif. L'homme pieux alla donc, expliqua à Simon le récit complet de ce qu'il avait à lui dire, et voulut opérer pour lui l'indice de véracité en question ; mais Simon l'en empêcha, en disant : Je sais quel homme pieux tu es, et que tu es capable d'opérer davantage ; en outre, je n'ai pas énoncé la dite promesse de mes lèvres, et je l'ai seulement méditée en mon cœur. Aussitôt Simon b. Schetaḥ se leva (prépara l'exécution) ; il partit un jour de pluie, emmenant avec lui 20 jeunes gens d'élite, leur remit en main autant de vêtements blancs, qu'ils étaient chargés d'emporter chacun dans une marmite neuve fixée sur la tête, leur donnant l'ordre suivant : « A mon premier cri (appel), vous vous couvrirez de ce vêtement ; et à mon 2e cri vous entrerez tous à la fois, et aussitôt entrés, chacun de vous saisira une de ces femmes qu'il soulèvera de terre ; car il est de règle en magie qu'une fois le sorcier soulevé de terre, il n'a plus de pouvoir. »

Sur ce, Simon alla se présenter à la porte de la caverne, et dit : « compagnes, ὁμοία, ouvrez-moi, puisque je suis des vôtres. — Comment se fait-il, dirent-elles, que tu aies pu pénétrer jusqu'ici en un tel jour ? J'ai su (par sortilège) passer entre les gouttes d'eau (sans me mouiller). — Et que viens-tu faire ici, demandèrent-elles ? Je viens apprendre, puis enseigner, car chacun fait ce qu'il peut. » Chacune alors opéra à sa façon : l'une par ses paroles put apporter du pain ; l'autre prononça les mots (magiques) et apporta de la viande ; une autre énonça de tels mots, et apporta des légumes ; une autre encore, agissant de même, apporta du vin. Et que sais-tu faire, demandèrent-elles ? Je sais, en poussant 2 appels, dit-il, vous amener 80 beaux jeunes gens, qui se réjouiront de vous avoir, et vous aurez de la joie avec eux. — Nous voulons bien les recevoir, dirent-elles. » Il poussa un cri, et les jeunes gens revêtirent le costume blanc ; au 2e cri, ils entrèrent tous à la fois, et il commanda que chacun se choisisse une compagne, qu'ils enlevèrent, puis ils partirent, et les crucifièrent. C'est pourquoi, il a été enseigné [1] : il est arrivé à Simon b. Schetaḥ de pendre 80 femmes à Ascalon. Mais, fut-il objecté, comment a-t-il pu faire tant d'exécutions en un jour, puisqu'il est de règle de ne pas prononcer deux condamnations capitales le même jour ? C'est que la gravité du moment (le danger couru par le judaïsme) l'exigeait. En effet, on a enseigné que R. Eleazar b. Jacob dit : j'ai entendu déclarer que parfois on punit au

1. B., tr. *Synhédrin*, 45b ; cf. Derenbourg, ib., p. 69.

delà des règles ordinaires, et l'on sévit plus que la loi ne le prescrit. Quand le tribunal peut-il user de ce pouvoir discrétionnaire? Lorsqu'il y a à prévoir une aggravation[1], dit R. Eleazar b. R. Yossé. R. Yossé prescrit la punition lorsqu'il y a des témoins des crimes, mais non s'il y a eu simple avertissement de ne pas mal agir. Comme il est arrivé à quelqu'un de faire un voyage le samedi, monté à cheval, on l'amena au tribunal, qui le condamna pour être lapidé; et bien que ce fut une simple infraction au repos sabbatique, interdite par les sages, les rabbins le punirent avec tant de sévérité, en raison de la gravité des circonstances. Une autre fois, un homme en voyage, accompagné de sa femme, se contenta de passer derrière une haie pour avoir des relations avec elle; on l'amena au tribunal, qui lui infligea la peine des coups de lanière. Pourtant, c'était sa femme légitime; mais il fut puni pour son manque de décence publique.

3. Les Schammaïtes disent : il est permis d'offrir aux jours de fête des sacrifices pacifiques, sans imposer les mains, mais il n'est pas même permis d'offrir des holocaustes; les Hillélites autorisent d'offrir des sacrifices pacifiques, aussi bien que des holocaustes, et d'imposer les mains. —[2].

4. Lorsque la fête de Pentecôte se trouve être un vendredi, le jour de l'égorgement, selon les Schamaïtes, pour les sacrifices de visite, sera ajourné au dimanche; selon les Hillélites, il n'est pas besoin de jour spécial à cet effet. Tous deux reconnaissent, toutefois, que si la fête survient un samedi, l'égorgement de ces sacrifices aura lieu le lendemain. Le grand-prêtre ne revêtira pas pour cela son costume officiel; il sera permis en ce jour de prononcer des oraisons funèbres, ou de jeûner, afin de ne pas mettre en pratique l'opinion de ceux qui disent : la Pentecôte doit toujours avoir lieu le lendemain du sabbat[3].

Si la Pentecôte est un vendredi, le jour de l'égorgement, selon Schammaï, devrait être le lendemain (si ce n'était un samedi); selon Hillel, il n'y a pas de jour à part pour l'égorgement, que l'on effectue au jour même de l'offre (elle peut avoir lieu même à la fête). Donc, en réalité, l'égorgement aura lieu en ce cas, d'après Schammaï, le dimanche, et alors le grand-prêtre ne revêtira pas le costume officiel, par *a fortiori* : si ce revêtement n'a pas lieu, selon Hillel, en présence des sacrifices pacifiques et des holocaustes (pendant la fête); à plus forte raison lorsque tous ces sacrifices ne sont plus là (en semaine), selon l'avis de Schammaï. — [4].

Tous reconnaissent que si cette fête survient un samedi, l'égorgement du sacrifice de visite en question aura lieu le lendemain; donc, Hillel admet

1. Littéral. : s'il s'agit d'arrêter *même la pensée* (l'intention de pécher). 2. Toute la *Guemara* de ce § est traduite tr. *Beça*, II, 4, ci-dessus, p. 118. 3. Allusion à ce que les Sadducéens (suivis plus tard par les Karaïtes) prenaient à la lettre le verset du Lévit. XXIII, 15. 4. Suit un passage traduit tr. *Meghilla*, I, 4, ci-dessus, p. 205.

aussi en ce cas un recul au lendemain. Mais à quelle section de service reviennent alors les peaux de ces victimes? Selon R. Tabi au nom de R. Yoschia, il y a une discussion à ce sujet entre R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch : R. Yoḥanan dit que ces peaux doivent être partagées entre toutes les sections [1] (et pas seulement par celle de la semaine qui suit la fête) ; R. Simon b. Lakisch les assigne à la section de service au moment définitif de l'égorgement. Comment peut-on discuter à ce sujet? Dès qu'il est admis qu'en cas de coïncidence de cette fête avec le sabbat, l'égorgement a lieu le lendemain, comment l'attribution des peaux peut-elle être l'objet d'une discussion entre R. Yoḥanan et Resch Lakisch? (C'est donc que, vu l'ajournement obligé, ces sacrifices sont considérés comme étant de la fête, et les peaux reviennent à toutes les sections). R. Juda dit : en cas d'omission de l'office des sacrifices de visite en ce jour de fête, on peut le remplacer pendant les 7 jours suivants (ci-dessus, I, 5). Mais, objecta R. Oschia, n'a-t-on pas enseigné qu'à l'instar du compte établi pour que la néoménie ait lieu un seul jour, il sera établi un compte pour le jour de Pentecôte ? (Comment donc admettre un remplacement d'offre pendant 7 jours?) On veut seulement dire, observe R. Ila, qu'à défaut de ce détail de fête accompli, on peut le remplacer plus tard (sans rien changer quant à la date réelle de la fête) — [2].

5. On se lave les mains pour manger du profane, ou de la dîme, ou de l'oblation ; pour les saintetés, on doit prendre un bain ; pour l'aspersion de l'eau de purification, si les mains sont devenues impures, tout le corps l'est (et il faut un bain).

Mais la pureté des mains est-elle exigible pour le profane? En effet, notre Mischnâ ne représente que l'avis de R. Simon b. Eliézer, qui exige cette pureté même pour le profane [3] ; ou bien encore, elle est conforme à l'avis de tous, et c'est en vue du cohen, pour qu'il s'habitue à s'abstenir de l'oblation avant de se laver les mains. On a enseigné que R. Simon b. Eliézer dit au nom de R. Méir [4] : l'impureté des mains au 1er degré est un obstacle à la consommation du profane, et même au 2e degré pour l'oblation. Est-ce que cet avis de R. Simon b. Eliézer est conforme à celui de R. Akiba, formulé dans la Mischnâ suivante [5] : « Si on laisse pénétrer les mains seules dans une maison frappée d'une plaie, elles deviennent impures au 1er degré (et rendraient même le profane impropre à être mangé) ; tel est l'avis de R. Akiba ; selon les autres sages, les mains sont aussi susceptibles d'impureté au 2e degré pour le profane » ? Non, c'est aussi l'avis de ces autres sages qu'exprime R. Simon (et il est admis qu'elles sont impures au 2e degré). Pourtant, le motif invoqué ici pour justifier le lavage des mains est, qu'en raison de leur susceptibilité d'être impures au 2e degré, le cohen s'habituera ainsi à s'abste-

1. Comme il est prescrit au tr. *Soucca*, V, 10. 2. La suite jusqu'à la fin de ce § est traduite tr. *Yôma*, I, 5 (t. V, p. 168). 3. Cf. J., tr. *Berakhôth*, VIII, 2. 4. B., tr. *Houllin*, 106a. 5. Tr. *Yadaïm*, III, 1.

nir d'oblation avant de se laver ; mais n'y a-t-il pas à invoquer la crainte qu'elles soient humectées et deviennent alors impures au 1er degré? On le sait par comparaison d'*à fortiori* : si, pour un homme purifié ce jour, le contact interdit par la Loi rend l'oblation seule impropre à la consommation ; il en sera à plus forte raison ainsi des mains, dont le contact n'est interdit que par les rabbins ; ou encore, la prescription rabbinique s'étend aux mains dans le but seul d'habituer le cohen à s'abstenir, en vue de l'oblation (comme il a été dit auparavant) — [1].

« Pour les saintetés, dit la Mischnâ, on doit prendre un bain. » Chaque fois qu'il est question de bain légal, il faut une quantité de 40 *saas* d'eau. Mais n'est-il pas dit [2] qu'il suffit d'un quart de *loug* si l'on se lave les mains pour la sainteté? La 1re règle, dit R. Eliézer, s'applique à des mains notoirement impures ; la 2e, à des mains présumées pures (et qu'on lave par précaution). Selon R. Ḥanina, fils de R. Hillel, on peut même dire que, dans l'un et l'autre cas il s'agit de mains pures, ou dans l'un et l'autre cas d'impures ; seulement, au premier cas, il s'agit d'objets sacrés par eux-mêmes (p. ex. des sacrifices), et au 2e cas il s'agit de profane traité au degré de pureté de la consécration. — « Pour l'eau de purification, est-il dit, si les mains sont devenues impures, tout le corps l'est. » Selon R. Ḥanania, ce n'est pas à dire qu'il en est ainsi à la naissance d'une impureté comportant la purification par l'eau d'aspersion ; mais il a été entendu qu'en étant seulement impur légèrement (des mains), c'est autant qu'une impureté grave (et le bain est exigible). R. Jacob b. Aḥa au nom de R. Eléazar interprète ces mots (Nombres, XIX, 9) : *Et elle sera recueillie* (la cendre de la vache rousse) *par un homme pur* ; ce dernier terme (superflu) indique que de toute façon, eût-on recueilli la cendre dans une poèle, la Loi déclare cet homme pur. Comment opérera-t-on? S'il s'agit d'un récipient en métal, l'homme devrait être impur, puisque de simples vases en métal sont susceptibles d'impureté, étant contaminés par cette cendre? S'il s'agit d'un récipient de bois (qui intrinsèquement n'est pas susceptible d'impureté), il doit encore y avoir propagation d'impureté, parce que la cendre n'a pas de maintien indépendant (comme elle rend ce vase impur, l'homme qui le tient deviendrait impur)? On peut admettre, dit R. Oschia, qu'il s'agit du cas où l'on a recueilli la cendre sur une large planche. Mais encore en pesant sur le bois qui la supporte ne donne-t-elle pas l'impureté au porteur? On peut répondre à cela, dit R. Judan père de R. Matnia, qu'il s'agit du cas où on l'a recueillie sur une grosse poutre, μελαθρόν (en raison de son poids, celui de la cendre est nul). R. Aba b. Mamal demanda en présence de R. Amé : d'où vient la différence [3] entre un homme pur au point de vue de l'eau d'aspersion (qui ne pourra la transporter au-delà d'un cours d'eau qu'en entrant dans cette eau) et un récipient pur destiné à recevoir cette eau de lustration (transportable sans difficulté)? Elle est déduite,

1. Suit un passage traduit tr. *Biccourim*, II, 1 (t. III, pp. 369 et 372-4). 2. Tosefta au tr. *Yadaïm*, ch. 1. 3. Tr. *Para*, IX, 6.

répondit R. Amé, de ce qu'il est dit (ib.) : *un homme pur la recueillera* ; le mot *pur* (superflu) indique qu'il faut une plus grande pureté à l'homme chargé de ce transport, égale à l'eau ou à la cendre de lustration. R. Yossa dit au nom de R. Simon b. Lakisch : l'action de mouvoir un reptile, que je n'ai pas déclarée comme rendant impur, entraînerait ici l'impureté (en raison de la gravité du cas actuel).

6. Si l'on prend un bain légal avant de manger du profane, en ayant l'intention de ne rien manger d'autre, c'est insuffisant pour manger de la dîme ; si le bain a été pris en vue de la dîme seule, il est insuffisant pour manger de l'oblation ; si l'on a pris un bain en vue spéciale de manger de l'oblation seulement, c'est insuffisant pour une autre sainteté ; un bain spécial pris pour cette dernière est insuffisant pour l'eau de l'aspersion. Mais en ayant pris un bain pour une série plus sévère, on peut manger du moins grave. Enfin, si l'on s'est baigné sans but légal, le bain ne comptera pas.

Est-il besoin d'appliquer (le bain) en vue du profane ? Non, mais on a voulu établir une extension et dire que, tout en ayant pris un bain légal en vue de manger seulement du profane, il est défendu de manger de la dîme. Mais R. Éléazar n'a-t-il pas dit [1] qu'il y a le même nombre de degrés (1 et 2) pour le profane et pour la dîme ? (Pourquoi donc y a-t-il une distinction ?) Il y a une différence pour le manger, non pour le contact. Si l'on prend un bain légal sans aucune destination, il servira à tout ; selon R. Yoḥanan, il en est ainsi lorsque le bain était nécessité par toutes les saintetés, et au moment d'avoir les pieds dans l'eau l'homme se proposera d'avoir la pureté exigible pour chacune d'elles. On a enseigné ailleurs [2] : « lorsqu'un bâton creux contient des liquides impurs, il est pur dès que l'extrémité inférieure a été trempée à l'eau (par contact) ; tel est l'avis de R. Josué ; selon les autres sages, il faut le tremper en entier. » Or, R. Simon b. Lakisch expose que la discussion a seulement lieu pour une impureté secondaire, et, pour une impureté grave, R. Josué exige aussi un bain entier. Selon R. Yoḥanan, la discussion de la Mischnâ est applicable aussi à une impureté grave. L'avis de Resch Lakisch n'est-il pas contesté par l'enseignement qui dit qu'au moment d'avoir les pieds à l'eau l'homme se proposera d'avoir la pureté exigible pour chaque sainteté à son choix ? (N'en résulte-t-il pas que ce contact d'eau suffit ?) C'est vrai lorsqu'on a mangé ou bu de l'impur (c'est moins grave qu'une impureté directe, qui exigerait un bain entier). Mais R. Jacob b. Zabdi ou R. Abahou n'a-t-il pas dit au nom de R. Simon b. Lakisch qu'en mangeant ou buvant de l'impur, le corps reste pur sans qu'il soit nécessaire d'aucune application ? (Comment donc dire qu'en un tel cas le contact de l'eau suffit ?) L'application est inutile lorsqu'on a déjà adonné sa pensée à une pureté d'ordre supérieur. N'y a-t-il pas une

1. J., tr. *Berakhôth*, VIII, 4 ; tr. *Sôta*, V, 2 (f. 20b). 2. Tr. *Taharôth*, VIII, 9.

Mischnâ opposée à l'avis de R. Simon b. Gamaliel, disant[1] : « Si dans un bain ayant juste 40 saas 2 hommes rentrent ensemble se baigner, ils seront purs ; mais si l'un rentre après l'autre, le 1er seul sera pur, non le second (la parcelle d'eau enlevée par le 1er rend le bain insuffisant) ; selon R. Juda, si les pieds du premier touchent encore à l'eau, le second sera pur (en raison de la jonction de l'ensemble). » (Comment donc justifier ce dernier avis, selon R. Simon b. Lakisch, qui attribue même à R. Josué l'exigence d'un bain entier pour une impureté grave) ? Là aussi, fut-il répondu, il s'agit du cas où l'on a mangé ou bu de l'impur (ce n'est qu'une impureté légère). N'y a-t-il pas une autre mischnâ opposée à l'avis de R. Simon b. Lakisch, disant[2] : « Une femme menstruée peut rincer un radis dans l'eau d'une caverne (qui, en raison de son attenance au sol, ne propage pas l'impureté), et ce radis restera pur ; mais si en le retirant de la caverne, elle laisse une goutte d'eau sur ce radis, il deviendra impur par son contact (par celui de la femme menstruée) ; » et il a été dit à ce sujet : R. Juda le déclare pur au nom de R. Josué, si peu qu'il touche encore à l'eau (on suppose une jonction complète avec le sol) ; or, la menstrue n'est-elle pas une impureté grave (pourquoi R. Josué le déclare-t-il pur) ? En effet, il y a là opposition évidente à l'avis de R. Simon b. Lakisch, d'après lequel ce cas spécial ne serait pas maintenu.

7. Les vêtements d'un homme du peuple sont considérés comme impurs par pression (au 1er degré) pour les Pharisiens (soucieux des lois) ; les vêtements de ceux-ci sont impurs au même degré pour les mangeurs d'oblation ; les vêtements de ces derniers sont impurs au même degré pour ceux qui mangent des saintetés ; enfin les vêtements de ceux-ci sont aussi impurs pour ceux qui aspergent l'eau de pureté. Joseph b. Yoézer était l'homme le plus pieux du sacerdoce ; et pourtant sa nappe était tenue pour impure s'il s'agissait de manger des saintetés. Yoḥanan b. Godgoda a mangé toute sa vie dans un état de pureté digne des consécrations, et pourtant sa nappe a été considérée comme impure à l'égard de l'aspersion d'eau purifiante.

R. Yossa dit au nom de R. Yoḥanan : c'est en cas de contact aux vêtements qu'ont lieu les impuretés par pression énoncées dans la Mischnâ. R. Zeira demanda devant R. Yossa : comment le vêtement d'un pharisien (un homme soucieux de pureté) peut-il être devenu impur par compression ? Il est possible, répondit R. Yossa, que la femme d'un homme du peuple se soit assise dessus à nu (l'entachant de son corps). Samuel b. Aba demanda devant R. Zeira : puisqu'il est admis en général que, pour le profane, l'action de remuer de l'impur n'entache pas, cet acte provoquera-t-il l'impureté par le contact ? Et de même, bien que le transport d'une impureté n'entache pas pour le profane, est-il effectif (propageant l'impur), s'il y a un contact ? (Question non résolue). R. Samuel, frère de R. Oschia, dit que R. Jérémie de-

1. Tr. *Miqwaôth*, VIII, 6. 2. Tr. *Makhschirin*, IV, 6.

manda : si une femme impure est assise sur un siège et le touche de son corps, le rend-elle impur? Certes, fut-il répliqué, et en tous cas, il y a eu, soit transport (déplacement en s'asseyant), soit contact. Mais voici sur quoi porte la question : faut-il que la majeure partie ait été transportée, pour que le meuble soit impur, et de même faut-il avoir touché la plus grande partie, pour qu'il y ait transmission réelle d'impureté? (Point non résolu). — Est-ce que le corps d'un pharisien est considéré à l'égal d'un gonorrhéen pour l'oblation (en la rendant impure par compression, ou en la remuant), ou s'agit-il exclusivement des vêtements? On peut résoudre cette question, dit R. Yoḥanan, à l'aide de ce qu'il est dit[1] : « Si on laisse un homme du peuple dans sa maison pour la garder, aussi longtemps que le maître de maison (pur) peut voir ceux qui entrent et sortent, on ne déclarera impurs que les mets, les liquides et les ustensiles d'argile ouverts ; mais les couches, les sièges, et les vases d'argile entourés d'une clôture hermétique restent purs. » Or, si notre mischnâ considérait le corps d'un pharisien à l'égal d'un gonorrhéén pour l'oblation, même les vases d'argile hermétiquement clos[2] devraient être tenus pour impurs (c'est donc que le corps seul n'entache pas). Il est possible, dit R. Juda b. Pazi, qu'il s'agisse là d'un homme du peuple par rapport à un pharisien, et l'on ne peut rien conclure de là (pour l'oblation). R. Mena dit que son maître R. Yossa s'est exprimé ainsi : tout ce qui a été dit là s'applique à l'oblation ; et ce qui le prouve, c'est qu'il est dit à la fin de cette même mischnâ : si même le gardien est impotent au point de ne pas marcher sans être porté, ou s'il était attaché à une place, tout sera impur ; or, il ne peut en être ainsi qu'en raison de la crainte que quelqu'un ait soulevé un de ces objets (cette crainte n'est réelle que pour l'oblation). En outre, R. Yoḥanan dit que pour l'oblation il n'y a pas à se préoccuper, ni de ce qui forme séparation, ni s'il y a de l'impureté par l'acte de remuer, ni si elle subsiste dans une propriété privée[3], ni enfin de la personne même d'un homme du peuple (mais seulement de ses vêtements). Si l'oblation elle-même a touché la sainteté, sera-t-elle jugée à l'égal de l'attouchement d'un gonorrhéén? (procédera-t-on de même?) On peut résoudre cette question d'après ce qui est dit[4] : Avant de couper un cylindre pour y renfermer des saintetés, il faut prendre un bain légal, tant celui qui le coupe que celui qui le baignera ; on comprend que le bain était imposé à celui qui coupe (il est forcé de le toucher) ; mais au lieu d'y toucher pour le baigner, ne peut-on entourer la poignée d'un corps étranger (évitant un contact direct) et être dispensé en ce cas d'un bain préalable? On peut supposer, fut-il répondu, que dès l'instant où on l'a coupé, on se proposait aussi de le baigner (et l'on a pu manquer de soin, dans l'intervalle, en raison de la prévision de ces divers bains). Est-ce que l'objet même

1. Tr. *Toharôth*, VII, 5. 2. Il serait à craindre que cet homme les ait remués. 3. Le doute à ce sujet n'est pas plus grave pour l'oblation que pour le profane. 4. Ci-après, III, 2.

de la sainteté, mis en contact avec l'eau de lustration, sera jugé à l'égal de l'attouchement d'un gonorrhéen? On peut résoudre ce point à l'aide de ce qu'il est dit: Si 2 cruches, dont l'une a le degré de pureté pour la sainteté et l'autre celle nécessaire à l'oblation se trouvent mises en contact, elles restent pourtant pures toutes deux ; et il n'y a pas de contradiction avec cette règle, à opposer de ce qu'il est dit ailleurs[1] : « Si une cruche d'eau de lustration touche à une autre cruche de sainteté, ou d'oblation, la première est considérée comme impure » ; car il est admissible que la cruche pure d'eau de lustration ait été remuée par la salive ou le sperme de quelqu'un assez pur pour l'oblation ; ce serait là la cause d'impureté de la première, tout en restant pure pour l'oblation, ou pour d'autres saintetés (mais entre celles-ci il n'y a pas de distinction; par conséquent aussi, la sainteté ayant tombé à l'eau de lustration n'est pas affectée).

CHAPITRE III.

1. Il y a plus de sévérité pour les consécrations que pour l'oblation, en ce que pour celle-ci on peut avoir un vase dans l'autre au moment de leur faire prendre à tous deux un bain légal; ce n'est pas permis pour d'autres saintetés. Le côté extérieur, l'intérieur ou l'anse d'un vase sont considérés comme distincts (ne propageant pas l'impureté au vase entier), s'il s'agit d'oblation, non pour d'autres saintetés. Celui qui porte un objet devenu impur par compression peut transporter de l'oblation (dans un récipient, sans crainte du contact), non d'autres saintetés; de même, les vêtements de ceux qui mangent de l'oblation dans lesdites conditions d'impureté par pression sont impurs pour d'autres saintetés. En outre, les procédés pour celles-ci ne sont pas les mêmes pour l'oblation : l'ustensile destiné à recevoir une sainteté devra être d'abord délié, puis essuyé, enfin trempé dans le bain légal, puis être de nouveau rattaché, tandis que pour l'oblation on peut attacher ensemble les objets avant de les baigner.

R. Ḥiya, au nom de R. Yoḥanan, justifie cette gradation, en ce que les consommateurs d'oblation (les prêtres) ont plus de souci d'une grande pureté[2] que les consommateurs de saintetés (parfois de simples israélites). Mais, objecta R. Hanania devant R. Mena, est-ce là une supériorité? Si en présence de 2 objets égaux on déclare l'un impur et l'autre pur, le 2e a un avantage ; mais il n'en est pas de même si l'on estime moins soucieux les consommateurs de saintetés? Il peut s'agir du cas où l'on est forcé de manger du sacré (n'ayant rien autre). R. Ila dit au nom de R. Yoḥanan : si le vase impur (à baigner à l'intérieur d'un autre) pèse une livre (litra), on ne le baignera pas dans un autre (mais à part). Aba Saül dit : pour l'oblation, on ne met pas non plus un

1. Tr. *Para*, X, 6. 2. Le consommateur en aura donc souci d'ordinaire; et pourtant ce manger est plus sévère : ce qui est une preuve de supériorité.

vase dans l'autre afin de les baigner, à moins que le contenant soit un panier portatif, ou un grand panier d'osier, γυργαθός. Selon R. Yoḥanan, cet avis d'Aba-Saül et celui de R. Simon exprimé plus loin sont au fond les mêmes ; or, il a été dit ailleurs[1] : si l'on tient un homme ou des ustensiles en les baignant, ils restent impurs (l'eau n'est pas parvenue au point de contact de la main) ; mais s'il a d'abord mis les mains à l'eau (en contact avec le bain entier), tout sera pur ; selon R. Simon, il faut de plus relâcher la prise, de façon à laisser l'eau arriver[2]. Toutefois, dit R. Yoḥanan, l'identité n'est pas complète entre ces 2 avis, et il semble que R. Simon se range à l'avis d'Aba-Saül, sans que l'inverse ait lieu (Aba-Saül admet qu'un mouillage préalable suffit). Les rabbins de Césarée au nom de R. Yoḥanan disent que l'avis d'Aba-Saül sert de règle, et c'est ce que dit aussi un enseignement.

R. Yôna dit : l'énumération de notre Mischnâ doit être conforme à R. Meir; car, selon les autres sages, on n'agira pas seulement ainsi pour l'oblation, mais aussi pour les consécrations, et ils ne distinguent pas entre l'anse d'un ustensile sacré et l'intérieur, le tout devant être réglé comme le côté interne. R. Yôna au nom de R. Ḥiya b. Aba raconte que sept anciens entrèrent dans la vallée de Rimmon pour fixer le calendrier de l'année (par embolisme), savoir R. Meir, R. Juda, R. Yossé, R. Simon, R. Néhémie, R. Eléazar b. Jacob et R. Yoḥanan le cordonnier[3] ; ils ont dit combien les saintetés ont de degrés supérieurs à l'oblation : selon R. Meir, il y en a 13 ; selon R. Yossé, 12. R. Meir dit avoir entendu énoncer le chiffre de 13 par R. Akiba. R. Yoḥanan le cordonnier lui répliqua : j'ai plus servi R. Akiba debout (en passant) que tu ne l'as servi assis régulièrement[4], et je ne lui ai pas entendu dire cela. On a dit de ce R. Yoḥanan d'Alexandrie qu'il doit exprimer la vérité. Malgré ces discussions, on se séparait à l'amiable en s'embrassant ; et si l'un n'avait pas de manteau, son compagnon coupait la moitié du sien pour le lui offrir. Ce qui les poussait à agir ainsi, c'est que chacun expliquait de 7 manières diverses ce verset (Isaïe, V, 1) : *Je veux chanter à mon bien-aimé un chant d'amour à sa vigne.* On loua fort le dernier d'entr'eux, pour la façon remarquable d'interpréter ces mots ; c'était, dit-on, R. Simon b. Yoḥai. Pourquoi étaient-ils pressés de déterminer le calendrier (dès leur arrivée à la vallée de Rimmon) ? C'est qu'ils tiraient une déduction du rapprochement de ces versets (Exode, XXXIV, 17 et 18) : *Tu ne te feras pas d'idoles de métal fondu*, puis : *tu observeras la fête des azymes* ; c.-à-d. dès que l'on est à même de fixer le calendrier de l'année, si l'on n'agit pas de suite, on commet un crime égal à l'idolâtrie. Au moment de quitter la vallée, ils cherchèrent un moyen de laisser un souvenir de leur passage ; ils aperçurent une roche de marbre ; chacun d'eux prit un clou et l'enfonça aussi aisément

1. Tr. *Miqwaôth*, VIII, 5. 2. C'est analogue à l'avis d'Aba-Saül, de ne pas pouvoir baigner un vase dans l'autre, de crainte que le poids forme séparation de l'eau. 3. V. Derenbourg, ib., p. 437 n. 4. Expression analogue au tr. *Sabbat*, X, 5 (t. IV, p. 128).

que dans une pâte. En souvenir de ce fait merveilleux, cette roche porte encore le nom de pierre aux clous.

R. Yoḥanan dit : ce que la Mischnâ dit de l'anse d'un vase est aussi bien applicable au côté interne qu'à l'externe, dernier mode qu'affectionnent les gens soucieux de propreté. R. Zeira observa que l'on ne sait pas au juste de quel cas il s'agit : il ne saurait être question de mains bien sèches, puisqu'alors il n'y a pas de propagation d'impureté, ni du cas où le vase est plein de liquide, puisqu'alors ne pouvant s'empêcher de toucher le liquide on rend aussitôt le tout impur ; il doit s'agir du cas où le revers est en partie mouillé par le liquide (et où le contact peut produire l'impureté). Selon R. Yoḥanan au nom de R. Baniah, on comparera le contact mouillé de l'anse à celui qui qui surviendrait dans la salle d'abattoir du Temple ; et comme il a été dit ailleurs[1] qu'en un tel cas de liquide répandu dans le parvis les objets restent purs aussi longtemps qu'ils restent en place, et qu'ils deviennent susceptibles d'impureté lorsqu'ils en sortent, de même ici, le liquide ne touchant que la place même de l'anse n'a pas de caractère contagieux, mais il reprend sa vertu de propagation rendant impur lorsqu'il quitte cette place. R. Simon dit au nom de R. Josué b. Lévi : si un objet humecté à l'abattoir quitte ce lieu, il est susceptible d'impureté. Mais n'a-t-on pas dit que, tout en étant portées au dehors, les consécrations restent sacrées et échappent à la propagation de l'impur par l'eau ? R. Yossa dit que R. Simon lui-même a répondu, ou selon R. Ḥinena, R. Simon a répondu au nom de R. Josué b. Lévi : il s'agit là du cas où, après avoir été portée au dehors, la victime égorgée a été ramenée à l'intérieur (malgré le séjour momentané au dehors, elle reste sacrée). Si un liquide sacré se trouvant dans la partie supérieure du parvis devient impur par contact et s'écoule au dehors, R. Aba et R. Aboun b. Ḥiya émettent 2 avis à cet égard : d'après l'un, la partie maintenue sur place reste pure, et ce qui est au dehors devient impur ; d'après l'autre, le tout reste pur par l'effet de la première impulsion de pureté. Toutefois, dit R. Aḥa au nom de R. Zeira, le liquide dans la salle d'abattoir reste pur s'il est devenu impur par contact à des mets (à un degré inférieur) ; mais si c'est par contact d'un ver (impureté légale), la propagation sera réelle. On a dit ailleurs[2] : pour tout vase, il faut tenir compte du côté externe, de l'intérieur et de l'anse ; selon R. Tarfon on distingue seulement l'anse pour une grande huche de bois ; selon R. Akiba, la distinction est applicable aux coupes ; selon R. Méir, elle s'applique aux mains, soit pures, soit impures ; enfin, selon R. Yossé, elle est applicable aux mains pures seules, ce qu'il entend ainsi : d'après R. Méir, si les mains sont impures et l'extérieur de la coupe est pur, qu'une goutte de liquide tombe à l'extérieur de la coupe et que cette main qui a touché saisisse l'anse, il est certain que le liquide n'est pas devenu impur par la main au point que le contact de l'anse rende la coupe impure (les craintes ne vont pas si loin) ; mais l'on se demande si, de ce que le liquide n'est pas tenu pour impur par contact de la

1. Tr. *Edouyôth*, VIII, 1. 2. Tr. *Kélim*, XXV, 7.

main jusqu'à entacher la coupe, ce même liquide ne sera pas entaché par la main au point de ne pas rendre impur ailleurs un pain ? On résout cette question à l'aide de ce qu'une *braïtha* dit : Si à des liquides purs placés sur le sol un pain impur a touché, celui-ci les a rendus impurs. Or, on entend par là qu'il peut y avoir encore une propagation d'impureté par le liquide à d'autres objets ; de ce qu'il est question de liquide à terre, on conclut qu'il n'en est pas de même du liquide au dos d'une coupe, et si l'on a eu du liquide à la main (si elle a été mouillée), puis l'on a saisi l'anse, le liquide ne sera pas devenu impur au contact des parois impures de la coupe (on ne craint donc pas qu'il y ait contact entraînant la propagation d'impureté). Si d'autre part un liquide touche la main qui saisit l'anse, dira-t-on aussi qu'il n'a pas été rendu impur par le dos de la coupe, jusqu'à rendre impure la main qui la saisira ? On peut résoudre ce point à l'aide de ce que dit la fin du même enseignement : Si au liquide impur placé à terre un pain pur a touché, il devient impur par là ; or il est seulement question de pain, non de la main (celle-ci donc ne serait pas entachée). D'après R. Yossé, on entend ainsi la distinction établie au sujet de l'anse : si les mains sont pures, l'extérieur de la coupe impur, que du liquide mouille la main, et que celle-ci prend l'anse, il va sans dire que le contact humide ne sera pas entaché par la coupe au point de rendre la main impure ; mais si l'on ne craint pas cette propagation, en résulte-t-il aussi que le liquide ne sera pas contaminé par l'extérieur de la coupe au point de rendre un pain impur ailleurs ? On peut résondre ce point de ce qu'il est dit : si au liquide impur sis à terre un pain pur a touché, celui-ci devient impur ; or, l'impureté s'est propagée de façon à rendre le pain impur, parce que l'eau est à terre, non si elle était sur la main. Si cependant le liquide a mouillé la coupe et que l'on saisit l'anse, dira-t-on, malgré cela, que le liquide ne sera pas contaminé par la main au point de rendre la coupe impure ? On peut résoudre ce point de ce qu'il est dit : si un liquide impur se trouve à l'anse de la coupe, dès que l'on y touche, la coupe dont la paroi est pure devient impure par contagion de l'anse.

« Celui qui porte un objet devenu impur par compression, dit la Mischnâ, peut transporter l'oblation, non d'autres saintetés. » Il en est ainsi, dit R. Aba au nom de R. Juda, à cause du fait survenu un jour : comme un tonneau se trouvait tout à coup troué, un impur le boucha de sa sandale (et l'entacha par pression). R. Zeira ou R. Yossa dit au nom de R. Éléazar : si par mégarde (ou oubli) on en a porté ainsi, l'objet sacré reste pur (n'ayant pas été touché). C'est conforme à ce que dit R. Éléazar : selon les uns, il est interdit en principe de le porter, et en cas de fait accompli, l'objet devient impur ; selon d'autres, c'est seulement défendu en principe, et en cas de fait accompli, l'objet reste pur. N'en résulte-t-il pas, observa R. Zeira devant R. Mena, une solution à la question posée plus haut (II, 7), de savoir si le corps de celui qui mange de l'oblation égale un gonorrhéen par rapport aux saintetés, ou si

l'interdit s'applique seulement aux vêtements? Or, s'il en était de même du corps, on devrait aussi déclarer l'impureté en cas de transport accompli indûment? Ceci ne prouve rien, fut-il répondu, car on peut supposer qu'il s'agit de quelqu'un forcé de manger des saintetés (sans autre aliment, et dès lors il a toujours soin d'être en état pur). — « Les procédés pour les saintetés, est-il dit, ne sont pas les mêmes pour l'oblation. » Pour les premières, on délie les ficelles qui rattachent les parties; on essuie avec soin les trous par où ces ficelles tenaient, et après le bain légal, on rattache le tout; tandis que pour l'oblation, on laisse le lien pour le bain légal, car ceux qui mangent de l'oblation ont souci de la pureté, et auront soin d'ouvrir à moitié le lien pour que l'eau pénètre. Ce détail ne peut pas être confié à tous ceux qui mangent des saintetés (parfois secondaires); ils ne sont pas tous soucieux de ce soin, et n'ouvriraient pas les liens à moitié (ils sont donc tenus de tout défaire).

2. Des ustensiles achevés à l'état pur doivent être mis dans un bain légal avant de servir aux saintetés ; c'est inutile pour l'oblation. Le vase joint tout ce qu'il contient (en cas d'impureté d'une partie), s'il s'agit de sainteté, non pour l'oblation. Un objet impur même au 4e degré est impropre à la consommation si c'est une sainteté; mais pour l'oblation, il n'est impropre qu'au 3e degré[1]. Pour celle-ci, lorsqu'une main est devenue impure, l'autre reste pure; tandis que pour les saintetés, il faut en ce cas les baigner toutes deux, car alors une main est réputée communiquer l'impureté à l'autre, ce qui n'a pas lieu pour l'oblation.

On a enseigné : il est arrivé à une femme, après avoir tissé une étoffe à l'état de pureté, d'aller consulter R. Ismaël pour savoir si son état pur suffit. Autant que je sais, dit-elle, l'étoffe n'est pas devenue impure ; mais je reconnais ne m'être pas toujours appliquée à la garder de tout contact. Il la pressa de diverses questions, si bien qu'elle reconnût qu'au moment de ses menstrues, il lui arriva de traîner le tissu après elle par une corde de communication. R. Ismaël s'écria alors : combien nos sages sont prudents d'avoir dit : « des ustensiles achevés à l'état pur doivent pourtant être baignés, etc. » Une autre fois, une femme tissa une nappe à l'état pur, puis elle alla consulter R. Ismaël pour savoir si cela suffit : Je sais, dit-elle, que ce linge n'est pas impur; mais je ne me suis pas toujours appliquée à le garder. Pressée de questions, elle finit par déclarer qu'un jour, un fil s'étant rompu, elle l'a rattaché avec la bouche au moment de son impureté (et elle l'a rendu impur par sa salive), R. Ismaël dit alors : combien nos sages sont prudents d'avoir prescrit que « des ustensiles achevés à l'état pur doivent pourtant être baignés avant l'usage sacré. » Avant de couper une partie de cylindre consacré[2], celui qui le coupe et celui qui le baignera devront d'avance prendre un bain légal ; on comprend que le bain soit imposé à celui qui le coupe (il est forcé de le toucher); mais pourquoi est-ce obligatoire pour celui qui le baignera? Au lieu

1. Cf. tr. *Taharôtk*, II, 6. 2. Ci-dessus, II, 7.

d'y toucher pour cela, ne peut-on pas entourer la poignée d'un corps étranger (évitant un contact direct) pour le baigner? On peut supposer, fut-il répondu, que dès l'instant où on l'a coupé, on se proposait aussi de le baigner (et dans l'intervalle de temps, on a pu manquer de soin en raison de la prévision de ces divers bains).

R. Josué b. Lévi dit : jusque là (où la Mischnâ parle de jonction par le vase), il s'agit de sainteté du sanctuaire (d'ordre supérieur) ; mais à partir de là, il s'agit de profane établi au même degré de pureté que les saintetés générales. R. Yoḥanan dit : l'aptitude du vase de « joindre ce qu'il renferme » émane du témoignage de R. Akiba, comme il a été dit ailleurs[1] : aux objets énumérés, R. Akiba ajoute que si un homme venant de se baigner en ce jour (d'une pureté incomplète) a touché à une partie de la fine farine (destinée au culte), ou à l'encens, ou aux parfums, ou aux charbons qui en font partie, il rend le tout impropre au service (la jonction a lieu même sans vase creux). R. Simon b. Lakisch dit : on savait déjà que les ustensiles sacrés ont le privilège d'opérer la jonction fictive ; mais R. Akiba est venu attester que même les restes des offrandes de farine se joignent au point de vue de l'aptitude du service. La raison en est, dit R. Yossa b. R. Zemina au nom de R. Yoḥanan, qu'en principe il a fallu les placer dans un vase qui joignait le tout. Selon R. Aḥa ou R. Ila au nom de R. Yossa, on savait aussi que la jonction opérée par le récipient se reporte sur les reliquats d'offrande ; et R. Akiba est venu attester qu'entre les aliments, la farine, l'encens et les parfums sont en ce cas comme joints (et susceptibles d'impureté). On comprend qu'il y ait à se préoccuper des reliquats de farine, ou d'encens, ou de parfums ; mais pourquoi des charbons (qu'on balayait au conduit d'égoût)? Il peut s'agir, explique R. Aboun b. Cahana, des charbons du jour de grand pardon, car en ce jour la même poèle servait à les enlever de l'autel et à en remettre[2] ; tandis qu'il n'en était pas de même des charbons de tous les jours, comme il a été enseigné[3] : lorsqu'une quantité de charbons de la valeur d'un cab se trouvait dispersée de l'autel, on les balayait au conduit de l'eau ; le samedi, on les couvrait par un grand vase, Ψύκτηρ. Selon R. Matnia, il peut s'agir de n'importe quel charbon resté avant l'enlèvement ; et comme il n'y a pas de mesure à l'égard de la farine, de l'encens et des parfums, car la jonction formée par le vase opère plus tard le maintien de cette cohésion ; il en sera de même en tout pour les charbons.

R. Aboun b. Ḥiya demanda : si, pour offrir une poignée de farine on l'a présentée en 2 vases, qu'arrivera-t-il? Quoi, répliqua R. Ḥanin, n'est-il pas dit que le vase sert toujours à joindre le contenu ; on ne saurait admettre l'hypothèse d'une offrande régulière de la farine divisée en 2 vases pour cette poignée, en présence de l'expression « le vase joint. » Ceci ne prouve rien, oppose R. Eleazar du midi, puisque R. Yossé b. R. Zemina a dit au nom de R. Yoḥanan, que les reliquats d'offrande sont considérés comme joints entr'eux

1. Tr. *Edouyôth*, VIII, 1. 2. Tr. *Yôma*, IV, 5. 3. Tr. *Tamid*, V, 5.

en raison de leur jonction originaire dans les vases, et c'est précisément ici le cas de l'emploi des 2 vases. D'autre part, R. Matnia fit observer que la farine, l'encens, le parfum, passent forcément par plusieurs vases, et pourtant il est dit à leur égard : « le vase les joint » (au point de vue de la propagation de l'impureté) ; il en sera donc de même ici pour l'expression « le vase joint » à l'égard du reliquat de farine. Cahana demanda aux rabbins de Babylone : si, après avoir divisé en 2 une offrande de farine mise dans un grand vase, l'une devient impure, l'autre l'est-elle aussi par le fait de sa place ? Oui, répondirent-ils, l'impureté se propage. Est-ce à dire que l'impureté saute, puisqu'il n'y a pas de contact ? Oui, répondirent-ils, y eût-il même un corps étranger entre ces 2 parties. Par suite de cette jonction fictive, est-il permis d'utiliser les 2 parties en prenant la poignée ? Nous n'avons pas entendu formuler de tradition à cet égard ; mais il y a une Mischnâ qui dit[1] : Si 2 offrandes de farine dont on n'a pas encore prélevé la poignée sont mêlées (se touchent), aussi longtemps qu'il y a de chaque côté une quantité suffisante à la prise de poignée, elles restent valables ; si non, elles sont impropres au culte, bien que les restes de l'une touchent à l'autre (donc la jonction est admise aussi pour la prise de poignée). R. Jacob b. Aḥa ou R. Yassa vint dire au nom de R. Yoḥanan ; il est permis d'utiliser pour une poignée 2 parties séparées se trouvant dans le même récipient ; et si l'une est devenue impure, l'autre le sera aussi, sauf s'il y a une autre partie au milieu (en ce point, il diffère des rabbins). Mais n'a-t-on pas enseigné que des mots *une coupe* (Nombres, VII, 14) on déduit que tout son contenu est *un* (tout est joint) ? Non, dit R. Ḥinena, le vase ne réunit que ce qui lui est attaché (d'un de ses côtés, non le milieu). R. Simon b. Lakisch demanda[2] : est-ce que le déchet de pâte provenant de l'offrande, en devenant impur, est susceptible de constituer à son tour des degrés d'impureté ? Non, répondit R. Eléazar, puisqu'il est écrit (Lévit. XI, 34) : *tout aliment qui pourra être mangé, sur lequel sera survenu de l'eau, est susceptible d'impureté* ; donc, ce qui a le caractère contagieux par l'eau peut transmettre l'impureté à d'autres objets, non ce qui n'a pas été mouillé par l'eau (comme le déchet de pâte). Mais, objecta R. Juda, est-ce que la charogne d'un oiseau pur ne rend pas les aliments impurs, bien qu'il n'y ait pas eu d'appropriation par l'eau, ni d'autre impureté ? C'est qu'elle finira par constituer une impureté grave. Quelle est en somme la règle pour le déchet d'offrande de farine ? On déduit du verset (précité), *de tout aliment qui peut être mangé*, que si l'impureté provient d'un aliment (liquide), elle se propage ; si non, elle ne se propage pas (et le dit déchet est en ce cas).

R. Yonathan dit au nom de Rabbi : si quelqu'un mange d'un aliment impur au 3e degré à l'égard de l'oblation, le corps devient impropre à manger de l'oblation (sans bain, mais il n'est pas défendu de la toucher). Sur quoi R. Samuel b. R. Isaac demanda : est-ce à dire que cet avis de Rabbi est conforme à R. Eleazar seul de cette Mischnâ[3], disant : Si l'on mange une impureté du

1. Tr. *Menahôth*, III, 4. 2. B., tr. *Houllin*, 36a. 3. Tr. *Toharôth*, II, 2.

1er degré, on est impur à ce degré [1]; si l'on mange du 2e degré, on l'est au 2e, comme si l'on mange du 3e degré on est impur au 3e, selon R. Eleazar, tandis que R. Josué ne partage pas tout-à-fait cet avis ; or, se peut-il qu'en cas de discussion l'avis de R. Josué ne prédomine pas ? Non, fut-il répondu, Rabbi peut même adopter ce dernier avis ; et s'il est vrai qu'ici il déclare inapte à manger de l'oblation celui qui aurait mangé du 3e degré, c'est pour habituer le cohen à s'abstenir d'oblation au moindre doute. De même, si en ayant mangé de ce qui est impur au 2e degré pour la dîme, le corps devient-il impropre à manger de la dîme? On peut résoudre ce point de ce qu'il est dit[2] : Les autres sages interdisent de manger (sans avoir pris le bain préalable) pour la 2e dîme. Il n'avait pas entendu l'explication de R. Samuel au nom de R. Zeira sur l'opinion des sages qui interdisent la dîme [3], savoir que l'impureté du corps le rend impropre à manger de la dîme (tandis qu'ils permettent de la toucher). De même, si l'on a mangé de ce qui est impur pour la sainteté au 4e degré, le corps devient-il impur au point de ne plus pouvoir manger de la sainteté ? On le déduit de ce qu'il est dit [4] : Selon R. Jérémie au nom de R. Aba b. Mamal, l'homme en deuil est considéré comme ayant mangé du 4e degré d'impureté pour la défense de manger des saintetés ; donc, en un tel cas, on est impropre pour cette consommation. Ainsi, l'on connaît l'interdit s'il s'agit de saintetés faisant partie du sanctuaire ; en sera-t-il de même du profane traité pour la pureté à l'égal du sacré ? On peut le savoir de ce qu'il est dit [5] : Si en égorgeant un animal domestique, ou une bête sauvage, ou un oiseau, il n'est pas sorti de sang, l'égorgement suffit, et on peut en manger sans se laver les mains, puisqu'il n'y a pas eu de contact mouillé par le sang, qui les approprie à devenir impurs ; selon R. Simon, l'égorgement les approprie à cet effet (et il faudra se laver au préalable). Selon R. Eléazar, au nom de R. Oschia, cette Mischnâ parle de profane traité à l'égal de la sainteté (où l'on tient compte même du 3e degré). C'est ainsi que R. Josué, R. Zeira, R. Yassa, R. Yoḥanan, ou R. Yanaï au nom de Rabbi dit que si l'on a mangé de l'impur au 3e degré pour l'oblation, le corps devient inapte à en manger. Mais une Mischnâ [6] ne dit-elle pas formellement que pour avoir mangé du 3e degré, le corps est impur au 2e pour la sainteté ? Cette Mischnâ parle des saintetés faisant partie de ce qui est offert au sanctuaire ; et l'extension de cet enseignement consiste en ce que, même pour le profane traité sur le pied d'égalité des saintetés, le corps devient alors impropre à en manger. En effet, dit R. Aboun b. Ḥiya devant R. Zeira : la Mischnâ dit aussi [7] que, pour les pains du sanctuaire mis au frais dans des fosses, l'eau de ces fosses sera comme sacrée (et si l'un d'eux devient impur, tout le reste, sans l'intermédiaire de l'eau, sera impur au 2e degré) ; or, il ne saurait te déplaire d'apprendre par là quelle est la règle pour le profane traité sur le pied d'égalité

1. Et le contact forme le 2e degré. 2. Tr. *Para*, XI, 5. 3. Tr. *Biccourim*, II, 1 (t. III, p. 373). 4. Ci-après, § 3. 5. Tr. *Houllin*, II, 5. 6. Tr. *Tohaṛôth*, II, 2. 7. Ibid., I, 9.

de la sainteté, que p. ex. le liquide dans la bouche est considéré à l'égal d'un liquide de consécration. Ainsi R. Zeira dit : comme il a été déclaré ailleurs[1] que la pureté pour le sacrifice de péché devra égaler en sévérité celle des eaux de lustration et des cendres de la vache rousse ; de même ici, le liquide de la bouche sera considéré à l'égal de la consécration même (pour les degrés de pureté). R. Zeira, R. Yassa, R. Yoḥanan, R. Yanaï ne savaient plus si c'est au nom de Rabbi, ou d'une façon anonyme, que l'on a énoncé l'enseignement, d'où l'on peut déduire la confirmation d'un avis, ou son infirmation (selon la manière de l'expliquer) : Elle le confirme si on l'entend en ce sens qu'un 3e degré devient un 2e au point de vue des saintetés, non de l'oblation, lorsque le profane a été traité comme pureté d'oblation ; mais s'il s'agissait d'une pureté de consécration, il est douteux que le corps qui a consommé de l'impur au 3e degré, le soit au 2e par rapport à la sainteté. Elle l'infirme, si on l'entend en ce sens qu'un 3e degré devient un 2e pour la sainteté, non pour l'oblation traitée comme de la sainteté ; quant à la fin de cet enseignement, on entend qu'au cas où le profane est traité pour la pureté comme de l'oblation, le corps devient impur au 2e degré, inapte à manger de l'oblation et à plus forte raison impropre pour les saintetés, plus graves (il y a donc, en ce sens, à compléter les termes).

R. Yossé a enseigné[2] : pour des saintetés jusqu'au 4e degré d'impureté, le corps est inapte à consommer du sacré, par déduction *a fortiori* ; car si un homme qui s'est baigné en ce jour et dont le pardon manque (il ne sera déclaré pur qu'à la nuit) est apte à manger de l'oblation[3], mais ne l'est pas assez pour la sainteté ; à plus forte raison, si le 3e degré d'impureté rend le corps impropre à manger de l'oblation, il constituera à son tour un 4e degré interdit pour de la sainteté. Donc, on connaît l'interdit du 3e degré d'après un texte biblique (le verset relatif au bain, avec pureté définitive au soir), et celui du 4e degré par un raisonnement *a fortiori*. On peut opposer à cela, dit R. Yoḥanan, que l'aliment touché par celui qui a pris un bain le même jour devient inapte à la consommation, si c'est de l'oblation ; et pourtant cela ne va pas jusqu'à rendre une sainteté impropre en la touchant à son tour (ce 3e ne forme pas de 4e ; la déduction précédente n'est pas absolue). R. Ḥanania dit au nom de R. Yoḥanan que l'avis de R. Yossa est conforme à celui de R. Akiba son maître : comme celui-ci déduit ailleurs[4] de l'expression *il rend impur*, qu'un pain impur au 2e degré propage l'impureté au 3e degré du profane ; de même ici R. Yossé le déduit d'après une base légale. Aussi R. Abahou dit au nom de R. Yossé b. Ḥanina que R. Yossé n'a pas besoin d'invoquer ledit raisonnement par *a fortiori*, puisqu'il tire cette déduction d'un verset (Lévit. VII, 19) : *La chair qui touchera*, soit un 2e degré impur qui a touché au premier, *à tout objet impur*, c.-à-d. un 3e degré ayant touché au 2e, *ne devra pas être mangée* ; même ce qui touche à cette dernière impureté ne devra pas être

1. Tr. *Para*, X, 2. 2. J., tr. *Sóta*, V, 2 (f. 20a) ; B., ib., 29b. 3. Cf. *Negaïm*, XIV, 3. 4. Tr. *Sóta*, ib.

mangé (s'il s'agit de sainteté). — Par la déduction précédente tirée de l'expression *il rend impur*, on sait la règle pour les aliments devenus impurs à l'atmosphère d'un vase d'argile devenu lui-même impur au contact de l'impur; mais quelle est la règle pour les aliments eux-mêmes devenus impurs directement par un ver? On le sait par *a fortiori*: puisque des vases, qui ne deviennent pas impurs à l'air d'un vase d'argile contaminé par un ver, le deviennent au contact d'un ver, au point d'entacher à leur tour des aliments par leur contact; à plus forte raison les aliments eux-mêmes, contaminés par un ver, rendront à leur tour impurs les aliments qu'ils toucheraient. Voilà le procédé de R. Akiba. Quant à R. Ismaël[1], on a enseigné: le texte (précité) *la chair qui touche à tout objet impur* vise un 1er degré provenant d'une impureté capitale, et l'expression *ne sera pas mangée* s'applique au 2e degré; quant au 3e degré pour l'oblation, on le déduit par *a fortiori*: puisque celui qui s'est baigné le même jour ne rend pas le profane inapte à la consommation par son contact, mais entacherait en ce cas l'oblation, à plus forte raison un 2e degré d'impureté, qui entache le profane, entache aussi l'oblation; et de même pour le 4e degré, s'il s'agit de sainteté, puisque le contact de celui qui s'est baigné le même jour et manque encore de pardon (dont la pureté est incomplète) ne rend pas l'oblation impropre au manger par son contact, mais entacherait en ce cas la sainteté, à plus forte raison un 3e degré d'impureté, qui par son contact entache l'oblation, rendrait la sainteté impropre au manger (en faisant un 4e degré). On a donc déduit le 1er et le 2e degré du texte biblique, le 3e par la logique, le 4e par *a fortiori*. Mais peut-on déduire un raisonnement *a fortiori* d'un autre semblable? (L'argument du 3e degré interdit pour l'oblation étant déduit ainsi, comment l'employer à fixer l'interdit du 4e degré pour la sainteté?) En fait, le tout est soumis à une règle sinaïtique, savoir que le 3e degré impur est impropre pour l'oblation, et le 4e pour la sainteté (et lesdits raisonnements ne servent qu'à la confirmer).

« Pour l'oblation, dit la Mischnâ, si une main est devenue impure, l'autre reste pure. » Toutefois, son contact rendrait la sainteté impure (et communiquant aussi l'impureté), selon Rabbi; R. Yossé b. R. Juda dit qu'elle rendrait la sainteté impropre (sans aller au delà). Est-ce à dire que Rabbi suit l'avis de R. Josué exprimé dans cette Mischnâ[2] : tout ce qui rend l'oblation inapte au manger rend les mains impures en faisant d'elles un 2e degré (d'impureté), et si une seule main est devenue impure, celle-ci par contact rendra l'autre impure, selon l'avis de R. Josué (contrairement aux autres sages)? Non, car l'avis de R. Josué est plus sévère que celui de Rabbi, puisque celui-ci admet la propagation d'impureté par contact d'une main à l'autre pour la sainteté seule, tandis que R. Josué professe cette opinion même à l'égard de l'oblation. R. Simon b. Lakisch dit : il n'est question ici que de l'autre main (du même individu), non de celle d'une autre personne; selon R. Yoḥanan, il en

1. Il n'a pas recours au même mode de déduction. 2. Tr. *Yadaïm*, III, 2.

est de même aussi pour une autre personne. R. Jérémie ou R. Amé dit au nom de R. Yoḥanan que si cette main touche même un pain, elle le rend impur; puis on dit que R. Yoḥanan renonça à cet avis, reproduit par R. Jérémie. Cette renonciation se conçoit, car auparavant il était seulement question de déclarer impur le pain touché ; or, comme il vient d'être dit, « tout ce qui rend l'oblation inapte au manger rend les mains impures, en faisant d'elles un 2e degré d'impureté », il s'agit des mains seules, et, pour le pain touché, tous reconnaisent qu'il n'est pas entaché, en raison de la règle qu'un 2e degré ne peut pas constituer à son tour un 2e degré.

3. Il est permis de manger, avec des mains non lavées spécialement, des aliments profanes secs, en même temps que l'oblation ; ce n'est pas permis pour les saintetés. Un homme en deuil[1] ou un homme pur à qui il manque le pardon[2], doivent se baigner pour manger des saintetés, non pour l'oblation.

R. Ḥanania b. Antigonos objecta[3] : comment peut-il être question d'aliments *secs* « pour les saintetés » ? (Celles-ci, par leur caractère, ne sont-elles pas toujours aptes à l'impureté, comme mouillées ?) Il s'agit ici du cas où l'on pique un gâteau d'oblation à la broche (sans contact immédiat), pour le mettre à la bouche, et en même temps on mange un morceau de chair profane, avec des mains non lavées ; il faut alors que celle-ci soit sèche (sous peine de contact pouvant entacher l'oblation), mais ce n'est pas permis pour la sainteté. On a enseigné ailleurs[4] : si l'on mange un gâteau de figues d'oblation sans se laver les mains, et que l'on met la main à la bouche pour en retirer un caillou ou corps étranger qui s'y est glissé, selon R. Méir, ce contact mouillé rend le gâteau impur ; selon R. Josué, le tout reste pur (la salive, selon lui, n'est pas un liquide). Ḥiskia ajoute : R. Méir déclare que, par suite de ce contact mouillé, le gâteau sera impur, parce qu'il s'agit d'un aliment par lequel l'humidité survenue au doigt est avantageuse ; mais, pour tout autre aliment, où l'humectation ne sert pas, celle-ci n'est pas un agent de propagation. Selon R. Yoḥanan, la discussion entre R. Méir et R. Juda est aussi bien applicable au gâteau de figues qu'à tout autre objet (il ne tient pas compte de ce que l'humectation sert parfois). La même Mischnâ (au commencement) est en opposition avec l'avis de Ḥiskia : si un homme impur pour avoir touché au cadavre d'un mort (impureté capitale donnant le 1er degré) a des aliments et de la boisson dans la bouche, et qu'en cet état il passe la tête dans l'air d'un four pur, il le rend impur ; de même si un homme pur ayant des aliments et de la boisson dans la bouche passe la tête dans un four impur, il devient impur. Or, on comprend le rôle de la boisson impure en ce cas (le liquide donnant et recevant l'impureté) ; mais si on l'admet aussi pour les ali-

1. Cf. tr. *Pesaḥim*, I, 6. 2. S'il s'est baigné le même jour, la pureté ne sera complète qu'à la nuit; ou en d'autres cas, après l'offrande des sacrifices. 3. Tosefta à ce tr., ch. 3. 4. Tr. *Kélim*, VIII, 6.

ments, n'est-ce pas à cause de la propagation du liquide de la bouche? (n'en résulte-t-il pas qu'il en est ainsi pour tout aliment?) On peut répondre que là aussi il s'agit, soit d'un gâteau gras (déjà humide), soit des aliments déjà appropriés (humectés) avant d'avoir été mis à la bouche. Est-ce que notre Mischnâ ne conteste pas l'avis de R. Yoḥanan, en disant qu'il est même permis de manger, avec des mains non lavées spécialement, des mets profanes, en même temps que l'oblation, non avec des saintetés »? (En mettant les mets à la bouche, ne mouille-t-on pas les doigts, ce qui expose l'oblation à l'impureté?) On peut répondre qu'en jetant les aliments à la bouche, on ne s'expose pas à se mouiller (ni à entacher l'oblation). Mais pourquoi alors ne pas permettre la jonction du sacré? On craint que, par oubli, on ne touche la bouche. Pourquoi n'éprouve-t-on pas ensuite cette crainte pour l'oblation? C'est que les consommateurs d'oblation (prêtres) ont l'habitude de prendre souci de la pureté, et ils n'oublieront pas; tandis que cela peut arriver aux consommateurs de saintetés (secondaires), moins soucieux. On a enseigné ailleurs [1] : le prêtre en deuil (pour un décès du même jour) peut toucher aux saintetés, non en offrir, ni participer au partage pour en consommer le même soir; comment donc se fait-il que là il lui soit permis de tomber, tandis que notre Mischnâ le défend avant d'avoir pris un bain? C'est qu'ici, dit R. Yanaï, on craint que la préoccupation du deuil lui ait fait détourner la pensée du sacré (le cohen doit donc se baigner), tandis qu'ailleurs on suppose qu'il n'y a pas eu de détournement de pensée. Si notre Mischnâ craint un moment d'oubli ayant pu causer une impureté, elle ne devrait pas dispenser du bain pour l'oblation? C'est qu'il en est de ce point selon ce qu'a dit R. Jérémie au nom de R. Aba b. Mamal [2] : en vue d'un manger d'aliment sacré, le corps impur au 3e degré peut constituer un 4e degré (gravité supérieure à celle de l'oblation). Il en résulte que si en cet état on mangeait du sacré, ce serait un 4e degré, qu'il est interdit de manger, mais il est permis d'y toucher; de même au prêtre en deuil il est défendu d'en manger, non d'y toucher. On a enseigné ailleurs [3] : les Schammaïtes disent qu'une femme se levant de couches (bien qu'elle ait pris un bain de purification après les semaines de couches) devra prendre un bain au dernier jour (80e) de la période de pureté; les Hillélites la dispensent de ce second bain. Or, sur quel point porte leur discussion? S'il s'agit de manger l'oblation, on ne s'explique pas l'avis de Schammaï, puisqu'elle égale celui qui aurait pris un bain en ce jour, lequel peut manger de l'oblation après le coucher du soleil (sans une nouvelle attente); s'il s'agit au contraire de consommer des saintetés, on ne s'explique pas l'avis de R. Hillel, car il manque encore à cette femme le pardon par les offrandes, et notre Mischnâ ne prescrit-elle pas le bain en ce cas? On ne peut pas non plus supposer que la discussion portant sur la consommation de l'oblation, Schammaï craint un moment d'oubli pouvant causer de l'impureté, et Hillel ne le craint pas; et en ce cas on expliquerait le commencement de la présente Mischnâ (qu'en cas

1. Tr. *Zebahim*, XII, 1. 2. Ci-dessus, § 2. 3. *Tr. Nidda*, X, fin.

d'omission du pardon, il faut un bain pour la sainteté), selon l'avis unanime de tous, en faisant porter la discussion sur la fin qui parle de l'oblation ; comment alors admettre qu'il soit question d'oblation seule ? Il faudrait dire alors que ceci et l'enseignement énoncé ailleurs au commencement est de l'avis de de tous, portant la discussion sur la fin. R. Samuel b. Abdima dit devant R. Mena (au sujet de la question susénoncée, sur quel point porte la discussion), qu'il s'agit de manger de l'oblation ; et l'opinion sévère de Schammaï (de prescrire un nouveau bain) a pour but d'éviter que les gens ignorants ne disent avoir vu une femme observer encore un jour les prescriptions de pureté du sang, puis manger de l'oblation le soir (mais, en droit strict, le bain n'est pas exigible).

4. Pour l'oblation il y a une gravité spéciale : en Judée, chacun est digne de foi si, pendant le cours de l'année, il déclare que le vin ou l'huile est pur (pour les offrandes), et pendant l'époque de la compression, de la vendange ou de la cueillette, on est aussi digne de foi pour l'oblation ; mais une fois cette période de temps passée, si l'on apporte au cohen un tonneau de vin d'oblation, il ne devra pas le recevoir (de crainte d'impureté), et il faudra le laisser de côté jusqu'à la prochaine époque de cuvaison. Mais si le simple israélite déclare y avoir réservé un quart de *loug* pour une sainteté, on ajoute foi à sa déclaration de pureté (en raison de la gravité de la consécration). Si (au moment de leur faire prendre un bain légal) on a mêlé des cruches de vin ou d'huile profane avec d'autres sacrées [1], ou d'oblation, on pourra ajouter foi à celui qui les déclare pures au moment de la cuvaison, ou de la compression, et même 70 jours avant cette époque (temps des préparatifs).

« En Judée, chacun est digne de foi », est-il dit. Donc on ne l'est pas autant en Galilée. C'est que, dit R. Simon ou R. Josué b. Lévi au nom de R. Padiéh, entre ces 2 provinces il y a comme séparation la zône de terre occupée par les Cuthéens. Mais n'a-t-on pas objecté à l'enseignement [2] que la deuxième station du dépôt d'huile est Ragab au delà du Jourdain [3], qu'elle est séparée de la Palestine par la zône de terre des Cuthéens (et l'huile serait exposée à devenir impure) ? Il peut s'agir, répond R. Siméi, du cas où l'on tire de là des olives, que l'on pile (dont on fera l'huile) en Judée. En cette province, on est digne de foi pour le vin, non pour la pureté des cruches ; tandis qu'en Galilée on n'est digne de foi ni pour l'un, ni pour l'autre. R. Simon dit au nom de R. Josué b. Lévi : si un homme du midi prétend avoir apporté du vin ou de l'huile de la Galilée, il est digne de foi ; si un galiléen prétend l'avoir apporté du midi (ou Judée), on ne le croit pas (c'est peu probable). — R. Jérémie a cru devoir dire que lorsque la Mischnâ déclare tous dignes de foi

1. Ou de l'affranchi et de l'inaffranchi, dit le commentaire. 2. Tr. *Menahôth*, VIII, 3. 3. Neubauer, ib., p. 247.

pendant l'époque de la vendange, c'est lorsqu'il s'agit d'oblation traitée avec autant de pureté que la sainteté ; mais si elle est seulement considérée comme elle-même (en oblation), cela ne suffit pas. Non, dit R. Yossé, même en ce dernier cas, on est digne de foi. Une Mischnâ est opposée à cet avis de R. Yossé, en disant[1] : Selon R. Méir, il suffit d'avoir vu les vendangeurs aller à la caverne se baigner, pour être certain de la pureté ; R. Yossé prescrit de rester auprès d'eux jusqu'après l'accomplissement du bain (de crainte d'inexécution) ; comment donc dit-on ici qu'on leur ajoute foi même au point de vue de la pureté d'oblation? Dans cette mischnâ, fut-il répondu, il s'agit d'une époque qui n'est pas celle des vendanges. Est-il possible de parler de raisins mis à la cuve en dehors de leur temps (ajournement admissible seulement pour la compression des olives)? On peut admettre, dit R. Isaac b. R. Eliézer, qu'il s'agit du moment qui précède celui où 3 propriétaires au moins vendangent leur vigne (et un vigneron, s'y prenant d'avance, fait baigner ses ouvriers). — Comment se fait-il que si des objets purs touchent les cuves ou les pressoirs au moment des vendanges ou de la cuvaison, le tout reste pur, et qu'après cette période même le pur devienne impur? Est-il admissible qu'un vase d'argile (un de ces ustensiles), après avoir été pur, devienne impur par le simple fait d'une période de temps? N'est-il pas au contraire formel que tout état reste en sa présomption première, sans devenir pur s'il était impur, ni à l'inverse? Voici comment il faut l'entendre : lorsque des objets purs ont touché aux cuves ou pressoirs pendant qu'ils étaient pleins, ils restent purs ; et s'ils étaient vidés, les purs deviennent-ils impurs? Or, se peut-il qu'un vase d'argile pur devienne spontanément impur, contrairement à la présomption? Voici donc quelle est la question : si des objets purs ont touché à ces ustensiles lorsque ceux-ci étaient vides, ils deviennent impurs ; mais si c'était lorsque ces ustensiles sont pleins, époque des grands travaux, le contact laisse le tout pur ; or, comment un vase d'argile, après avoir été impur, peut-il être pur? C'est en effet la présomption première qui domine. —[2]

R. Yanaï dit : selon l'avis des jeunes maîtres[3], il s'agit ici d'oblation traitée pour la pureté comme les saintetés, mais si elle est considérée comme elle-même (en oblation), c'est insuffisant ; tandis que selon moi, même en ce dernier cas, on est digne de foi. Donc, l'avis analogue énoncé ci-dessus par R. Yossé est conforme à ce qu'a dit ici R. Yanaï, et l'avis précédent de R. Jérémie s'accorde avec celui des « jeunes maîtres ». — « Si le simple israélite déclare y avoir réservé un quart de *loug* pour une sainteté, il est digne de foi » ; et aussi bien qu'on le croit pour la sainteté (en fait de pureté), on le croit aussi pour l'oblation. — « Si l'on a des cruches de vin ou d'huile mêlés », est-il dit ensuite. On entend par là, dit R. Yossé b. R. Abouu, les cruches où l'on a fait un mélange indû.

5. A partir de la localité de Modiin et plus à l'intérieur, on ajoute foi

1. Tr. *Taharôth*, IX, 3. 2. Suit un passage traduit tr. *'Eroubin*, IX, 4 (t. IV, p. 292). 3. Expression analogue au tr. *Halla*, IV, 8 (t. III, p. 308).

à la déclaration du potier disant que ses vases d'argile sont purs; mais à partir de cette localité et en deça vers l'extérieur, on ne le croit pas. Voici comment : si le potier vend de sa fabrication, on le croit pour lui et pour ses marchandises, ainsi que les acquéreurs compétents; s'il sort, on ne le croit pas.

6. Les percepteurs du Trésor qui sont entrés dans une maison, et même des voleurs qui ont rendu les ustensiles volés, sont dignes de foi pour ce qu'ils déclarent n'avoir pas touché ; à Jérusalem, tous sont dignes de foi pour la sainteté, et au moment d'une fête (en présence de la foule d'arrivants), on les croit aussi pour l'oblation.

Lorsque la Mischnâ dit (§ 5) que la déclaration des potiers est digne de foi, il s'agit de petits vases d'argile ; et ce qui le prouve, c'est que la Mischnâ même dit à la fin « si le potier vend de sa fabrication, on le croit pour lui et ses pots, ainsi que les acquéreurs ». Or, les pots sont des objets minces (et il s'agit d'analogues). Ce qui est dit du contact de la pureté pour la localité de Modiin et en deçà, s'applique seulement au vase, non à ce que l'ignorant aurait déclaré y mettre pur ; et si c'est un liquide, le vase entier devient impur. S'il était plein d'eau (d'avance), selon R. Simon b. Lakisch, le potier sera digne de foi, pour la pureté du vase, non pour le contenu liquide ; selon R. Yoḥanan, il sera digne de foi pour l'un et l'autre. La Mischnâ (§ 4) n'est-elle pas opposée à l'avis de R. Simon b. Lakisch, en disant : « Si l'on déclare avoir réservé un quart de loug pour une sainteté, on est digne de foi ? » (Pourquoi ne pas le croire aussi pour l'oblation?) Il peut s'agir du cas, répond R. Zeira, où cet homme déclare l'avoir réservé lorsqu'il était devenu compagnon (très pur). Selon les rabbins de Césarée au nom de R. Aboun b. Ḥiya, R. Simon b. Lakisch n'est pas d'avis d'ajouter foi au potier, si le vase est plein d'eau, parce qu'il n'y a pas lieu de tenir compte du compagnonnage de pureté pour l'eau.

En principe, les percepteurs (juifs) entrant dans une maison (§ 6) sont impurs[1] ; et bien qu'il y ait des païens avec eux, on peut les croire s'ils disent être entrés sans toucher à rien. Ce n'est pas une contradiction avec notre mischnâ (qui ne parle pas de la présence d'étrangers), parce que l'on peut l'expliquer de 2 manières différentes : On les croit s'ils disent être entrés sans toucher lorsqu'il y a des témoins notoires ; et à Jérusalem on les croit pour les saintetés, s'il y a même des témoins qui les accusent d'avoir touché. Quant à la fin de notre mischnâ (parlant de Jérusalem), on l'explique autrement : l'avis qu'on les croit s'ils disent être entrés sans toucher à rien, était inutile à énoncer, et l'on en parle pour dire que, malgré l'attestation des témoins qui les ont vus entrer, on les croit s'ils disent n'avoir pas touché[2] ; à Jérusalem, on

1. V. *Monatschrift*, XX, 1871, p. 499. 2. C'est en raison de la présence de l'étranger, dit le commentaire ; et la Mischnâ parle du cas où ils sont seuls, personne ne les voyant.

les croit même pour la sainteté, et y eût-il des témoins qui les ont vus. R. Josué b. Lévi explique ce verset (Ps. CXXII, 3) : *Jérusalem, cité par excellence, centre de toutes les réunions*, en ce sens que cette ville fait de tous ses habitants des compagnons instruits (purs). S'il en est ainsi, elle devrait avoir ce privilège toute l'année? Non, dit R. Zeira, en raison de la suite (ib. 4), *là montèrent les tribus de Dieu* ; elle indique qu'il en est seulement ainsi pendant la présence des tribus (aux fêtes).

7. Si quelqu'un (un compagnon pur) ouvre un tonneau de vin, ou se met à débiter de sa pâte, au commencement d'une fête, il pourra, selon R. Juda, continuer et achever la vente après la fête ; les autres sages l'interdisent. Aussitôt que la fête était passée, en débarrassait le parvis pour le purifier ; mais si elle cessait un vendredi, on n'opérait pas ainsi de suite, étant occupé à honorer (préparer) le sabbat ; selon R. Juda, on ne débarrassait pas non plus un jeudi, les cohanim n'ayant pas le temps (ils étaient occupés à enlever les cendres).

R. Ḥanania dit au nom de R. Yoḥanan : R. Juda permet d'achever, même après la fête, autorisant la fin[1] en raison du commencement (pendant la fête) ; car, s'il était défendu d'achever plus tard, on ne commencerait pas pendant la fête. Qu'importerait si l'on ne commençait pas? On diminuerait la joie de la fête. R. Samuel b. Naḥman dit au nom de R. Nathan : la discussion a lieu pour un tonneau de vin (qui se gâterait) ; mais pour un tonneau d'huile, tous reconnaissent qu'il sera défendu de l'achever plus tard (il se conserve). Que fait-on du reliquat, selon les autres sages? R. Ḥiya enseigne de le verser à terre ; B. Kappara prescrit de le briser (déclarant même le tonneau impur). R. Ḥalafta b. Saül dit au contraire de le conserver pour la prochaine fête (où la présomption de pureté revient). — R. Simon dit au nom de R. Josué b. Lévi (au sujet de l'enlèvement) : Si le dernier jour de la fête est un vendredi, on pourra le lendemain samedi consommer ce qui reste de la fête dans le même état présumable de pureté. En effet, dit R. Zeira, une *braïtha* dit formellement que la veille de la Pâque est considérée à l'égal du jour même de fête, ou le jour d'égorgement qui suit la fête de Pentecôte (en raison de leur jonction à la solennité). Nous avons aussi appris une plus grande extension à ce sujet, dit R. Ḥanania, puisque, « selon R. Juda, on ne débarrassait pas non plus le parvis un jeudi, les cohanim n'ayant pas le temps en ce jour » (la présomption de pureté persiste donc aussi longtemps que les ustensiles sacrés sont présents).

8. Comment procédait-on à la purification du parvis? On faisait passer au bain légal les ustensiles se trouvant au Temple, en avertissant (les simples cohanim) de ne pas toucher à la table sacrée, ni au chandelier, sous peine de les rendre impurs. Tous les ustensiles du Temple s'y trou-

1. Cf. J., tr. *Moëd qaton*, II, 4; B., tr. *Beça*, 11.

vaient en double ou triple, de façon à ce que si les premiers deviennent impurs on en ait d'autres purs sous la main. Tous les ustensiles du Temple devaient subir le bain légal, sauf l'autel d'or et celui de cuivre, assimilés au sol (non susceptibles d'impureté). Selon R. Eliézer, les autres sages motivent la dispense, parce que les autels sont couverts de plaques en métal.

Mais est-ce que les ustensiles sacrés ont besoin d'un bain? Il se peut, observe R. Aba, qu'un de ces ustensiles n'ait pas été aspergé par l'eau de lustration (pour être tout-à-fait pur). S'il en est ainsi (que l'on éprouve cette crainte), on devrait le craindre pour tout (même p. ex. pour la table, qu'il est impossible d'enlever et de baigner)? On peut supposer, dit R. Abou̇n b. Ḥiya, qu'un des prêtres, causant à une femme au sujet des nids d'oiseaux qu'elle sera tenue d'offrir lors de son prochain état de pureté, a eu son vêtement contaminé par un peu de salive tombée de la bouche de cette femme, et lui à son tour rend impur ce qu'il touche. Mais encore pourquoi n'éprouve-t-on pas cette crainte pour tout? On admettra, fut-il répondu, que le cohen a été atteint par un liquide douteux (dont on ne sait s'il est pur ou non); et, par suite, l'interdit rabbinique n'est applicable qu'aux vases aisés à baigner. N'a-t-on pas enseigné ailleurs[1] : « en cas de doute, le liquide rend impur en cas de contact direct, non par intermédiaire »? Là, il s'agit d'oblation (il faut un contact direct), et ici il s'agit de saintetés, pour lesquelles on est plus sévère. On a enseigné[2] : si la table du Temple est devenue impure, on la purifie en son temps par le bain, (lorsqu'elle sera débarrassée), bien que ce soit un jour de sabbat, dit R. Méir; selon les autres sages, on y procédera de suite. Il se trouve donc que si l'on adopte l'avis de R. Méir (de respecter la perpétuité de présence des pains de proposition sur la table) on rendra 2 pains impurs (le dernier laissé sur la table impure, au moment de l'échange contre des nouveaux, et le nouveau remis); selon les autres sages[3], il n'y en a qu'un d'impur (par le retrait et le bain immédiats). Selon R. Jacob b. Sisi en présence de R. Yossa, même d'après l'avis de R. Méir, un seul pain serait impur en ce cas, si l'on admet par contre qu'il s'agit seulement d'une impureté par liquide douteux. Un jour, comme le chandelier fut soumis à la purification, les Sadducéens dirent (en raillant) : « voyez les Pharisiens soumettant bientôt le globe du soleil à l'eau lustrale[4].»

On a enseigné ailleurs[5] : ils entrèrent dans la pièce de réserve des vases sacrés, et ils en firent sortir 93 ustensiles d'or et d'argent. Ce nombre, dit R. Samuel b. Naḥman au nom de R. Jonathan, vise les 93 mentions du nom divin qui se trouvent dans les livres prophétiques d'Hagée, Zakharie et Malakhi. R. Houna dit les avoir comptées et n'avoir trouvé le nom divin que 83 fois, selon les 83 signatures énoncées au livre d'Ezra; car chacun proclamait l'unité de Dieu au moment de signer. Selon les uns, le plus grand nombre d'us-

1. Tr. *Taharôth*, IV, 9. 2. Tossefta à ce tr., ch. 3. 3. Tr. *Menahôth*, XI, 9.
4. Derenbourg, ib., p. 133. 5. Tr. *Tamid*, III, 4.

tensiles sacrés était mis en réquisition au 1er jour de la fête des tentes, à l'usage des 13 taureaux, 14 agneaux, 2 béliers et un bouc[1]. — R. Schilô, du village de Tamara, dit au nom de R. Yoḥanan : R. Éliézer traite l'autel à l'égal du sol, non susceptible d'impureté, parce qu'il est dit (Genèse, XXX, 3) : *tu le couvriras d'or pur, etc. etc,* ; le texte biblique le considère donc comme adhérent au sol. On sait par là comment il faut traiter l'autel d'or ; mais comment le sait-on pour l'autel d'holocauste? On le déduit par raisonnement : si l'autel d'or qui n'a qu'une coudée carrée, est égal au sol, à plus forte raison il en est de même de l'autel d'holocauste, qui a 5 coudées carrées. Selon d'autres, parce qu'ils ont tous deux pour analogie d'être carrés, ils sont aussi traités tous deux à l'égal du sol. Selon R. Ila, les autres sages ne partagent pas cet avis, parce qu'il est dit (Ézéchiel, XLI, 22) : *l'autel était un bois haut de* 3 *coudées;* par cette désignation de *bois,* la Bible nous le montre comme un objet mobilier (susceptible d'impureté). C'est vrai pour l'autel d'holocauste. Mais d'où le sait-on aussi pour l'autel d'or? On le déduit par raisonnement : si l'autel d'holocauste qui a 5 coudées carrées est considéré comme objet mobilier, à plus forte raison l'autel d'or, qui n'a qu'une coudée carrée, l'est aussi. Selon d'autres, en raison de l'analogie d'être tous deux carrés, ils sont aussi mobiliers tous deux. Les sages déclarent les autels susceptibles d'impureté, parce que ceux-ci sont couverts. Mais n'est-ce pas un placage incapable de se soutenir seul? R. Simon b. Lévi n'a-t-il pas dit au nom de R. Oschia que ce placage était aussi mince qu'un dinar de Gordianus[2]? Aussi R. Ila dit : l'autel n'est pas fait en vue de son œuvre, laquelle s'accomplit seule. C'est conforme à ce qu'a dit Resch Lakisch sur ces mots (Exode, XXX, 1) : *tu feras un autel, etc.* ; il n'est pas dit « qui encensera », mais « où l'encens fume[3] » ; c'est l'autel qui le fait fumer. Pourquoi ne pas le traiter à l'égal d'une table (tabella), devant laquelle on passe sans la déplacer? Or, R. Amé n'a-t-il pas dit au nom de R. Simon b. Lakisch que la table est parfois susceptible d'impureté, vu qu'on la sort et la montre aux arrivants pour la fête, tandis que l'autel ne bouge pas de place? C'est qu'il sert parfois à recevoir les vases sacrés. Malgré cela, il pourrait rester pur ; pourquoi non? C'est conforme, dit R. Mena, à ce que l'on a dit ailleurs[4] : il y a trois dépôts d'ordures ; et ceux du fumier ou de la paille rendent impur, parce qu'on y emploie aussi la corde utilisée pour le culte ; de même ici, pour l'autel, comme la corde sert à tous ces objets, il y a susceptibilité d'impureté (par contagion de la corde).

1. A ces victimes au nombre de 30, il fallait autant de fois 3 vases, = 90, outre ceux du sacrifice quotidien ; total : 93. 2. Concernant cet empereur, ou M. Antonin, dit J. Levy, *s. v.* 3. Rabba à Lévit., ch. 87. 4. Tr. *Kélim*, XXIV, 9.

TRAITÉ MOED QATON

CHAPITRE I

1: Il est permis d'arroser un champ desséché[1], ou rocailleux, aux jours de demi-fête et même la 7e année agraire, soit d'une source qui jaillit là pour la 1re fois, soit d'une source qui a déjà son cours; mais ni avec de l'eau de pluie, ni d'un puits très profond, κήλων. Il est interdit aussi d'établir des cavités au pied des ceps de vigne (pour conserver de l'humidité).

On conçoit qu'il soit permis d'user d'une source déjà en cours d'activité; mais pourquoi est-ce permis aussi de celle qui jaillit pour la première fois? N'en résulte-t-il pas un travail pénible pour diriger l'eau? En effet, notre Mischnâ ne peut s'expliquer que selon R. Méir, qui dit[2] : on peut arroser (à l'aide d'une telle source) même un champ ordinaire (il ne suppose pas de travail difficultueux pour cela). R. Yossé dit : on peut l'expliquer d'après tous, en supposant que la nouveauté du cours d'eau consiste en ce qu'à un moment donné il s'est divisé en 2 branches, ou qu'après avoir eu peu d'eau, celle-ci s'est développée à flots. Ainsi l'on a enseigné : d'une source qui jaillit pour la première fois, on peut arroser même un champ ordinaire, selon l'avis de R. Méir; mais selon les autres sages, on ne pourra arroser à l'aide de cette eau qu'un champ desséché. Lorsqu'une source menace de se perdre au cas où l'on n'en prendrait pas pour l'arrosage, selon R. Méir, on pourra même l'employer à un objet qui ne serait pas perdu de suite, et dût-il entraîner un travail pénible; selon d'autres sages, on ne pourra prendre de cette eau à arroser qu'un objet qui serait perdu sans cela, ou ce qui n'entraîne pas de fatigue. Si un objet est menacé d'être perdu à défaut d'arrosage et que celui-ci est pénible, quelle sera la décision des rabbins en ce cas? On peut le savoir à l'aide de ce qui suit : tout champ qui est de plus en plus ruiné à défaut d'eau est nommé desséché (et pourra être arrosé en ces jours); si la privation d'eau ne l'affaiblit pas, c'est un champ ordinaire, sur lequel sujet roule la discussion entre R. Méir et les autres sages (donc) le point important est de savoir s'il y a menace de ruine, ou non). Combien de temps avant la fête faut-il qu'un tel champ menace ruine pour qu'il bénéficie de la faculté d'être arrosé à la demi-fête? Il faut 2 ou 3 jours d'avance, comme le prouve ce fait : une mare[3] (ou crevasse d'eau) s'était desséchée 3 jours avant la fête, et s'était de nouveau alimentée pendant la fête. On cita le fait à R. Ḥouna, en le consultant sur ce qu'il y avait à faire : que ceux qui sont faibles boivent, dit-il, et que ceux qui

1. A défaut de ce soin, le champ serait perdu. Cf. tr. *Schebiith*, II, 2. 2. Tosefta à ce tr., ch. 1. 3. Le mot הכרייא, omis dans les lexiques, dérive sans doute deson homonyme qui a le sens de *blessure*, ou *fente*.

ne sont pas faibles ne boivent pas (cela dépendra du plus ou moins d'urgence). R. Yôna et R. Yossé ont enseigné, à l'égard de la vallée de Cileia (ombrée), semée d'orge, qu'il est permis de couper l'orge aux jours de demi-fête, de crainte que par la sécheresse il se fende et soit perdu.— On comprend l'interdit d'user de l'eau d'un puits (à cause de la peine exigible pour la tirer de là) ; mais pourquoi défendre l'usage de l'eau de pluie? On a défendu celle-ci, dit R. Yoḥanan, parce qu'elle est semblable à la première (et qu'il pourrait y avoir confusion). Toutefois, dit R. Bisna au nom de Rabbi, la défense subsiste seulement à l'égard de la demi-fête ; mais dans la 7e année agraire, il est permis de boire d'une telle eau —[1].

R. Jérémie demanda : lorsqu'on a de l'eau essentielle (qui coule de roche), qui n'est pas épuisée, est-elle considérée comme la pluie (qui l'alimente), ou comme source ? On peut le savoir, de ce qu'il est dit[2] : on appelle l'eau essentielle aussi longtemps que, par suite de la chute de la pluie, des montagnes suintent des gouttes d'eau ; lorsque la pluie cesse, bien que les montagnes continuent à suinter, l'eau qui s'échappe est semblable à l'eau essentielle ; lorsqu'elles ne suintent plus, l'eau que l'on trouve sera semblable à une mare. Jusqu'où va cette distinction (entre la pluie et l'eau de source) ? Jusqu'au gonflement des récipients d'eau, dit R. Ḥiya b. Aboun au nom de R. Yoḥanan ; selon R. Eléazar b. Yossé au nom de R. Tanḥoum b. R. Ḥiya, c'est jusqu'à ce que l'eau, par l'extension, forme la patte d'oie. R. Jérémie demanda : si lors de ce gonflement l'eau de pluie n'a pas cessé, sera-t-elle considérée rétroactivement, comme eau de source, ou seulement comme telle à l'avenir ? La question a une importance pratique, au cas où l'on a fait prendre dans cet eau un bain de purification légale, p. ex. à des aiguilles ou des outres : si l'eau est déclarée rétroactivement comme de source, ces objets seront purs ; si non, ils restent impurs (et la question n'est pas résolue). R. Eléazar b. R. Yossa demanda : comment considère-t-on les cataractes[3] (cataracta), comme eau de puits, ou non ? Et peut-on, pour l'arrosage des champs à ce moment de fête, employer l'eau d'un étang alimenté par une source, qui a cessé de couler ? On peut le savoir de ce qu'il est dit dans notre Mischnà : « On ne l'arrosera, ni avec de l'eau de pluie, ni avec celle tirée d'un puits. » Or, de quel cas s'agit-il là? Ce ne saurait être pendant que la pluie même tombe, puisqu'alors elle arrose le champ aussi bien que la mer (sans nulle fatigue pour le maître) ; il faut donc admettre que c'est au moment de la cessation de la pluie ; dès lors, cette eau ressemble à celle d'un étang alimenté par une source qui ne coule plus ; et puisqu'il est admis que l'on ne peut pas l'utiliser pour l'arrosage d'un champ en ces jours, cela prouve qu'il en sera de même à l'égard de l'eau d'un étang alimenté par une source qui a cessé de couler. Si un étang est alimenté par un puits et que l'on y a amené une source, peut-on l'employer à

1. Suit un passage traduit tr. *Schebiith*, II, 10, fin (t. II, p. 345). 2. Tossefta au tr. *Miqwaôth*, ch. 1. 3. Le comment. *Pné-Mosché* rend ce mot par le vieux français *cisterne*, sens peu probable ici.

l'arrosage? On peut répondre à cette question par ce qui suit : si d'un champ rocailleux l'eau s'écoule dans un autre champ semblable, il est permis de s'en servir pour l'arroser (il en sera donc de même d'une source détournée dans un étang). Cet exemple ne prouve rien, dit R. Jérémie; c'est permis parce que l'eau y égoutte (sans interruption). Mais cet égouttement suffit-il pour arroser ? Ce n'est certes permis que parce que le champ était déjà plein d'eau lui-même; donc, l'eau d'un étang alimenté d'un puits et où l'on aurait amené une source peut servir à arroser. Samuel aussi a enseigné : Des tuyaux de canalisation ou d'un étang rempli avant la fête, on ne peut pas prendre pour arroser aux jours de fête ; mais si un cours d'eau passe au milieu, on peut l'utiliser sans réserve. — « Il est interdit d'établir des cavités au pied des ceps de vigne, » dit la Mischnâ. On nomme ainsi les sillons creusés auprès des racines des arbres ; c'est ainsi qu'il a été dit ailleurs[1] : le manche de la bèche servant à creuser ces sillons aura 4 palmes (pour être susceptible d'impureté).

2. R. Éliézer b. Azaria dit : en principe, on ne devra pas creuser de canal aux jours intermédiaires de fête, ni à la 7e année de repos agraire; les autres sages l'autorisent à la 7e année, et ils permettent de réparer aux jours de demi-fête ce qui a été détérioré (et pourrait se perdre davantage), comme les dégâts survenus (amas de corps étrangers) aux récipients d'eau sur la place publique, et les nettoyer. On peut réparer[2] les routes et les voies publiques, ainsi que les emplacements des bains officiels; on procède à tous les travaux publics (en raison de la plus grande fréquence des voyageurs) ; on renouvelle la démarcation des tombes par une ligne de chaux. Enfin, des messagers du tribunal vont examiner si l'avis sur les hétérogènes a été suivi. — [3].

« Il est permis de réparer les détériorations aux jours de demi-fête », est-il dit. C'est vrai lorsqu'il s'agit d'un objet nécessaire à ces journées ; mais, au cas contraire, c'est défendu. Toutefois, cette distinction est seulement établie s'il s'agit d'un objet appartenant à un particulier ; mais lorsque c'est une propriété publique, si même il ne s'agit pas d'un besoin immédiat, il est permis de la réparer. Ainsi, l'emplacement du bain des gens de Sakouth ayant été ébréché aux jours de demi-fête, R. Abahou permit de le réparer de suite. Si ce travail comporte de la fatigue et qu'on l'a ajourné avec préméditation pour l'élaborer pendant la demi-fête, ne paraît-il pas que ce fût défendu (même pour un service public), comme il est dit plus loin (§ 10) : « Il faut avoir soin de ne pas ajourner spécialement le travail à ce moment de la fête » ? On l'a permis, de crainte que si l'on n'autorise pas cette réparation, on la négligerait plus tard. Le ruisseau de Sephoris ayant été bouché aux jours de demi-fête, les compagnons d'étude ont cru devoir autoriser cette

1. Tr. *Kélim*, XXIX, 7. 2. Cf. tr. *Scheqalim*, I, 1 (t. V, p. 259). 3. La 1re partie de la *Guemara* à ce § est traduite tr. *Schebiith*, III, 2 (t. II, p. 348).

réparation, d'après ce qu'il est dit ici : « on réparera les dégâts survenus aux récipients d'eau. » Non; et, dit R. Pinḥas, R. Jérémie ne l'a défendu qu'en raison des travaux sur l'enclume (interdits ce jour[1], et que cette réparation entraînerait). Le mur du cimetière de Bar-Maqtia s'étant effondré aux jours de demi-fête, R. Houna crut devoir autoriser la reconstruction, en raison de ce qu'il est dit ici : « on peut opérer tous travaux publics. » Non, dit R. Mena, c'est interdit, puisqu'il a été enseigné à l'école de Samuel qu'il est seulement permis de boucher les crevasses survenues aux bains publics. — Par l'expression suivante, « on les perforera », on entend qu'il est permis de gratter ce qu'il y a dans les cavités, ainsi qu'il est dit ailleurs[2] : si l'on creuse un tuyau pour en tirer les mottes de terre — [3].

3. R. Éliézer b. Jacob dit : il est permis de conduire l'eau d'un arbre à un autre, à condition de ne pas arroser tout le champ. Des semences non humectées avant la fête ne devront pas être arrosées pendant la demi-fête ; les autres sages permettent d'arroser en tous cas.

4. Il est permis de chasser les taupes et les mulots, soit des potagers, soit des champs de blé, en modifiant un peu le procédé habituel, aux jours de demi-fête et la 7e année agraire; selon les autres sages, on procédera dans le potager comme d'ordinaire (c'est sans profit pour la culture), et dans le champ de blé, on modifiera le mode d'action. Il est permis d'emplir avec des pierres isolées (sans ciment) une brèche d'un mur, aux jours de fête, et la 7e année on construira selon l'habitude.

— [4] On trouve un enseignement qui dit : il est permis d'étendre sur le sol de la terre blanche la 7e année agraire, non aux jours de demi-fête (ce n'est pas une culture, mais un travail). « Les autres sages, est-il dit, permettent d'arroser en tous cas. » S'agit-il là, soit de champs déjà arrosés avant la fête, soit de ceux qui n'ont pas été arrosés? Non, on veut dire aussi bien les potagers que les champs cultivés.

La « taupe » (§ 4) est une sorte de chauve-souris; et s'il n'y a pas de preuve formelle à ce sujet, il y a une allusion dans le texte biblique (Ps. LVIII, 9) : *l'avorton d'une taupe*[5] *qui n'a pas vu le soleil.* On comprend que ce soit permis dans un potager (en raison de la perte); mais pourquoi l'est-ce dans un champ de blé? C'est qu'il s'agit d'un tel champ contigu à un potager. — Le « procédé habituel », en question dans la Mischnâ, consiste à chasser au filet, et l'extraordinaire, c'est de piquer la bête avec une broche, ou de la frapper avec un marteau, ou de piétiner de la terre sur elle. On a enseigné : il est permis de démolir les trous des fourmis aux jours de demi-fête. On opérera, selon R. Simon b. Gamaliel, en prenant des fourmis d'un trou et en

1. J., tr. *Maasser schéni*, V, 15, fin. 2. Tr. *Miqwaôth*, IV, 3. 3. Suit un passage traduit tr. *Scheqalim*, I, 1 (t. V, p. 262). 4. En tête est un passage déjà traduit tr. *Schebiith*, II, 10 (t. II, pp. 344-5). 5. On traduit d'ordinaire : *femme;* mais déjà la version chaldéenne rend ce mot par *taupe*.

les mettant dans un autre, de façon qu'en étant désorientées elles se tuent mutuellement, à condition qu'un cours d'eau passe entre les deux trous (alors elles n'ont eu aucun rapport préalable). — « Il est permis de combler une brêche en ces jours, » est-il dit, en posant une pierre sur l'autre, et un caillou sur l'autre ; tandis qu'en la 7e année, où la construction peut se faire comme d'ordinaire, on consolide les pierres par des cailloux, et réciproquement —[1].

Si un mur menace ruine, on le démolira et on le reconstruira. Mais pourquoi autoriser seulement à démolir sans reconstruire? C'est que, dit R. Ḥanania au nom de R. Yoḥanan, on a permis la seconde action en raison de la première, car si on défendait la reconstruction, le propriétaire ne démolirait peut-être pas, et il en résulterait du danger[2].

5. R. Méir dit: il est permis au cohen de visiter les plaies en principe, si c'est pour alléger (pour pouvoir, le cas échéant, déclarer l'homme pur), mais non pour le condamner; selon les autres sages, le cohen ne devra énoncer aucun jugement, ni favorable, ni défavorable. R. Méir dit aussi : il est permis à l'homme de recueillir les ossements de ses parents afin de les ensevelir, car c'est pour le fils une satisfaction (de calme); R. Yossé l'interdit, parce que cet acte suscite le deuil. Pendant 30 jours avant la fête, on ne devra pas susciter d'oraison funèbre [3] en l'honneur d'un mort, ni le déplorer.

Il est dit ailleurs[4] : si une tache blanche sur la peau, de la grandeur d'une fève, s'est étendue au-delà de cette mesure, que dans l'extension il est né de la chair saine, ou du poil blanc[5], et que la plaie originaire a disparu, selon R. Akiba, c'est une preuve certaine d'impureté ; selon les autres sages, il faut un examen comme à l'origine (c'est une plaie nouvelle). Puisque selon l'avis de R. Akiba, il faut enfermer le malade, aussi bien que selon les autres sages, quelle est la différence entr'eux ? Il y en a une, répond R. Yoḥanan, si cette plaie apparaît à une veille de fête : selon R. Akiba, la plaie est la même que la première, et le patient n'est pas tenu de se soumettre à un examen immédiat, afin de n'alléger, ni aggraver sa situation ; selon les autres sages, c'est une autre plaie, puisqu'il est affranchi de la première (qui a disparu) ; et précisément pour ne pas l'aggraver, il faut éviter un second examen de suite, ne pouvant pas l'alléger (en raisonde la plaie certaine), et ne voulant pas l'aggraver pour la fête. R. Yossa dit au nom de R. Aḥa : l'avis isolé ici (au sujet des plaies) égale l'avis anonyme d'ailleurs (de notre Mischnâ), et l'avis isolé de cette dernière ressemble à l'avis commun (anonyme) d'ici : la première assertion est fondée sur ce que, selon R. Akiba, la deuxième plaie est semblable à la première, et le patient n'est pas tenu de se soumettre à un examen immé-

1. Suit une phrase traduite tr. *Schebiith*, III, 7 (t. II, p. 354). 2. Cf. ci-après, II, 4. 3. Les commentaires rappellent l'usage des pleureurs. 4. Tr. *Nega'im*, IV, 10. 5. Lévit. XIII, 10.

diat, de façon qu'il n'y a ni allègement, ni aggravation (conformément à ce qu'ici les sages disent qu'on n'examine pas les plaies à la fête). L'autre assertion est basée sur ce que, selon les autres sages, c'est une autre plaie, par laquelle on est affranchi de la première, comme R. Meir, dans notre Mischnâ, autorise aussi de vérifier la plaie à la demi-fête, si c'est en vue d'un allègement seul, non pour une aggravation. Au contraire, selon R. Yossé b. R. Aboun au nom de R. Aḥa, la discussion est différente, et, soit les avis isolés d'ici, soit les avis communs (anonymes) exprimés d'autre part (au sujet des plaies), ils reconnaissent, comme les sages de notre Mischnâ, devoir agir de façon à n'alléger, ni aggraver; la distinction entre notre Mischnâ et celle du traité des plaies consiste en ce que là il s'agit du cas où la plaie originaire a disparu, tandis qu'ici il s'agit du cas où les indices d'impureté sont partis, mais la plaie d'origine est restée (voilà pourquoi il ne saurait être question d'un nouvel examen). Rabbi dit : Il paraît que, selon R. Yossé, il s'agit d'un homme qui doit garder la chambre en raison de son mal ; tandis que, selon R. Meir, il s'agit de celui qui est condamné à l'isolement (plus grave). R. Zeira dit qu'entre R. Akiba et les autres sages, il y a une différence pratique pour les jours mêmes de la fête : selon R. Akiba, la plaie nouvelle n'est autre que la première, et le patient ne pourra pas pénétrer au parvis du Temple; d'après les autres sages, c'est une autre plaie, et le patient peut se rendre au Temple[1]. Mais qu'importe, puisque, selon R. Akiba, qui le déclare impur, l'homme sera isolé, comme selon les autres sages qui disent de considérer la plaie comme originaire? Quelle est la différence? Il y en a une, répond Samuel, au cas où le mal s'est développé : selon R. Akiba, c'est égal à la plaie primitive, comme si le mal s'était enveloppé de l'impur, et il devient pur; selon les autres sages, c'est un mal nouveau, comme envolé de l'homme pur, qui devient alors impur. D'autres disent, au nom de Samuel, qu'il y a une différence en cas de développement d'un ulcère rebelle : selon R. Akiba, c'est égal au mal primitif, en ce sens que l'impur est déclaré pur ; selon les autres sages, c'est à l'inverse, on le considère comme un autre mal. C'est parce qu'ils le considèrent comme un autre mal ; sans quoi, ils le déclareraient pur, conformément à ce qu'a dit R. Simon b. Lakisch qu'il y a discussion entre R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch si l'ulcère rebelle s'est développé : l'un déclare que c'est pur ; l'autre le déclare impur (et même, selon lui, l'extension provoque la pureté).

« Selon R. Meir, dit la Mischnâ, il est permis de recueillir les ossements de ses parents, afin de les ensevelir; car c'est pour le fils une satisfaction ». En principe[2], on les enterrait dans des cavités sous l'eau[3]. Une fois la chair dissoute, on recueillait les ossements et on les enterrait dans des localités

1. Dans les éditions, les termes de cette phrase sont renversés; le comment. *Pné-Moscheh* reconstitue l'ordre. 2. Cf. J., tr. *Synhédrin*, VI, 12 (f. 23d). 3. Le mot *Mahomeria*, qui a ici le sens *d'eau profonde*, est employé comme nom de localité au tr. *Pesahim*, II (t. V, p. 51, et n. 2).

élevées. En ce jour, les parents étaient en deuil ; mais le lendemain, on ne manifestait plus aucune affliction, pour bien désigner qu'à partir de ce moment le défunt a échappé au jugement (dernier) et que désormais il repose en paix —[1].

« On ne devra pas déplorer le mort, » est-il dit. Cet acte consiste à en rappeler le souvenir parmi d'autres morts. « Ni lui faire d'oraison funèbre » ; et par là on entend une oraison spéciale au défunt. Toutefois, c'est interdit seulement pour un décès ancien ; mais pour un décès récent, c'est permis. On appelle décès nouveau celui qui a eu lieu dans les 30 jours[2] ; et ancien, celui qui remonte à plus d'un mois. On a enseigné : une femme ne doit pas aux jours de demi-fête, éveiller le souvenir de la mort de son mari. C'est conforme, dit R. Nahman au nom de R. Ména, à ce que dit ce verset (Job, III, 8) : *ceux qui, à l'avenir, rappelleront le Léviathan*[3]. On a enseigné aussi : un homme ne doit pas épouser une femme qui a eu des fils, fussent-ils enterrés (morts) ; c'est, dit R. Yassa, à cause d'un fait survenu (qu'une femme exhuma un enfant qu'elle avait eu d'un premier lit et qu'elle soupçonna son mari d'avoir tué).

6. A la demi-fête, on ne creusera pas de caveau sépulcral ni un tombeau ; mais il est permis de les approprier, ou d'établir un étang, ainsi qu'une bière à l'usage d'un mort se trouvant dans la même cour (non ailleurs). R. Juda le défend, si l'on n'a pas auprès de soi les planches nécessaires.

En quoi consiste l'appropriation des tombes ? Selon R. Yossé b. Nehoraï, à l'enduire de chaux ; selon R. Ḥisda, à la raccourcir si elle est trop longue ; ou, selon R. Josué b. Lévi, à l'allonger au besoin d'un côté, ou à l'élargir de l'autre. R. Ḥiya a enseigné : il est permis de l'allonger ou de l'élargir, soit d'un côté, soit des deux « Et d'établir un étang pendant la demi fête. » C'est l'adaptation d'une dépression du sol ; et l'on nomme ainsi tout ce qui est établi d'une façon aussi fixe.— « Ainsi que la bière d'un mort se trouvant dans la même cour, » est-il dit. C'est vrai seulement s'il s'agit d'un inconnu ; mais s'il s'agit d'un homme connu, on peut au besoin construire sa bière au milieu de la rue (on sait pourquoi ce travail a lieu). A la mort de R. Ḥanania, les compagnons des rabbins fabriquèrent sa bière dans la rue. Tous reconnaissent cependant qu'on ne devra pas détacher de cèdre du sol, ni de même tailler des pierres pour un sépulcre[4]. Lorsqu'elles sont déjà extraites de la carrière, mais non encore équarries, ce sera le sujet de la discussion entre R. Juda (qui le défend) et des autres sages (qui le permettent).

7. Il n'est pas d'usage d'épouser une femme à la demi-fête, ni vierge,

1. Suit un passage traduit tr. *Pesahim*, VIII, 8 (t. V, p. 132). 2. V. Casuistique dite *Beth-Ephraïm*, section *Yoré Déa*, n° 78. 3. Jeu de mots entre ce terme et celui de *Leviya*, époux (littéral. : *conjoint*). 4. Ou même pour les bières, selon Ben-Chanania, *Forschungen d. wissenschaftl. Talmud-Vereins*, 1867, n° 14, p. 191.

ni veuve, ni de contracter un lévirat, car ce serait une superfétation de 2 joies; mais on peut reprendre une répudiée (la joie n'est pas si grande), et les femmes peuvent vaquer à leur toilette pendant ces jours; selon R. Juda, elles ne doivent pas s'enduire de chaux (pour s'épiler), car cela les enlaidit.

Simon b. Aba dit au nom de R. Yoḥanan[1] que les mariages sont interdits à ce moment, afin de ne pas nuire à la multiplication de l'espèce humaine (si c'était permis alors, on ajournerait tous les mariages à la demi-fête). On demanda en présence de R. Yossa, si un esclave peut se marier à cette époque? On déduit la réponse, dit R. Yossa, de ce qu'il est dit (ib.): Si un esclave est à moitié libre, il faut l'affranchir (et régler sa situation), afin de lui permettre, dit Simon b. Aba au nom de R. Yoḥanan, de se marier. Cela prouve qu'un tel devoir lui incombe, et dès lors il ne devra pas épouser de femme à la demi-fête. Selon R. Ila, ou R. Éléazar au nom de R. Ḥanania, c'est pour ne pas entremêler une joie avec l'autre[2]; ce que R. Ila constate d'après ce verset (II Chron. VII, 9) : *car ils ont procédé à l'inauguration de l'autel pendant 7 jours, et la fête dura ensuite 7 jours* (on les sépare donc). R. Jacob b. Aḥa déduit la même règle de ce qu'il est dit (Genèse, XXIX, 27) : *Accomplis encore cette septaine* (le même espace de temps n'a pas été admis pour les deux[3]). Selon R. Abahou au nom de R. Éléazar, c'est pour éviter un surcroît d'occupation pendant la fête. On a enseigné que, toutefois, il est permis de s'arranger de façon à se marier la veille de la fête (et les 7 jours de repas joyeux seront englobés dans la fête) ; cet avis n'est pas en contradiction avec celui de R. Éléazar (comme il s'agit d'un jour, on ne tient pas compte de la fatigue), ni avec celui de R. Yoḥanan[4], ni même avec celui de R. Ḥanania[5]. En effet, dit R. Aba, une fois que la fiancée est entrée, la fatigue est partie. — « On peut reprendre en ces jours une femme répudiée », est-il dit ; car ce n'est plus une joie. Ce n'est vrai toutefois que si c'était une femme déjà épousée, mais non si l'on a été seulement fiancé avec elle.

« Les femmes, est-il dit, peuvent vaquer aux soins de la toilette », laquelle comprend : la coiffure, la teinture des yeux (au Koḥl), la disposition des cheveux sous le voile, l'action de s'épiler, de se couper les ongles, de se passer un tesson sur le bas du visage (pour enlever les poils). Selon R. Judan, père de R. Matnia, la Mischnâ s'exprime d'une façon décente (pour désigner d'autres poils). — « Selon R. Juda, est-il dit, les femmes ne doivent pas s'enduire de chaux. » Il y a 2 avis à ce sujet, ceux de R. Ḥanania et de R. Mena[6] : d'après l'un, au sujet de la chaux que la femme enlèvera pendant la demi-fête, la discussion a lieu ; mais tous défendent la chaux que l'on enlèvera seulement après la fête ; d'après l'autre, la discussion porte sur la chaux que l'on

1. J., tr. *Guittin*, IV, 5 (f. 40a). 2. V. Rabba à Genèse, ch. 70. 3. V. Casuistique dite *Hatham Sôpher*, section *Yoré Déa*, nº 331. 4. Pour un jour, on ne nuit pas à la reproduction de l'espèce. 5. Ce n'est pas mêler les joies, la principale ayant lieu le 1er jour du mariage. 6. J., tr. *'Abôda zara*, I, 1.

enlèvera après la fête, tous admettant qu'il est permis d'user de celle que l'on enlèvera pendant la demi-fête. On ne savait à qui attribuer chacune de ces opinions ; mais de ce que R. Ḥanina ou R. Yossa a dit au nom de R. Yoḥanan que R. Juda est conforme à son avis, savoir comme là (ib.) R. Juda est d'avis qu'une angoisse momentanée compte comme telle (malgré la satisfaction de l'avenir) ; de même ici il tient compte de la laideur du moment, bien qu'à l'avenir il en résulte une beauté. C'est donc lui qui est d'avis que la discussion porte sur le cas d'une chaux à enlever pendant la fête, et tous s'accordent à interdire la chaux qui sera seulement enlevée après la fête.

8. Tout simple israélite (non ouvrier) peut coudre en ces jours comme d'ordinaire ; un ouvrier devra faire des points irréguliers [1]. On pourra aussi tresser les cordages ou le filet, soutenant les lits. R. Yossé permet aussi de les tendre (pour mieux les fixer).

Chez R. Yanaï on a expliqué que la couture *ordinaire* consiste à enfiler une aiguille et à coudre avec suite ; l'irrégulière consiste à s'arrêter sur chaque point. Selon R. Yoḥanan, l'ordinaire est de s'arrêter à chaque point, et l'irrégulière consiste à en sauter (ou passer plusieurs points d'un coup). Une braïtha confirme l'avis de R. Yoḥanan, en disant : les cordonniers pourront coudre pendant la demi-fête irrégulièrement ; or, si c'était une couture par points suivis d'arrêts, c'est précisément son métier d'opérer ainsi ; c'est donc qu'il s'agit de points par sauts. A quoi reconnaît-on la différence entre un ouvrier et un homme incompétent? C'est que ce dernier, dit R. Yossé b. Hanina, s'y prend mal pour joindre les bords à coudre. Selon R. Simon, sa couture forme des plis (n'est pas lisse).

Quant aux deux dernières opérations permises par la Mischnâ, selon R. Yassa, il y a une discussion au sujet de leur signification entre Ḥiskia et R. Yoḥanan : Ḥiskia dit que le premier acte consiste à tisser dans les deux sens, la trame et la chaîne, le second acte est une tension dans l'un des deux sens. Selon R. Yoḥanam, le premier acte est le même que celui désigné par Ḥiskia, et l'autre consiste à tendre ce qui était relâché. R. Ḥiya b. Aba dit aussi qu'ils sont d'accord sur le sens du premier terme ; ils discutent seulement sur le sens du suivant : selon Ḥiskia, c'est une tension dans l'un des deux sens ; selon R. Yoḥanan, il s'agit de tendre ce qui était lâche. R. Yassa a enseigné à Samuel b. R. Ḥanina que tisser consiste dans l'opération sur les deux sens, chaîne et trame. L'on ignorait si R. Yassa avait adopté l'avis de Ḥiskia, ou celui de R. Ḥiya b. Aba, savoir que c'est conforme à l'avis de tous. R. Abou b. Ḥiya dit devant R. Zeira qu'une Mischnâ confirme l'avis que l'acte de tisser s'entend pour la chaîne et la trame, car il est dit ailleurs [2] : On considère la corde comme jointe au lit (pour propager l'impureté) lorsqu'on y a tissé trois carrés (points) ; or, serait-il possible en ce cas d'admettre qu'on a tissé la chaîne sans la trame, ou la trame sans la chaîne? D'ailleurs peut-on tisser sans

1. Littéral. : en dents de chien. 2. Tr. *Kélim*, XIX, 1.

opérer la jonction? (L'opération sera donc double). — R. Oschia, bien qu'il avait de la farine, se mettait à moudre en ces jours[1]. R. Zeira disait à R. Yona d'aller lui acheter du blé noir pour le piler en ces jours. Mais, dit R. Yona, nous avons encore de quoi suffire à la fête? R. Zeira fut irrité contre lui de cette objection (malgré cela, c'est permis).

9. Il est permis d'ériger pendant la demi-fête un poële, ou un four. Selon R. Juda, on ne devra pas en principe marteler les meules du moulin (usées, trop lisses).

R. Ḥalafta b. Saül a enseigné: On ne doit pas en ces jours se mettre à construire un four neuf (qui ne sécherait pas avant la fin de la fête et ne pourrait servir de suite). On a enseigné[2]: il ne faut pas en ces jours enduire d'huile un poële ou un four neufs, ni boucher les interstices avec des bourrelets de ciment, ni les consolider en les rafraîchissant avec de l'eau froide (après une grande combustion), mais si c'est seulement pour pouvoir mieux y placer la marmite avec son contenu, c'est permis. On a de même enseigné : un poële et un four neufs seront considérés comme tout autre objet mobilier à déplacer dans une même cour (c'est-à-dire, on peut s'en servir en ces jours). R. Judan b. R. Ismaël a enseigné qu'au besoin on peut faire venir un four neuf de chez l'ouvrier pour y mettre en principe le pot-au-feu, même le jour de fête (quoique la cuisson le consolidera).

10. En ces jours, on peut édifier une balustrade au toit ou à un balcon, d'une façon grossière, non un ouvrage d'artiste (en règle). Il est permis d'enduire les fentes avec du ciment, ou faire passer sur les sinuosités le cylindre niveleur, soit avec la main, soit avec le pied, mais sans employer la truelle (ou le levier, μοχλός). Il est permis, pendant une demi-fête, de réparer le gond d'une porte, ou le pivot, ou la poutre servant de pilier, ou la serrure, ou la clef, qui seraient brisées, à condition de ne pas réserver d'avance cette réparation à faire pendant les jours de demi-fête (en raison des loisirs prévus). Il est permis de mariner à ce moment des aliments qui seront suffisamment préparés pour être mangés avant la fin de la fête.

Pour le toit, la mesure de la balustrade est de 3 palmes ; pour le balcon (plus fréquenté), elle est de dix palmes. Pour la soudure des fentes, selon R. Ḥiya, on ajoutera du ciment en l'enfonçant du pied, et l'on fera rouler le cylindre avec la main. La Mischnâ permet d'employer indifféremment le pied ou la main, parce qu'elle parle d'un petit cylindre, tandis que R. Ḥiya parle d'un grand. — « Il est permis de réparer en ces jours, est-il dit, les gonds de la porte, etc., qui seraient brisés, à condition de ne pas réserver d'avance cette réparation à faire en ce moment. » Ainsi R. Mena, ayant brisé

1. Selon le commentaire *Pné-Mosché*, cette phrase doit se rapporter au § 9, qui parle de moulin. 2. B., tr. *Beça*, 34a.

un échelon de l'échelle, demanda à son père R. Yona s'il est permis de le réparer en cette demi-fête? R. Yona le lui permit; mais il engagea son fils à sortir consulter d'autres personnes, et à voir un vieillard, qui lui confirmerait le précédent avis. Le fils sortit donc, rencontra R. Aboun b. Cahana, le consulta à ce sujet et en eut l'autorisation. — « Il est permis de mariner à ce moment, est-il dit, des aliments qui seront assez prêts pour pouvoir être consommés pendant la fête. » C'est donc interdit pour ceux que l'on ne pourra pas manger pendant la fête. C'est vrai, dit R. Aba, pour ce qui ne serait pas perdu; car, en ce dernier cas, il est permis de mariner pendant la demi-fête (même sans profit immédiat). On a enseigné: on ne doit pas aller aux champs, y glaner de la verdure et les vendre au marché, s'il n'est pas d'usage d'en manger en ces jours. Il en est ainsi, dit R. Oschia, et c'est interdit, sans quoi on autoriserait toutes les professions à la demi-fête. Mais R. Aba ne fait-il pas dépendre l'autorisation de la question de savoir si l'objet en question serait perdu, ou non, tandis que l'enseignement précédent la fait dépendre de l'habitude d'en manger? Dans celui-ci il s'agit d'une cueillette faite pendant la fête même (les produits ne sont pas encore exposés à se gâter), tandis que R. Aba parle d'une cueillette antérieure à la fête.

CHAPITRE II

1. Si quelqu'un a retourné ses olives pour la pression (dernière opération avant la fabrication de l'huile, sous peine de perte totale), et qu'il lui survient un deuil, ou un accident, ou si des ouvriers qui lui ont promis de travailler pour lui manquent à leur parole, le propriétaire pourra charger le pressoir de la première poutre [1], et la laisser ainsi jusqu'après la fête; tel est l'avis de R. Juda. Selon R. Yossé, on pourra en ce cas verser toutes les olives au pressoir, achever la compression [2], puis boucher les tonneaux, le tout comme d'ordinaire.

Selon la version de notre Mischnâ, il s'agit de celui « qui a tourné ses olives » (une 1re fois); selon la version de R. Hiya, il s'agit « d'olives tournées et retournées » (2 fois). Du reste, ces deux versions ne se contredisent pas, mais elles se complètent l'une par l'autre : S'il n'y avait que notre version, non celle de R. Hiya, on aurait cru que la discussion énoncée dans la Mischnâ n'est applicable qu'au cas d'olives retournées une seule fois; mais si elles avaient été retournées 2 fois, tous s'accorderaient à autoriser l'achèvement de l'opération; voilà pourquoi l'avis de R. Hiya est indispensable. Mais si l'on connaissait seulement son opinion, non la présente version on aurait supposé que la discussion est seulement applicable au cas où les olives ont été retournées 2 fois, et que tous interdisent d'achever l'opération si les olives n'ont été retournées qu'une fois; voilà pourquoi

1. C'est suffisant pour susciter un peu d'écoulement, quoiqu'incomplet. 2. Littéral. : *laisser couler*. V. tr. *Sabbat*, XIX, 3.

il faut les 2 versions. R. Pinḥas b. R. Zaccaï dit que les deux versions ne se complètent pas mutuellement : notre Mischnâ parle d'olives déjà déposées au pressoir où elles s'échauffent (et se perdraient, ne fussent-elles tournées qu'une fois) ; tandis que l'enseignement de R. Ḥiya parle d'olives simplement posées à terre (non encore serrées). Selon les rabbins de Césarée, il suffit de dire que notre Mischnâ insiste sur l'avis de R. Juda, tandis que R. Ḥiya exprime l'avis de R. Yossé. Selon R. Juda[1], on peut laisser se perdre un peu de produits, non une grande quantité ; selon R. Yossé, il ne faudra rien laisser se perdre. R. Juda b. Pazi dit au nom de R. Yoḥanan comme R. Juda et R. Yossé discutent ici au sujet de la demi-fête, ils discutent aussi à l'égard des règles du deuil. Or, on a enseigné qu'il est permis de faire pour une personne en deuil les travaux suivants[2], de comprimer sa cueillette d'olives, de convertir sa vendange en vin, de boucher ses tonneaux, et si ses olives ont été retournées 2 fois de les piler comme d'ordinaire, d'arroser un champ desséché lorsque le moment est venu de le rafraîchir, enfin de semer du lin dans un sillon cultivé (tout disposé), aussitôt après la première pluie, selon R. Juda. Ce dernier travail, dit son interlocuteur, n'est pas indispensable sous peine de perte absolue, car, si l'on n'y sème pas du lin, on y sèmera un autre produit, et si ce n'est pas en cette semaine, ce sera la semaine suivante. Celui qui lui a répliqué ainsi n'est autre que R. Yossé. R. Juda ne se contredit-il pas? D'une part, il dit qu'on laissera perdre une petite quantité, non une grande (pour cette dernière du moins il pourra travailler lui-même) ; pourquoi donc, d'autre part, prescrit-on ici de faire opérer ces travaux par autrui ? Dans l'enseignement précité, fut-il répondu, il s'agit d'éviter que, par ruse, on n'opère la double pression[3] des olives (voilà pourquoi R. Juda n'autorise en ce cas que la pose d'une poutre). Mais alors, c'est à plus forte raison que R. Juda se contredit : puisque plus haut[4], où il s'agit du cas pour lequel on opère souvent par ruse, il est permis du moins de placer soi-même la première poutre, pourquoi à plus forte raison, n'est-ce pas permis aussi bien ici (pour le deuil), où il n'est pas question de ruse? En effet, dit R. Ḥinena, son interlocuteur n'est pas R. Yossé, mais les sages, qui adoptent l'avis de R. Juda au sujet de la demi-fête (ils ne tiennent pas non plus compte d'une petite perte, et, par cette raison, ils proposent plus haut d'ajourner les semailles d'un champ cultivé).

2. De même, si quelqu'un a son vin dans la cuve (où il ne court plus de risque), et qu'il lui survient un deuil ou un accident, ou si les ouvriers qui ont promis de venir travailler pour lui manquent à leur parole, le propriétaire pourra faire couler le vin dans les pièces, achever cette opération, et boucher les tonneaux comme d'ordinaire. Tel est l'avis

1. Cf. ci-après, § 5. 2. Car leur perte serait irrémédiable. V. tr. *Semahôth*, ch. 5. 3. Selon le commentateur *Pné-Moché*, on ne répond pas à l'objection précitée, mais à une autre contradiction apparente de R. Juda, sur la compression. 4. Pour la demi-fête.

de R. Yossé. Selon R. Juda, on se contentera de couvrir la cuve avec des lattes, pour que le vin n'aigrisse pas.

R. Zeira observe que la Mischnâ dit : « De même, si quelqu'un a son vin dans la cuve, etc. » (si c'est déjà un fait accompli) ; mais, en principe, il est défendu à ce moment de l'y verser (de le fabriquer). De quel cas s'agit-il là ? Si le moment de la vendange était arrivé avant la fête et que le propriétaire ne s'y est pas adonné, il a commis lui-même la faute de provoquer une perte (il est évident que c'est interdit) ; si c'est que le moment de la vendange n'était pas encore arrivé, on peut certes encore l'ajourner ? Il s'agit du cas où le moment de la vendange était arrivé avant la fête ; seulement, le propriétaire croyait pouvoir l'ajourner, et il s'aperçoit à la demi-fête qu'il est impossible d'attendre (alors, il est défendu de s'y mettre en principe). Ainsi, il est arrivé à R. Simon b. Yanaï (dans de telles circonstances) de vendanger sa vigne pendant la demi-fête ; tout le monde l'ayant vu l'imita et vendangea aussi (quoique les raisins pouvaient être cueillis plus tôt). L'année suivante, il laissa sa vigne (quoique ce fut le moment favorable), et elle se dessécha ; pourtant, les gens qui l'avaient vu la première fois avaient imité le mal, mais ils n'apprirent pas de lui à réparer le mal (à se priver au besoin de la vendange). R. Hiya b. Aché dit au nom de Rabbi: il est permis de laisser le filet étendu pendant la demi-fête pour pêcher des poissons en vue de la fête. R. Juda enseigne qu'il est permis de vanner de la farine pour les besoins de la fête. R. Amé enseigna de même qu'il est permis d'employer la râpe[1] pour les besoins de la fête. Les rabbins de Césarée permettent de consolider par une première cuisson les écuelles et les marmites, en tant qu'elles servent à la fête. Samuel dit : on pourra en ces jours boucher à la poix des tonneaux, non de petites cruches (mesures) ; c'est permis pour les tonneaux, pour lesquels on emploie de la poix délayée, tandis que pour les autres objets, c'est de la poix épaisse (plus dure à manier). Selon une autre version au contraire, c'est permis pour ces derniers objets, non pour les tonneaux ; pour les cruches, il ne s'agit que d'un collage momentané (auquel on s'applique peu), tandis que pour les tonneaux c'est un collage qui doit durer toujours (et il exige plus de soin).

3. Il est permis de rentrer ses fruits des champs par crainte des voleurs, ou retirer le lin de la saumure, pour qu'il ne se perde pas, à condition de ne pas réserver d'avance cet ouvrage pour l'accomplir à la demi-fête. Pour tout travail analogue, si l'on s'est appliqué à l'ajourner jusqu'en ces jours, il sera interdit, quelle que soit la perte (le tribunal abandonnera le montant en cas de fait accompli).

Notre Mischnâ est opposée à R. Juda, qui, dans une *braïtha*, défend de rentrer les fruits en ces jours ; il ajoute que si l'on éprouve des craintes à ce

1. Tel est le sens adopté par plusieurs commentaires et suivi par Buxtorf. Seul, le comment. *Pné-Mosché* songe au sens d'outil à puits, d'après le mot *pompe*.

sujet, il faudra rester à les garder. R. Jacob b. Aḥa dit au nom des sages[1] : il est permis de déplacer à ce moment toute marchandise importante (πραγματεία) qui se perdrait en restant sur place. R. Jacob b. Aḥa dit au nom de R. Yossa : il est permis d'acheter à une caravane en ces jours, si l'on sait qu'une caravane va venir à ce moment vendre à très bon marché[2] ; ce serait une perte de n'en pas profiter. R. Mena dit : si l'on sait qu'à défaut de cet achat le profit serait diminué, il faut acheter ; sans cela, on s'abstiendra. R. Yossé b. Aboun plus sévère dit : le capital et le profit sont tout un : si l'on sait qu'à défaut de cet achat, le capital serait réduit, il faut acheter ; sans cela, on s'abstiendra. R. Yona et R. Yossa ont enseigné : il est permis d'acheter à ce moment certain vêtement, *suta*[3], pour les besoins de la fête. R. Isaac b. R. Eliézer recommande ceci à R. Oschia b. R. Saméï, qui partait en voyage[4] : si tu sais qu'en cas d'achat d'un objet dont tu pourras jouir ici pendant la fête, le vaisseau t'attendra et tu auras le temps d'acheter une coupe afin de boire avec nous, tu l'achèteras en ces jours de demi fête ; si non, abstiens-toi. R. Yona de Boçra avait des rouleaux de la Loi à vendre ; il consulta R. Houna pour savoir s'il pourrait les vendre en ces jours ? Oui, répondit R. Houna ; grâce au montant, tu pourras te réjouir de la fête et boire du vin épicé (conditum). — R. Ḥanania, compagnon des rabbins, dit : des marchandises mises en dépôt chez quelqu'un peuvent être réclamées, lors de son décès, à ses héritiers orphelins mineurs (sans attendre leur majorité, comme pour d'autres dettes). On avait supposé qu'il en est ainsi lorsqu'il y a des témoins attestant l'identité des marchandises confiées, et sans cette attestation, le montant n'est pas dû de suite. Mais les rabbins de Césarée, au nom de R. Ila, viennent l'expliquer ainsi : il va sans dire, en présence de témoins connaissant les marchandises, qu'elles sont dues ; mais, en l'absence de témoins, elles sont considérées comme un dépôt. Or, dira-t-on qu'un dépôt confié ne serait pas réclamé sur les biens des héritiers mineurs ? Quelle différence y a-t-il entre le dépôt et le prêt (qui n'est pas dû de suite) ? Ce dernier à été remis pour être dépensé[5] (et n'est plus en nature), tandis que le dépôt, non remis pour être dépensé, pourra être reconnu par le possesseur (et à défaut de témoins, le serment suffira pour exiger la restitution). R. Aba b. Mamal dit : si j'avais eu à côté de moi un sage partageant mon avis, j'aurais permis de vendre au poids (litra) de la chair de premier-né (interdite jusque là, d'être vendue de cette façon peu convenable) ; et de même j'aurais autorisé certains travaux aux jours de demi-fête. On a interdit de vendre au poids de la chair de premier-né pour qu'elle arrive à être cédée à bon marché, et pourtant, par suite de ruses des possesseurs, la cherté était maintenue ; de même, on avait défendu de travailler pendant la demi-fête, pour qu'en ces jours on puisse, non-seulement manger et boire, mais encore

1. Cf. ci-après, § 4. 2. V. *Beth Yosef* sur *Orah Hayim*, n° 539 3. Ornement de femme, disent les commentaires. Voir la note au tr. *Sabbat*, IV, 2 (t. IV, p. 57). 4. Cf., ib., XI, 5 (p. 136). 5. V. B., tr. *Kiddouschin*, 46.

se livrer à l'étude de la loi religieuse ; et au lieu de cela, après le manger et le boire, les Israélites s'amusent d'une façon futile. Aussi R. Yoḥanan dit[1] : si ces hommes te proposent de faire partie de leur conseil supérieur, βουλή, fuis-les jusqu'à la limite du Jourdain. Toutefois, ajouta-t-il, on demandera l'autorisation d'être dispensé de ce conseil. R. Yoḥanan dit aussi : on accompagnera les rabbins s'il s'agit du repas d'une compagnie réunie dans un but religieux, ou p. ex. pour consacrer la néoménie. Au matin, ce même rabbin se rendait à la synagogue où avait eu lieu la réunion des dits rabbins, ramassait les miettes laissées et les mangeait, en disant : je veux ainsi avoir part au milieu de ceux qui ont mangé ici hier soir.

4. On n'acquerra à ce moment des maisons, des esclaves, ou des animaux, que pour les besoins de la fête, ou si c'est pour procurer des vivres au vendeur qui n'a pas de quoi manger. On ne devra pas déménager d'une maison à l'autre, mais dans la cour de la même maison, ni apporter des outils d'un atelier ; mais si le propriétaire éprouve des craintes à leur égard, il pourra les porter dans une autre cour.

On comprend que l'on ait besoin pour la fête de tous les objets énumérés (maison, esclaves, animaux) ; mais à quoi bon des pierres ? On peut en avoir besoin au cas suivant[2] : Si un mur menace ruine, est-il dit, on le démolira et on le reconstruira ; et l'on n'autorise pas le propriétaire à démolir seulement, sans reconstruire, car, dit R. Ḥanania au nom de R. Yoḥanan, on a permis la seconde action en raison de la première, vu que si l'on défendait la reconstruction, le propriétaire ne démolirait peut-être pas, et il pourrait en résulter du danger. — R. Josué b. Lévi demanda à R. Simon b. Lakisch s'il est permis d'acheter des maisons des païens (en Palestine)? Cette question, répondit-il, n'a lieu d'être posée que pour le sabbat (sans cela, c'est évident) ; et même en ce jour l'achat est permis. Voici comment on opérera en ce cas (ne pouvant toucher l'argent soi-même) : on montrera le sac de *dinars* au païen, qui, après avoir signé l'acte de vente, emportera l'argent par devant le greffe des ventes (αρχεία). De même, nous trouvons[3] que la ville de Jéricho a été conquise précisément un samedi, comme il est écrit (Josué, VI, 3) : *tu feras ainsi six jours* ; puis il est dit ; *au 7e jour (sabbat) vous entourerez la ville sept fois*. D'autre part il est écrit (Deut. XX, 20) : *jusqu'à sa reddition*, fût-ce un jour de sabbat, on ne cessera pas de combattre.

« On tient compte, dit la Mischnâ, du cas où le vendeur n'aurait pas de quoi manger. » Mais alors on pourra au besoin moissonner, mettre en gerbe, battre le blé, sauf à ne pas le dépiquer à l'aide de la vache s'il s'agit de pourvoir aux besoins d'un homme seul ; mais s'il s'agit d'un grand nombre de personnes, on pourra même dépiquer le blé par le travail de la vache. — On ne déménagera en ces jours ni d'un bel appartement dans un autre aussi

1. J., tr. *Synhédrin*, VIII, 2 (f. 20b). 2. Ci-dessus, I, 4, et tr. *Taanith*, IV, 9. 3. J., tr. *Sabbat*, I, 8 (t. IV, p. 25).

beau, ou d'un laid dans un autre aussi laid, ou d'un laid dans un beau, et à plus forte raison non plus d'un beau dans un laid ; lorsqu'il s'agit d'aller demeurer dans sa propre maison (non louée), il est permis même de déménager d'un bel appartement dans un autre plus laid, en raison de la joie que l'on éprouve d'habiter sa propre maison. On ne déplacera pas un mort, ni des ossements, d'une belle sépulture dans un autre aussi belle, ni d'une tombe inconvenante dans un autre analogue, ni d'une telle dans une autre supérieure, et à plus forte raison pas d'une tombe distinguée dans une qui ne l'est pas ; cependant, pour enterrer dans un tombeau de famille, on déplacera au besoin d'une belle tombe dans une inférieure ; car il est agréable au mort de reposer parmi les siens. — « Il est défendu d'apporter des outils d'un atelier, » est-il dit. Ceci prouve que s'il s'agissait de marchandises pouvant se perdre, il est permis de les déplacer en ces jours [1].

5. Il est permis en ces jours de couvrir les fruits secs avec de la paille ; R. Juda permet aussi de les entasser. Les marchands de fruits, ou d'habits, ou d'ustensiles, pourront vendre à l'écart pour les besoins de la fête. Les chasseurs (ou pêcheurs), les fabricants de bouillies et de pâte égrenée, agiront de même pour les besoins de la fête. Selon R. Yossé, ceux-ci se sont imposé la sévérité de ne rien vendre du tout.

Il faut rectifier la version de la Mischnâ, en disant que le préopinant permet d'entasser les fruits (non R. Juda), puisque R. Juda est plus sévère que son interlocuteur, en ce qu'il dit : on ne tiendra pas compte d'une petite perte (et l'on interdit en ce cas le travail), mais on tiendra seulement à ce qu'il n'y ait pas de grande perte ; selon R. Yossé (moins sévère), on ne laissera rien perdre du tout. Cahana dit : il y a certains points au sujet de la demi-fête qui sont plus sévères que les règles d'impureté des tentes, ou des pluies. Ailleurs [2], R. Jérémie dit au nom de Rab : on peut le samedi tendre une toile sur les rangées de briques, pour éviter que la pluie n'interrompe leur cuisson ; comment donc se fait-il qu'ici on interdise, même pendant la demi-fête, de couvrir par un objet mis avec peine ? Selon les rabbins de Césarée au nom de R. Jacob b. Aḥa, il s'agit d'entasser du chaume, en l'arrachant au besoin du sol, et voici comment il faut expliquer la discussion de la Mischnâ : d'après les sages (le premier interlocuteur anonyme), il est permis d'en couper et de l'amasser épais ; R. Juda ne permet pas d'en couper, mais seulement d'en prendre épais (sans qu'il soit question de couverture).— [3].

CHAPITRE III.

1. Voici les personnes qui peuvent, à la demi-fête, se faire raser : celui qui arrive d'une province d'outre-mer, ou de la captivité, ou qui

1. Cf. ci-dessus, § 3, commencement. 2. J., tr. *Sabbat*, IV, 2 (t. IV, p. 56). 3. Suit une phrase traduite tr. *Pesahim*, IV, 1 (t. V, p. 49) ; cf. ci-dessus, tr. *Beça*, V, 4.

sort de prison pour une pénalité, ou celui qui est libéré par les sages de l'exclusion prononcée contre lui, ou celui qui vient d'être relevé d'un vœu par un sage qu'il a consulté, ou le naziréen au bout de son temps d'engagement, ou le lépreux guéri de son impureté et devenu pur.

A toute autre personne il est défendu de se raser ; cette prescription, dit R. Simon, a été instituée pour que l'on ne commence pas la fête avec un visage laid (une barbe non faite). On a enseigné ailleurs[1] : les gens de la section de service au Temple et ceux de la section hebdomadaire ne pouvaient ni se raser, ni laver leur linge, sauf le jeudi pour honorer le sabbat ; c'était également interdit aux autres jours, car R. Yossa ou R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan, ou R. Aboun au nom de Hiskia, c'est afin que les membres de ces sections ne commencent pas leur semaine avec un visage laid. On a enseigné au nom de R. Juda : à celui qui arrive d'une province d'outre-mer il est défendu de se faire raser. C'est conforme à son opinion, d'après laquelle il est défendu de voyager sur la grande mer (à cause de ses dangers). S'il en est ainsi (d'après lui), même à un prêtre qui est sorti de la Palestine la même défense devrait être applicable, parce qu'il quitte la terre sainte contre le gré des sages (qui craignent pour lui une impureté au dehors). Ainsi, un prêtre vint consulter R. Hanina[2] pour savoir s'il pouvait se rendre à Tyr, en vue d'un précepte religieux, afin de procéder à une cérémonie de déchaussement, ou de lévirat? Le frère de cet homme, répondit R. Hanina (en termes indirects), a été frappé par Dieu pour avoir quitté le sol sacré, et tu voudrais agir de même ! Selon une autre version, ce rabbin s'exprima ainsi : Le frère de cet homme a délaissé le sein de sa mère pour embrasser celui d'une étrangère (une terre extérieure) ; il a été frappé par la Providence, et tu voudrais agir de même. Simon b. Aba vint auprès de R. Hanina, et lui demanda une lettre de recommadation, afin de pourvoir à ses besoins hors de la Palestine. Si demain je me rends auprès de tes ancêtres (si je meurs), répondit le rabbin, ils me le reprocheront, en disant : Nous avions une seule plante précieuse en Terre Sainte, et tu lui a permis de se rendre au dehors (je ne veux pas provoquer ton départ).

« Celui qui sort de prison, » est-il dit. Sans cela, on aurait cru que la permission spéciale s'applique seulement à celui qui avait été prisonnier des païens, non à celui qui aurait été enfermé au milieu même des Juifs (pour une pénalité). C'est pourquoi la Mischnâ dit qu'il en est de même pour celui qui avait été en prison chez des Juifs ; parce que l'homme, aussi longtemps qu'il est en prison, n'aime pas à se raser. — « Ni à celui qui a été libéré par les sages de l'exclusion prononcée contre lui, » est-il dit ensuite. Quand cette libération a-t-elle eu lieu ? Si c'est avant la fête, cet homme aurait dû se raser aussitôt (et non à la demi-fête) ; si elle n'a pas pu avoir lieu avant la fête, elle

1. Tr. *Taanith*, II, 11 (12). 2. B., tr. *Kethoubôth*, 111a ; J., tr. *Nazir*, VII, 1 (f. 56a).

devrait plutôt être ajournée, et l'homme n'aurait pas à se raser? Il s'agit en effet du cas où la libération a eu lieu avant la fête, mais comme cette veille de fête était juste le 30e jour de la condamnation de cet homme, il n'a pu se raser de suite; or, on sait que cette peine entraîne au moins une durée de 30 jours, et la réprimande une durée minimum de 8 jours. La première pénalité dure au moins 30 jours, comme il est dit (Nombres, XI, 20): *jusqu'à un mois, jusqu'à ce que sorte de votre bouche, etc.*; la seconde pénalité dure au moins une semaine, selon ces mots (ib. XII, 14): *Ne rougira-t-elle pas sept jours?* Rabbi faisait de grands honneurs à Bar-Elascha (son gendre); Bar-Kappara lui dit (pour le railler); Je vois chacun adresser des questions à Rabbi (pour s'instruire), et toi seul tu ne lui demandes rien. Que lui demanderai-je donc, fit-il? Demande, lui dit-il, qu'il t'explique l'énigme suivante: « Elle regarde du haut du ciel[1]; elle erre (comme en peine) dans les flancs de la maison; elle est la terreur même des gens ailés; d'elle on peut dire (Job, XXIX, 8): *les jeunes m'ont vu et se sont cachés*; *les vieillards se sont levés et sont restés debout*; celui qui lui a échappé peut dire ah! ah! (s'estimer heureux), et celui qui a été pris au piège l'a été par sa faute[2]. » Rabbi se retourna contre lui, et voyant Bar-Kappara railler lui dit: jamais je ne te reconnaîtrai comme vieillard (au titre de sage). Bar Kappara sut ainsi que, durant toute la vie de Rabbi, il ne pourrait aspirer à la dignité de docteur.

Lorsqu'un jour les sages voulurent déclarer R. Méir en anathème[3] (en raison de son opposition systématique), il leur dit[4]: je ne vous écouterai (je ne me soumettrai) que lorsque vous m'aurez dit qui l'on met en anathème, pour quelle cause et pour combien de sujets on le fait. Lorsqu'une autre fois on voulut mettre R. Eliézer (b. Horqenos) en anathème[5], les sages se demandèrent qui se chargerait d'aller lui en faire part? Moi, dit R. Aqiba (un de ses meilleurs élèves), j'irai le lui faire savoir (et le consoler aussitôt). Il se rendit auprès de son maître et lui dit: « Maître, tes compagnons te mettent en anathème. » Sans répondre, R. Eliézer l'emmena au dehors auprès d'un caroubier, et dit: « O caroubier, si leur opinion est la vraie, que tu sois arraché; » mais l'arbre ne fut pas arraché; « si mon opinion est vraie, sois arraché, » et il le fut; « si leur opinion est vraie, reviens sur place, » et l'arbre ne revint pas; « si la mienne est vraie, reviens sur place, » et l'arbre retourna effectivement en son premier état. Malgré tous ces faits merveilleux, l'avis de R. Eliézer ne prévalut pas. C'est que, dit R. Ḥanina, dès la promulgation

1. Enigme difficile à expliquer. Est-ce la mort (ou le *scheôl*, avec jeu de mots sur ce dernier terme, qui signifie aussi: *demande*)? Ou est-ce Vénus, ou la femme personnifiée en la fille de Rabbi? V. les hypothèses de S. Rappoport dans *Literaturblatt des Orients*, 1840, no 3, pp. 38-41; celles de Brodski, dans *Lebanon*, an V, 1868 (in-8o), pp. 643-6, et celles d'Ehrmann, *Aus Palästina u. Babylon*, ch. 6, § 182, pp. 177 et 276-7, n. 2. D'après *Proverbes*, VII, 26. 3. Sur cette sorte d'excommunication mineure, voir Grætz, t. V (2e édit.), p. 133, et surtout A. Harkavy, *Revue des études juives*, t. V, p. 206. 4. V. Casuistique de R. Simon b. Cemah Duran, I, no 33. 5. B., *Baba mecia*, 59b.

de la Loi, il fut décidé que la majorité l'emporterait dans toute discussion (Exode, XXIII, 2). Est-ce que R. Eliézer a ignoré ce principe, et pourquoi a-t-il persisté dans son opinion isolée? Il a seulement insisté, parce qu'on a brûlé devant lui ce qu'il avait déclaré pur.

Ainsi, l'on a enseigné ailleurs[1] : si un four est composé de plusieurs parties creuses et qu'entre l'une et l'autre on met une sorte de mortier formant la jonction, le four reste pur (est inaccessible à l'impureté), selon R. Eliézer; les autres sages le déclarent susceptible d'impureté (et ce qui a été touché par un tel four, étant impur, a été brûlé par leur ordre). C'est ce que l'on nomme le four de Hakhinaï. Un grand tort a été accompli en ce jour, dit R. Jérémie; car désormais tout ce que l'œil de R. Eliézer apercevait était aussitôt brûlé; c'était à un tel point que si la moitié d'un froment était vue par lui, elle était réduite en cendres, non l'autre moitié. Les colonnes de la salle d'étude tremblaient (sous l'œil irrité de R. Eliézer). Que vous importe, ô colonnes, s'écria R. Josué, de ce que les compagnons d'études dissertent ensemble et se contredisent. Une voix céleste se fit entendre et proclama la supériorité de l'avis de R. Eliézer. La Loi n'est plus au ciel, dit R. Josué (c'est à nous de l'interpréter humainement[2]). R. Qrispi, ou R. Yoḥanan dit au nom de Rabbi : si j'entends exprimer par quelqu'un une opinion dite au nom de R. Eliézer, je la répéterai en son nom, en dépit de l'anathème; tandis que d'autres fois on modifie la version (sans le nommer). Un jour, comme R. Eliézer passait dans la rue, une femme le vit, pendant qu'elle balayait la maison, et elle jeta au dehors de l'ordure, qui tomba sur la tête de R. Eliézer : Il me semble, dit alors le rabbi, résigné, qu'en ce jour mes compagnons vont se rapprocher de moi, selon ces mots (Ps. CXIII, 7) : *du fumier il relève le malheureux.* R. Josué b. Lévi fit appeler 3 fois un homme, qui ne se présenta pas. R. Josué dit alors : si je n'étais retenu par la considération de n'avoir jamais mis personne en anathème, j'appliquerais l'anathème à cet homme; car on le prononce pour 24 causes diverses, et celle-ci est de ce nombre. Ainsi, il est dit (Ezra, X, 8) : *Tout individu qui ne viendra pas au bout de trois jours dans le conseil des princes et des anciens verra tout son bien mis en anathème, et il sera exclu de l'assemblée de la captivité.* R. Isaac b. R. Eliézer dit : un grand nombre de ces cas de mise en anathème (des 24 sujets) sont dispersés un peu partout dans la Mischnâ. —[3].

On a enseigné[4] : On a mis en anathème p. ex. Eliézer b. Ḥanokh pour avoir méprisé (négligé) le précepte de la pureté (ablution) des mains. Ceci prouve que l'on mérite cette pénalité si l'on a peu d'égards pour un précepte même rabbinique. On a dit dans la même Mischnâ : Akabia fut blâmé (d'avoir médit sur l'extraction étrangère de Saméas et Abtalion); ils ont eu tort

1. Mischnâ, VI. tr. *Kélim*, V, 10. 2. Voir une belle paraphrase de ce passage, par M. J. Cohen, dans la *Vérité israélite*, t. VI, 1862, p. 627. 3. Suivent 2 passages déjà traduits : 1° tr. *Taanith*, III, 6 (12), ci-dessus, p. 170; 2° tr. *Pesahim*, VII, 1 (t. V, p. 95). 4. Tr. *Edouyôth*, V, 6.

d'agir ainsi envers une personne semblable à eux [1]. Cet homme, condamné à cette peine et mort dans le même état d'exclu, eut encore sa bière lapidée par le tribunal ; on apprend ainsi quelle sera la dernière formalité lorsqu'un tel cas se présente. Ce fait prouve que lorsqu'on manque d'égards à un vieillard [2], même après sa mort (comme c'était le cas pour Saméas et Abtalion), on est passible de la pénalité de l'exclusion. Au temps de R. Zeira, aussitôt après la cérémonie de l'exclusion, on recevait le condamné (repentant). Mais, objecta R. Ila, se peut-il qu'aussitôt après avoir condamné un homme à s'éloigner, on le fasse approcher? (Cette pénalité n'a-t-elle pas une durée minimum d'un mois ?) C'est que, dit R. Yossé, les sages sont revenus sur leur premier dire, et il a été décidé qu'un tel condamné serait repris dans la communauté dès qu'il se serait repenti (par tolérance). Celui que le maître a banni l'est aussi pour l'élève ; mais celui que l'élève a banni ne l'est pas pour le maître ; celui qui a été banni par le chef du tribunal l'est pour le sage ; mais à l'inverse, celui qui l'est pour le chef du tribunal ne l'est pas pour un sage ; enfin, celui qui a été banni par le Naci l'est pour tous. Jusque-là on sait quelle est la règle si un sage a prononcé l'excommunication ; en est-il de même si un compagnon (de degré moindre) a prononcé cette pénalité ? On peut résoudre la question par ce fait : Une servante de chez Bar-Pata, ayant passé auprès de l'école des enfants, vit que l'instituteur frappait un élève, outre mesure, et elle s'écria : cette homme mérite d'être mis en anathème. Le maître d'école alla consulter R. Aḥa pour savoir s'il devait tenir compte de cette apostrophe. Certes, lui dit le rabbi, tu dois y avoir égard et te considérer comme condamné. Ce fait prouve que lorsqu'on se conduit mal, ladite pénalité pourra être prononcée par chacun (même par une servante). R. Simon b. Lakisch gardait des figues dans un lieu désert (barbarus). Des brigands vinrent un soir lui en prendre. Il finit par les reconnaître et les mit en anathème. Que cet homme lui-même, répliquèrent-ils, soit mis en anathème. Il eut alors des remords et se dit : ce n'est qu'une question d'argent, non une affaire capitale ou religieuse. Il courut donc après eux, les priant de le délier de la pénalité qu'ils avaient prononcée contre lui. Soit, dirent-ils, délivre-nous, et nous te délivrons aussi. Cela prouve que, même ayant prononcé la peine de l'excommunication sans qu'elle soit méritée, elle est effective. Qui aurait délié R. Simon b. Lakisch s'il n'avait pas trouvé ses adversaires qui l'ont dégagé ? Le Naci, car sur l'enseignement disant [3] : qu'en cas de décès d'une des personnes qui ont prononcé cette peine, le condamné ne pourra pas être délié, R. Josué b. Lévi ajoute : c'est vrai lorsqu'il n'y a pas de Naci (chef de la captivité) ; mais s'il y en a un, c'est lui qui délie de la pénalité. R. Jacob b. Aḥa raconte au nom de R. Aba b. Mamal, que l'un de ceux qui avaient prononcé le bannissement

1. Le texte a un mot obscur. Grætz, III, 481, le rend par δοκήμα, *en apparence* (de l'eau d'épreuve *d'apparence,* pour soupçon d'adultère, qu'ils ont fait boire à une affranchie. J. Lévy traduit : δοκιμή, *épreuve.* 2. B., tr. *Berakhôth*, 19a. 3. Tr. *Semahôth*, ch. V.

contre quelqu'un étant mort, le condamné ne put pas être délié; mais pourquoi ne pas recourir au moyen précité, indiqué par R. Josué b. Lévi? C'est que, dans le cas raconté par R. Jacob b. Aḥa, on suppose que le condamné ne voulait pas énoncer de repentir devant le Naci. R. Jacob b. Abayé dit au nom de R. Schescheth : on décida, d'après un vote à Ouscha, de ne jamais condamner un vieillard à l'excommunication. C'est conforme à ce qu'a dit R. Samuel au nom de R. Ababou : s'il est arrivé à un vieillard de commettre une erreur, ou une faute, on ne le fera pas descendre de sa dignité; on lui dira (II Rois, XIV, 10) : *Sois honoré et demeure dans ta maison.* R. Jacob b. Abayé dit au nom de R. Aḥa : s'il est arrivé à un vieillard d'oublier la Loi par suite d'une violence dont il a été victime, on le traitera avec autant de respect qu'une ancienne arche sainte[1]. R. Aḥa, ou R. Tanḥoum, ou R. Ḥiya dit au nom de R. Yoḥanan[2] : Si un vieillard a prononcé ladite pénalité dans un but d'intérêt personnel, fût-elle même plus tard prononcée à juste titre (pour manque de respect), cette pénalité ne sera pas applicable. Ainsi, au temps de R. Jérémie, par ordre du gouvernement, un lourd impôt fut mis à la charge des habitants de Tibériade; le rabbi voulut emprunter un chandelier d'argent à R. Jacob b. R. Aboun. Celui-ci (irrité de la demande) fit répondre : Est-ce que Jérémie n'a pas encore cessé de faire le mal (par ses emprunts)? Ce dernier voulut mettre R. Jacob en anathême (pour le punir de lui avoir manqué d'égards). Mais R. Hiya, fils de R. Isaac 'Atoschia, qui se trouvait assis là, rappela la tradition de ne jamais mettre un vieillard en interdiction, à moins qu'il eût agi aussi criminellement que Jéroboam b. Nebat et ses compagnons (ce qui n'était pas le cas). N'a-t-on pas dit d'Akabia, fut-il répliqué, qu'à la suite d'un simple soupçon qu'il émit, il dut subir la pénalité du bannissement, bien qu'il fût loin d'avoir agi aussi mal que Jéroboam b. Nebat? Aussi, il y eut des pénalités prononcées de part et d'autre (l'un pour l'offense, l'autre pour l'injustice commise); ils s'exprimèrent réciproquement leurs regrets, puis ils durent se délier les uns les autres de leur jugement mutuel.

« De même, dit la Mischnâ, celui qui vient d'être relevé d'un vœu par un sage qu'il a consulté. » De quel cas s'agit-il? Si la consultation est antérieure à la fête, pourquoi cet homme ne s'est-il pas rasé aussitôt après la délivrance, avant la fête? Si la consultation n'a eu lieu qu'à la demi-fête, il ne devrait pas être non plus autorisé à se raser, puisqu'il pouvait consulter plustôt? Il s'agit du cas où la consultation a eu lieu avant la fête; mais on n'a trouvé le moyen de libération que pendant la demi-fête (c'est un cas de force majeure). Ainsi R. Simon b. Rabbi se trouva un jour en ce cas[3], et on ne trouva le moyen de le relever de son vœu qu'à l'arrivée d'un ancien de la Galilée. Selon d'autres, ce vieillard était R. Simon b. Eleazar, qui fit déplacer l'homme engagé, tantôt d'un côté, tantôt de l'autre (pour trouver un motif de libération), et le plaça jusque sous les rayons du soleil, afin d'examiner ses vêtements.

1. Elle aussi contenait jadis la Loi. 2. B., tr. *Menahôth*, 99a. 3. J., tr. *Nedarim*, IX, 1 (f. 41b); B., ib., 23a.

Si tu avais su, lui dit-on, par quelles phases diverses ce vieillard te ferait passer, tu n'aurais probablement pas prononcé de vœu. Certes non, dit-il ; je le regrette. A ces mots, il fut declaré délié. Au vieillard on demande de qui il tenait la façon d'agir ainsi en un tel cas? J'ai été le serviteur de R. Méir, dit-il, lors de ses deux fuites (et c'est de lui que je l'ai appris) ; selon une autre version, il dit avoir eu en main le bâton (l'appui moral) de R. Méir, grâce auquel la science des cas difficiles lui venait. — On a enseigné[1] : tous ceux à qui il est permis de se raser pendant la demi-fête le peuvent aussi pendant les 30 jours de deuil. Les uns le permettent ; d'autres l'interdisent. R. Hisda explique ainsi ces deux avis, sans opposition : celui qui permet de se raser parle du cas où il y a une fête avant la fin du mois de deuil; celui qui le défend pense au cas où il n'y a pas de fête pendant cet intervalle de temps. N'y a-t-il pas un enseignement opposé aux explications de R. Hisda, où il est dit : « Si deux deuils viennent assaillir quelqu'un coup sur coup, il lui sera permis dans le second mois de se couper les poils de la barbe avec un couteau, ou de grands ciseaux, non avec des ciseaux fins qui enlèvent tout » ; or, pourquoi ne pas comparer le second deuil par rapport au premier à un cas de force majeure, et autoriser cet individu à se raser régulièrement (ou comme en un deuil interrompu par la fête)? Il résulte donc de cet avis que l'autorisation n'est applicable qu'à l'arrivée d'une fête, non à une succession de deuils. R. Samuel b. R. Samuel b. R. Isaac demanda : on comprend l'interdit de se raser la première semaine du second deuil ; mais comment l'admettre pour le second mois ? En effet, répliqua R. Hanania le compagnon des rabbins, il a été enseigné quels objets sont interdits à la personne en deuil, pendant la première semaine, y compris la défense de se raser; or, s'il s'agit de tout ce mois, il va sans dire que c'est interdit la première semaine. Donc, ce point spécial d'interdit la première semaine n'a lieu qu'en cas de deux deuils successifs, et cela prouve qu'au delà (le reste du mois) c'est permis. Reste donc la question pourquoi, d'après une version, c'est défendu? Cet avis, dit R. Matnia, défend seulement l'action de se raser selon l'ordinaire, avec des ciseaux fins. Quant à raser le dessus des lèvres ou à couper les ongles, les uns le permettent pendant la demi-fête et l'interdisent le mois du deuil ; selon d'autres, c'est défendu pendant la demi-fête et permis pendant le deuil. Toutefois, ils ne se contredisent pas ; car le premier avis se rapporte au cas où il y a une demi-fête, aussitôt après le deuil, où c'était interdit, et c'est interdit le mois de deuil s'il n'y a pas de fête, auparavant; l'autre avis, disant que c'est défendu pour la fête, parle du cas où l'on craint que par ruse (sous prétexte de raser la lèvre supérieure) on rase tout le menton, et il l'autorise pour le deuil où l'on ne craint pas une telle action par ruse. Selon R. Hiya b. Asché au nom de Rab, l'avis le moins sévère dans l'un et l'autre cas est admis comme règle. Selon R. Simon b. Aba, au nom de R. Josué b. Lévi, on admet pour règle l'avis de celui qui est le mois sévère en fait de question de deuil. Selon Rab,

1. Tossefta à ce tr., ch. 2.

la question de raser la lèvre est égale, en tous points, à celle de couper les ongles. Toutefois, dit R. Jérémie, il s'agit seulement des poils tournés vers la bouche (et qui gêneraient pour manger). R. Isaac b. Nahman au nom de R. Hanina raconte qu'un couple de gens se présenta devant Rabbi, lui demandant s'il est permis, pendant le mois de deuil, de raser la lèvre supérieure, ou de se couper les ongles ? Rabbi le permit. Selon R. Simon au nom de R. Hanina, c'étaient 2 couples, l'un venant de la localité d'Amathan (?Amathus), et un autre de Yedad[1] : un couple s'enquit de la question de se raser la lèvre ; l'autre de celle de se couper les ongles ; et Rabbi permit les deux actes. Ainsi, lorsque Samuel b. Aba eut perdu sa sœur, il était assis (au bout de quelques semaines) et occupé à enlever ses ongles ; comme R. Eléazar vint le voir, il ne cacha pas ses mains ; mais à l'arrivée de R. Nathan b. Aba, il les cacha. Pourquoi, lui demanda celui-ci, ne les as-tu pas cachées devant R. Eléazar, et les caches-tu pour moi ? Ne crois pas, répondit R. Samuel, que tu me sois moins cher que R. Eléazar (seulement, je sais que tu l'autorises).

2. Les suivants peuvent laver leur linge à la demi-fête : celui qui vient d'un pays d'outre-mer, ou de la captivité, ou de la prison, ou l'homme banni d'abord, puis délivré de l'exclusion par les sages, ou l'individu libéré de son vœu, les essuie-mains, les serviettes du barbier, les serviettes pour s'éponger après le bain, ainsi que les hommes ou femmes atteints de gonorrhée, ou celles qui ont eu leurs menstrues, ou celles qui relèvent de couches, enfin tous ceux qui passent de l'impureté à l'état pur ; il leur est permis de laver, tandis qu'à toute autre personne c'est défendu.

On a enseigné : il est permis de laver à la demi-fête les serviettes de bain (balnearia) des femmes[2], et aussi bien celles d'hommes que de femmes. Ces dernières, selon les rabbins de Césarée, sont des ὀθόνια (morceaux de toile fine). R. Abahou dit au nom de R. Yohanan : si l'on n'a qu'une chemise, il est permis de la laver à la demi-fête ; et l'on entend par là, ajoute R. Yossé b. R. Aboun, si l'on a seulement une à changer, soit une sur le corps et une au lavage. On demanda devant R. Yossa comment l'on considère les vêtements d'enfants ? On les regarde, répondit-il, comme si l'enfant n'a qu'une chemise, et le lavage est permis. On demanda aussi, devant lui : il est dit plus loin (§ 7) qu' « il est interdit en ces jours de se déchirer les vêtements, ou de dénuder l'épaule, ou de procéder au repas funèbre, à moins d'être proche parent du défunt » (non dans la rue, mais chez lui) ; si en ce cas l'homme en deuil n'a qu'une petite pièce, que ses parents veulent se rendre auprès de lui, peuvent-ils se partager en deux séries, dont une moitié sera assise à l'intérieur, et l'autre moitié au dehors ? Non, leur dit-il ; une moitié entrera un

1. Deux noms de localité, à ajouter à la Géogr. du Talmud. 2. Terme analogue au tr. *Kilaïm*, IX, 3 (t. II, p. 314, où la version est à corriger d'après le présent texte).

jour, et l'autre moitié le lendemain. Or, dit R. Mena, pour le détail où nous aurions supposé un allègement de la part de R. Yossé, il l'aggrave au contraire (obligeant chaque parent à entrer dans la maison même). On a enseigné : on ne nettoiera jamais les taches des manteaux de rouleaux de la Loi à l'urine, par respect pour leur destination religieuse, mais avec du Natron, ou du savon.

3. Les actes suivants pourront être écrits à la demi-fête : les contrats de mariages, les actes de divorce, les déclarations d'acquit, les dispositions testamentaires, διαθήκη, les donations, les réserves judiciaires, προσ βολή, des lettres d'estimation, des écrits au sujet de l'alimentation (d'une parente), des actes d'opposition au lévirat, ou d'autres refus de mariage, des décisions d'arbitres, des arrêts de tribunal, enfin la correspondance pour des pleins pouvoirs (ou : amicale).

Mais ne provoque-t-on pas un chagrin (action interdite en ces jours) par la répudiation ? Non, répondit R. Zeira, parce que c'était un projet arrêté depuis quelque temps. Les « déclarations d'acquit » équivalent à l'ὁμολογία [1]. Par « lettres d'estimation », on entend l'inventaire des biens des orphelins (par rapport à leur passif), et « celles d'alimentation » sont faites en vue de la nourriture due aux veuves. « Les actes de refus du lévirat. » Voici, dit-on [2], comment ils étaient composés là (à Babylone) : « La femme s'est présentée devant nous, a délié son soulier de son pied droit, a craché devant nous à terre, fait dont on voit encore la trace, en disant (Deut. XXV, 9) : *Qu'ainsi il soit fait à l'homme qui ne rebâtit pas la maison de son frère.* Le « refus de mariage » consiste à dire (par la femme) : « Je n'en veux pas ; il ne m'importe pas ; je n'ai pas le désir d'être épousée par lui. » Les « décisions d'arbitres », dit R. Yoḥanan, consistent dans les consentements mutuels (compromissi), à la décision prise par 2 arbitres choisis, l'un par un parti, l'autre par l'adversaire. Les « arrêts » sont les ordonnances émanant des juges ; enfin « la correspondance » consiste à se demander des nouvelles de la santé, les uns des autres (ce qui est aussi une des joies de la fête).

4. On ne devra pas, pendant la demi-fête, écrire des contrats de dette ; mais si le prêteur n'ajoute pas foi sans cela à l'emprunteur, ou s'il n'a pas de quoi manger, celui-ci pourra écrire. On ne devra écrire à ce moment, ni des rouleaux de la loi, ni des phylactères, ni des *mezouzôth*, ni même corriger une seule lettre dans le rouleau servant à la lecture officielle. Selon R. Juda, il est permis d'écrire des phylactères ou des *mezouzoth* pour son propre usage, et tisser de la laine sur ses genoux pour fabriquer les *Tsitsith* (franges du vêtement d'office).

On n'écrira pas de contrats de fermage [3], ni d'entreprise, pendant la demi-

1. V. tr. *Kethoubôth*, IX, 9. 2. J., tr. *Yebamôth*, XVI, 6; B., ib., 39b.
3. Οὖρος. V. Tossefta à ce tr., ch. 2.

fête. Pour une estimation, on la fera approximativement, sans recourir à la mesure, ni au poids, ni au nombre (usage des jours non fériés). On peut se charger, pendant la demi-fête, d'une entreprise à accomplir après la fête ; mais on ne l'acceptera pas pour s'en charger de suite. R. Jérémie explique les mots « si l'on n'ajoute pas foi » : si le prêteur ne croit pas à l'emprunteur sans un acte, ou « s'il n'a pas de quoi manger », c.-à-d. l'écrivain (libellarius). S'il en est ainsi, dit R. Yossé, que l'on a souci de l'écrivain, il se trouverait que l'on autorise l'exercice des professions pendant la demi-fête ; il faut donc expliquer ainsi la Mischnâ : Si l'on n'a pas confiance en l'emprunteur, pour un prêt antérieur, ou si l'on n'a pas de quoi manger sans un prêt ultérieur. Un homme, ayant perdu ses phylactères pendant la demi-fête, se rendit auprès de R. Hananel le prier de lui en écrire d'autres ; l'écrivain fit demander à R. Aba b. Nathan si c'est permis ? Donne à cet homme tes propres phylactères, répondit-il, puis écris-les pour ton propre usage (avec cette modification, c'est permis). Rab lui dit : va, écris-les même pour lui (c'est permis aussi pour autrui). Notre Mischnâ ne conteste-t-elle pas l'avis de Rab et dit : « Il est permis alors d'écrire les phylactères ou une *mezouza* pour soi, non pour autrui » ? C'est vrai si l'on écrit en vue de les mettre de côté (sans besoin immédiat). « On tisse de la laine sur ses genoux, est-il dit, pour fabriquer les *Tsitsith* ». Selon R. Juda au nom de Samuel, ou R. Abahou au nom de R. Yoḥanan, on peut même les tisser avec un fuseau (comme d'ordinaire). Rab le permet aussi, tant pour soi que pour d'autres. Mais notre Mischnâ ne prescrit-elle pas le contraire, en spécifiant que ce soit fait sur les genoux ? C'est seulement vrai s'il s'agit d'en fabriquer pour une époque ultérieure et les mettre de côté.

5. Si l'on a enterré un parent 3 jours avant une fête, celle-ci dispense du deuil de la première semaine ; si l'enterrement a eu lieu 8 jours auparavant, la fête dispense du cérémonial de deuil en usage pendant le 1er mois. Or, voici la règle : le samedi compte dans la huitaine de deuil, sans causer d'interruption ; tandis que les jours de fête interrompent le deuil et ne comptent pas comme tels (en cas d'inobservance, on commencera après).

La première semaine de deuil, il est interdit de se chausser avec des souliers, et il y a d'autres détails à ajourner (de s'oindre le corps, de se baigner, d'avoir des relations conjugales) ; pendant le reste du premier mois, on s'abstient de recoudre la déchirure du vêtement, on se prive de linge repassé (brillant) et de se raser. La 2e abstention consiste à ne pas porter des objets de laine brillants comme neufs, ni des étoffes de toile brillant de blancheur. R. Ḥelbo ou R. Houna dit au nom de Rab : si le 8e jour se trouve être un samedi, il sera déjà permis de se raser la veille. Mais est-il possible qu'un 8e jour survienne le samedi, puisqu'en ce jour on n'enterre pas ? Il peut s'agir du cas où un animal a entraîné le corps dans un lieu si bien caché, que le

samedi on avait renoncé à l'ensevelir. On a enseigné en effet[1] : si une bête fauve a entraîné un cadavre dans son antre, on compte les jours du deuil à partir du moment où l'on renonce à la recherche de ce mort; mais si l'on trouve des membres épars, on compte depuis le moment où l'on a trouvé la tête et la majeure partie du corps ; selon R. Juda, l'épine dorsale et le crâne constituent la majeure part. R. Abou n explique que le 8e jour peut survenir un samedi, si la tombe a été fermée (l'ensevelissement achevé) un vendredi à la nuit. Comment est-ce admissible à la nuit ? Il se peut, dit R. Aḥa, qu'un païen ait clos le sépulcre. On peut aussi admettre le cas où l'on a appris ce jour la nouvelle d'un décès assez proche (après l'enterrement). Lorsqu'un cas de deuil survint à R. Amé[2], il se rasa le 31e jour, et c'est aussi la durée qu'observa Rabbi lorsqu'il fut dans le même cas. R. Zeriqan dit que R. Amé déduit son avis d'une Mischnâ, car il est dit ailleurs[3] : Si quelqu'un s'est engagé par vœu de naziréat pour 2 périodes successives, il pourra se raser à la fin de la première, le 31e jour, et pour la 2e période, au 61e jour ; si pourtant l'on s'est rasé une première fois le 30e jour, la 2e finira le 60e. N'en résulte-t-il pas que c'est aussi bien loisible au 30e jour qu'au 31e ? Non, dit R. Yossé, on observe seulement qu'en cas de fait accompli même le 30e, c'est permis ; en principe, on doit attendre au 31e. R. Jérémie enseigna à R. Isaac Atoschia, ou selon d'autres, à R. Hiya, fils de R. Isaac Atoschia, de se raser au 30e jour de deuil, le déduisant de ce que notre Mischnâ dit : « Si l'enterrement a eu lieu 8 jours avant une fête, celle-ci dispense du cérémonial de deuil en usage le reste du mois. » N'est-ce pas que de même qu'au 8e jour la semaine de deuil cesse, le mois est achevé au 30e jour (sans attendre que ce jour soit fini, ou le 31e) ? Là, c'est différent, dit R. Yossé : pour faire honneur à la fête, on a permis de compter une partie du 8e jour comme s'il était achevé. Ce qui prouve qu'il en est ainsi, c'est que R. Helbo ou R. Houna dit au nom de Rab: si le 8e jour du deuil se trouve être un samedi, il sera permis de se raser la veille ; or, si ce n'était pas pour honorer la solennité, il serait aussi permis de se raser la veille si le 30e jour est un semedi (il y a donc une distinction entre un 8e jour, veille de fête, et tout 30e de deuil). On peut prouver aussi qu'une partie de jour n'égale pas d'ordinaire l'entier, de ce qu'il est dit : pour tout parent mort, on peut bâtir la déchirure après le 7e jour et la recoudre tout-à-fait après le 30e, mais ce n'est permis ni pendant le 7e, ni pendant le 30e. R. Ḥagaï dit avoir entendu émettre l'une et l'autre opinion (d'ajourner la fin du mois de deuil au 31e, ou déjà au 30e). On a enseigné que c'est là l'avis d'Aba Saül (exprimé ci-après) ; et R. Juda au nom de Samuel, ou R. Abahou au nom de R. Yoḥanan, dit que cet avis sert de règle, ainsi que le dit aussi un autre enseignement. Or, R. Aba dit au nom de Rab que, selon Aba Saül, la venue d'une fête lorsque le deuil est commencé interrompt, non seulement l'ordre des jours, mais encore les défenses rabbiniques qui s'y rattachent ; selon les autres sages (ou l'anonyme), le nombre des jours se trouve coupé par la fête,

1. Tr. *Semahôth*, ch. 2. 2. J., tr. *Nazir*, III, 1. 3. Ib., § 2.

mais les défenses ne sont pas supprimées (et reprendront leur effet après la fête). Quelle différence pratique y a-t-il entre ces 2 avis? Selon R. Houna, il y en a une pour la veille de la fête : puisque selon l'avis anonyme de la Mischnâ, les défenses du mois sont seulement suspendues (non abrogées), si l'on s'est rasé à la veille de la fête, cette défense du mois de deuil se trouve supprimée, et l'on pourra aussi se raser après ; lorsqu'on ne s'est pas rasé avant la fête, les défenses du mois subsistent, et l'on ne se rasera pas après. Selon R. Yoḥanan au contraire (qui rapporte l'avis d'Aba Saül), même lorsqu'on ne s'est pas rasé à la veille de la fête, on le pourra le surlendemain (la fête a tout abrogé). De même R. Éléazar a enseigné à R. Simon b. Aba qu'il est permis en un tel cas de se raser après la fête. Toutefois, l'on ignore quel motif a guidé ce dernier, si admettant une discussion à ce sujet entre Aba Saül et les autres sages, il adopte l'avis du premier comme règle ; ou s'il se range même à l'avis des autres sages, en supposant que pour notre cas spécial tous sont d'accord.

Le jour de fête, est-il dit, compte pour le nombre des 30 jours. Il se trouve donc, dit R. Yossé, que le mois de deuil (quoique moins grave) prévaut parfois sur la première semaine (cette dernière n'ayant jamais lieu qu'après la fête). — « Si l'on enterre un mort 3 jours avant la fête, est-il dit, celle-ci dispense du deuil de la première semaine. » C'est seulement vrai si 3 jours sont passés (les plus graves), mais deux ne suffisent pas. Toutefois, la continuation des effets du deuil de la première semaine pendant la fête a seulement lieu pour l'homme en deuil vis-à-vis de lui-même ; mais, pour les autres, le deuil ne continue pas et d'autres ne s'en occuperont pas. On a enseigné de même : si l'on a enterré un parent au 3e jour de la fête (sans avoir rien observé du deuil auparavant), il faudra observer 7 jours de deuil après la fête ; aux 3 premiers jours, les gens viendront s'occuper de lui (le consoler), non aux 4 jours suivants (en raison du semi-deuil préliminaire, pendant la fête) ; ses travaux pourront être exécutés par d'autres, et ses serviteurs comme ses animaux travailleront en se mettant à l'écart. Devra-t-on (en ces derniers jours) lui rendre visite (sans ajouter de consolation)? Certes, dit R. Jacob b. Idi au nom de R. Hanina ; on a bien dit que le samedi il n'y a pas de deuil (on ne console pas), et pourtant on va voir l'affligé, dans le seul but de l'honorer ; de même ici (aux 4 derniers jours), on va le voir pour l'honorer. Comme on a dit qu'en cas d'enterrement 2 jours avant la fête, la semaine de deuil devra être observée plus tard ; par contre, pour un décès antérieur d'un jour à la fête, on abroge la sévérité en vigueur pour la durée du deuil 2 jours avant la fête (pendant lesquels la foule s'abstient de parler à l'affligé ; s'il ne s'agit que d'un jour, on pourra lui parler. — [1].

Même si l'on n'a rien à manger, ni le premier jour, ni le 2e de la demi-fête, on ne devra pas travailler ; au 3e jour, on travaillera à l'écart pour se nourrir ; cependant l'on a dit que ses voisins méritent la malédiction pour l'avoir obligé

1. Suit un passage traduit tr. *Berakhôth*, III, 1 (t. I, p. 53).

d'en venir là. Bar Kappara dit : même le 3e jour, un tel homme ne devra pas travailler du tout[1]. Ce docteur se conforme à ce qu'il a dit ailleurs : l'affliction est à son apogée pendant les trois premiers jours (donc, il ne distingue pas les 2 premiers du 3e). R. Aba, fils de R. Papi, ou R. Josué de Sikhnin dit au nom de R. Lévi[2] : pendant les trois jours, l'âme plane pour ainsi dire sur le corps, et il lui semble devoir y rentrer ; lorsqu'elle voit que le visage a changé d'aspect, elle le laisse et s'en va. Au bout de 3 jours, le ventre se fend jusqu'au visage et semble lui dire : vois ce que tu as enlevé et ravi, pour me le donner. R. Ḥagaï au nom de R. Oschia déduit la même règle (la conformité des 3 jours), de ce qu'il est dit (Malakhi, II, 3) : *je leur jetterai le voile*[3] *à la face*; c.-à-d. si même la fête s'étend comme un voile en ce moment, on devra s'arrêter, ainsi qu'en vertu de ces mots (Job, XIV, 22) : *seulement sa chair lui fera mal, et son âme en sera affligée*. Les jardiniers, les fermiers et les ouvriers à forfait peuvent travailler pour un propriétaire (en deuil) ; ses laboureurs, ses marins, ses chameliers ne devront pas travailler. S'il a une vache louée à d'autres pour vendre du lait en ville, on pourra la traire. Toutefois, dit R. Yossa, c'est seulement vrai, lorsque cette location a précédé le deuil, et que le propriétaire doit le montant de la vache; mais il ne serait pas permis de commencer, à ce moment du deuil, un tel commerce. Si à l'un de 2 frères, ou de 2 associés, ou de 2 bouchers d'un même étal, ou de 2 boutiquiers d'un magasin contigü, il est arrivé un cas de deuil, ils devront fermer leur boutique ; mais leur associé et leurs ouvriers pourront débiter la marchandise ailleurs, d'une façon occulte — [4].

Le premier samedi, l'homme en deuil ne va pas à la synagogue ; au second il y va, sans s'asseoir encore à sa place habituelle ; au 3e, il se rend à sa place ordinaire, sans parler à personne ; enfin au 4e, il se conduit comme chacun. Mais, objecta R. Juda, à quoi bon parler du premier samedi, puisque c'est le jour où un grand nombre de personnes viennent voir l'homme en deuil ? En effet, le 2e est comme le premier ; le 3e équivaut au 2e ; le 4e au 3e. Selon R. Simon, dès le premier samedi, l'homme en deuil va à la synagogue, sans s'asseoir à sa place ; au 2e il s'y asseoit sans parler ; au 3e, il fait comme tout le monde. R. Josué b. Lévi dit : l'avis de celui qui ajoute le plus de jours au deuil (le préopinant) sert de règle. Si quelqu'un arrivant de voyage trouve chez lui un cas de deuil, si c'est le 2e ou le 3e jour, il achèvera la semaine avec les siens sans sortir; si c'est le 4e jour, il devra compter une semaine à part ; selon R. Simon, même au 4e jour, il pourra achever la semaine avec les autres. R. Josué b. Lévi dit que l'avis de R. Simon sert de règle s'il n'est pas le chef de la famille ; mais il devra compter la semaine à part. C'est aussi ce qu'enseigna R. Mena à R. Armania, de compter à part en ce cas, parce qu'il est le chef de la famille.

1. Rabba à Genèse, ch. 100. 2. J., tr. *Yebamôth*, X, 3. 3. Littéral. : *des excréments*. Jeu de mots sur le double sens de *Péresch*, qui signifie : *fumier*, et : *séparation*. 4. Suit un passage traduit tr. *Berakhoth*, III, 1, (t. 1, p. 55).

La règle d'avoir à compter une semaine à part, si l'affligé rentre chez lui 3 jours après l'enterrement, est applicable au cas où il n'a pas reçu de suite les visites de condoléance ; mais s'il les trouve en rentrant, il pourra prendre un bain dès la fin de la semaine de deuil pour tous. C'est aussi ce qu'a enseigné R. Houna au frère de R. Juda b. Zabdi, qui se trouvait en ce dernier cas. Lorsqu'on conduit un mort d'une ville à l'autre, comme pour ceux qui portent leurs défunts à Beth-Scharé, quand le deuil commence-t-il ? Il y a deux versions à ce sujet : selon les uns, ceux qui restent dans la ville mortuaire comptent à partir du jour où le mort est parti ; et ceux qui l'accompagnent comptent depuis le moment où le sépulcre est fermé. Selon l'autre version, tous comptent depuis le moment de la fermeture du sépulcre. R. Simon dit au nom de R. Josué b. Lévi : tout dépend du chef de la famille. Selon R. Jacob b. Aha au nom de R. Assi, on suivra cet avis en ce qu'il a de plus sévère, ce que l'on entend ainsi : Si le chef de famille reste dans la maison mortuaire, ceux qui sont auprès de lui comptent à partir du départ du défunt, et ceux qui suivent ce dernier au sépulcre comptent depuis la fermeture ; lorsqu'au contraire le chef de famille suit le mort au lieu de sépulture, tous comptent depuis la fermeture du sépulcre. Ainsi, lorsque Gamaliel Zouga perdit sa sœur (enterrée au loin), le frère aîné Hillel l'accompagna. R. Mena lui dit : puisque tu es le chef de la famille, lorsque tu seras arrivé auprès de tes frères, retire tes sandales (à ce moment là le deuil commencera pour tous). Lorsqu'on exhume un cadavre pour l'enterrer ailleurs, quand le deuil commence-t-il ? Selon les uns, dès que l'on ferme le premier sépulcre ; selon les autres, dès qu'on a fermé le second. Lorsqu'un cas de ce genre survint à R. Yossa, il consulta R. Ḥanania, le compagnon des rabbins, qui lui dit de commencer à compter le deuil depuis la fermeture du premier. Lorsque le même cas arriva à R. Jérémie, il consulta R. Zeira et R. Amé, qui lui dirent de compter depuis la fermeture du 2e sépulcre. A l'arrivée de R. Jérémie chez R. Ḥanania, celui-ci lui dit : c'est au point de vue de l'aggravation que R. Zeira et R. Amé t'ont enseigné leur avis (en droit strict, on compte depuis la première). R. Yôna et R. Yossa disent tous deux que la discussion précédente a seulement lieu au cas où l'exhumation est accomplie dans la 1re semaine de deuil ; mais si c'est pendant le reste du mois, le deuil capital est déjà passé (et tous sont d'avis de compter alors depuis la fermeture du premier sépulcre) ; ou encore si dès la première inhumation on projetait d'exhumer le mort pour le déplacer, les uns sont d'avis de compter depuis l'inhumation définitive ; sans quoi, on compte depuis la première fermeture. Ainsi à la mort de Gamaliel de Kounteh, les gens de Koursa chez qui il se trouvait, l'enterrèrent près d'eux. Au bout de trois jours, réflexion faite, ils se proposèrent de le placer dans le caveau de sa famille, et ils consultèrent à ce sujet R. Simon qui leur répondit au nom de R. Josué b. Lévi : puisque vous n'avez pas eu en principe le projet de l'exhumer plus tard, comptez depuis la clôture du premier tombeau. A Jésus, frère de Dorus, un cas analogue survint ; il consulta

R. Abahou pour savoir de quel moment part le deuil? C'est depuis la clôture du 2e sépulcre, lui répondit ce rabbin. J'étais avec toi, lui répliqua R. Jacob b. Aḥa, lorsque cette question fut adressée à R. Abdima de Hipa, qui dit de compter depuis la clôture du 1er sépulcre. Je ne l'ai pas entendu ainsi, dit R. Aḥa ; mais si tu es certain, va et professe cet avis.

Comment sait-on, de par la Loi, que le deuil officiel est de 7 jours [1]? De ce qu'il est écrit (Genèse, L, 10) : *il fit à son père un deuil de 7 jours.* Mais peut-on déduire une règle d'un fait antérieur à la promulgation de la Loi? Aussi, R. Jacob b. Aḥa au nom de R. Zeira la déduit de ce verset (Lévit. VIII, 35) : *vous resterez à la porte de la tente d'assignation jour et nuit, pendant 7 jours, et vous garderez l'observance* [2] *de la demeure de l'Eternel* ; ce qui veut dire : comme le Très-Saint a veillé sur le monde 7 jours (de la création), de même vous garderez 7 jours à la mort de vos frères. D'où sait-on que Dieu a tenu 7 jours de deuil pour le monde? De ce qu'il est dit (Genèse, VII, 10) : *il arriva au bout de 7 jours que les eaux du déluge furent sur la terre.* Mais s'afflige-t-on avant le décès d'un mort? En effet, le mortel qui ignore l'avenir ne s'afflige qu'après le décès accompli ; mais Dieu, qui prévoit l'avenir, a pleuré le monde avant sa perte. Selon une version [3], par les termes « au bout de 7 jours », il est fait allusion aux 7 jours de deuil observés pour Mathuselaḥ le juste [4]. R. Oschia interprète les mots (Lévit. X, 7) : *car l'huile de l'onction divine est sur vous* ; comme vous vous êtes imprégnés de l'huile d'onction pendant 7 jours, de même vous observerez pour le décès de vos frères 7 jours complets (à la mort de Nadab et Abihu). R. Abahou au nom de Yoḥanan explique ces mots (Nombres, XII, 12 et 13) : *Ne sois donc pas comme un mort... Qu'elle soit sequestrée 7 jours etc.* ; comme cette séquestration dura 7 jours, le deuil pour un mort sera d'autant [5]. Un disciple de l'école de Rabbi redit cette déduction de R. Yoḥanan devant R. Simon b. Lakisch, qui ne l'accueillit pas (ne la trouvant pas fondée), et dit : je ne m'explique pas qu'ici il compare les 7 jours du deuil pour un mort à la séquestration de Miriam, tandis qu'ailleurs il déduit de ce même verset une comparaison relative à l'isolement, puisque R. Yoḥanan a dit au nom de R. Yanaï : des mots « ne sois pas comme un mort », on tire cette conclusion : aussi bien que les jours de deuil ne comptent pas pour le mois de naziréat (ils sont à défalquer), de même ceux de l'isolement ne comptent pas dans ce mois.

R. Jérémie et R. Hiya au nom de R. Simon b. Lakisch, ou R. Abahou et R. Yossé b. Hanina au nom du même interprètent ces mots (Deut. XXXIV, 8) : *les jours de pleurs du deuil pour Moïse furent achevés* ; le mot *jours* vise la première semaine d'affliction ; les *pleurs* durent 2 jours, et le *deuil* comprend le reste du mois ; d'autres renversent cet ordre et disent : le mot *jours* vise les deux premiers, le mot *pleurs* la semaine, et le mot *deuil* le reste du mois.

1. Rabba à Genèse, ch. 100. 2. Mot détourné ici de son sens habituel pour les besoins de l'exégète. 3. B., tr. *Synhédrin*, 108b. 4. B., ibid. 5. J., tr. *Nazir*, VII, 3 (f. 56c).

R. Yossé ou R. Hiya au nom de R. Simon b. Lakisch, ou R. Yona, R. Hiya et R. Simon b. Lakisch au nom de R. Juda Naci expliquent ces mots (Amos, VIII, 10) : *je convertirai vos fêtes en deuil*; comme les jours de la fête des tentes (sans la clôture) sont au nombre de 7, ceux du deuil seront d'autant. R. Amé dit à R. Hiya b. Aba : si on lui compare les jours de cette fête, le deuil devrait être de 8 jours, selon le nombre des jours de la fête? C'est que le 8e jour compte à part [1]. Pourquoi ne pas déduire de cette fête ayant un seul jour, comme aussi la Pentecôte, que le deuil sera d'un seul jour? On en tire la déduction qu'en recevant l'avis d'un décès ayant eu lieu au loin, on n'observera le deuil qu'un jour. On a effet enseigné : pour la mauvaise nouvelle d'une mort proche, on observe le deuil de la semaine et celui du mois; mais pour une mort lointaine, on n'observe ni l'une ni l'autre. Selon les uns, une nouvelle est proche si elle est annoncée dans le courant du mois qui a suivi le décès, et elle est lointaine si elle est annoncée après ce délai. Selon d'autres, elle est proche si elle est annoncée dans le courant de l'année; elle est lointaine, passé ce délai. R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan que le premier avis doit être adopté comme règle. — Si quelqu'un apprend pendant la fête qu'il a perdu un parent, dès l'achèvement des jours de cette fête, le mois de deuil se trouve accompli (englobé). Les compagnons d'étude disent : lorsqu'on apprend une telle nouvelle dans le cours du mois, il faudra compter 7 jours même après le mois écoulé (soit après la fête). Non, leur dit R. Yossé, puisque l'on a appris la nouvelle à un moment où l'on ne pouvait pas observer le deuil, c'est comme si on l'avait appris après le mois, et un seul jour de deuil suffit. R. Idi de Césarée dit au nom de R. Yoḥanan : si une nouvelle rapprochée nous arrive un jour de sabbat, on déchirera le vêtement le lendemain, et l'on observera ce jour de deuil. Selon R. Ḥanania, on n'observera plus de deuil. Mais, objecta R. Mena, pratique-t-on le déchirement de l'habit, sans observer le deuil? Oui, lorsqu'on apprend le décès de son père ou de sa mère longtemps après, et que c'est un jour de solennité, on déchirera l'habit le lendemain, sans autre deuil.

R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan : si même on n'observe le deuil que par jonction indirecte (p. ex. pour un petit-fils [2]), on ne devra pas se raser. Ainsi, lorsque R. Mena se trouvait à Césarée, il apprit que son petit-fils était mort, et pourtant il alla se faire raser. Maître, lui dirent les habitants, ne nous as-tu pas appris que même pour un deuil indirect, il est défendu de se faire raser? Oui, dit-il, pour ceux qui étaient présents à la mort; mais ce n'est pas défendu à ceux qui étaient absents. R. Abdima b. Toubi dit au nom de R. Abahou qu'en un tel cas de jonction directe à la cause du deuil, on est aussi tenu de déchirer son vêtement ; car, dit R. Abahou, de ce qu'il est écrit (Ézéchiel, XXIV, 17) : *gémis en silence*, on conclut que l'affligé doit d'ordinaire faire entendre sa douleur ; puis il est dit (ib.) : *tu n'observeras pas le deuil habituel pour les morts*; c'est que d'habitude on porte le deuil pour

1. Ci-dessus, tr. *Ḥagiga*, I, 6. 2. En s'associant au deuil de son fils.

eux; *ta coiffure sera fixée sur ta tête*; selon les uns, c'est une allusion aux phylactères que les affligés habituels ne mettent pas; selon d'autres, il s'agit de vêtements brillants (interdits en ce cas). Le premier avis, qui parle de phylactères, suppose qu'ils sont interdits les deux premiers jours de deuil, comme l'affliction essentielle dure autant; le second avis parle de vêtements brillants, car, comme leur éclat dure un mois, tout le premier mois de deuil comporte certains interdits. *Tu mettras tes chaussures aux pieds*, est-il dit; donc, c'est interdit d'ordinaire à l'homme affligé. Puis (ib.) : *tu ne te couvriras pas le visage jusqu'aux lèvres*; c'est que l'affligé habituel doit se couvrir la tête jusqu'à la bouche. Et pourquoi ne pas la couvrir par le bas? Pour ne pas laisser supposer, dit R. Hisda, que c'est pour cacher un mal de la bouche (et non à cause du deuil). *Tu ne mangeras pas le pain des hommes*; ceci prouve que les petits vont aux grands pour les restaurer (comme on le fit envers Ézéchiel). Et d'où sait-on qu'en ce cas les grands vont aussi chez les petits? De ce qu'il est dit (de Jérémie, XVI, 5) : *Car ainsi l'a dit l'Éternel, tu n'iras pas à la maison de deuil, etc.* (Cette exception à l'égard du prophète confirme la règle habituelle). On a enseigné[1] : les objets suivants sont interdits à l'affligé, savoir de se baigner, de s'oindre le corps, de se chausser, d'avoir des relations conjugales, de se raser, de laver le linge, de lire la loi, ou de l'exégèse, d'enseigner des règles doctrinales et des légendes, de s'informer de la santé d'autrui, de travailler — [2].

Samuel dit : 3 objets[3] sont obligatoires le samedi pour l'homme en deuil, et 3 autres sont permis. Il est tenu de se découvrir la tête, de retourner la déchirure (pour qu'on ne la voie pas), de redresser son lit; il lui est loisible de se chausser, d'avoir des relations, de se baigner. Cependant, comme un disciple de Samuel eut de ces relations, son maître, en l'apprenant, fut irrité contre lui, et le disciple mourut. Quoique ce fait soit permis en théorie, dit Samuel, en pratique on doit s'abstenir. Selon Rab, 2 objets sont prescrits et 2 autres permis : On est tenu de retourner la déchirure et de redresser le lit; il est loisible de se découvrir la tête et de se chausser. Lorsque les 2 fils de Rabbi sortirent (le samedi de leur semaine de deuil), l'un eut la tête découverte sans chaussure (selon l'avis de Samuel); l'autre se couvrit la tête et mit des chaussures (se conformant à Rab). R. Yônâ, étant allé visiter R. Gorion, le vit sortir chaussé (en un tel cas). Ne crois pas, lui dit-il, que ton exemple serve de règle; on ne la déduit pas du fait d'un homme peu important.

« Et de lire la Loi, » est-il dit. C'est que, dit R. Yoḥanan, il est écrit (Job, II, 13) : *on ne lui adressa pas la parole*, même une parole de la Loi. C'était un tort, observa R. Simon b. Lakisch; lui-même, s'il avait toujours étudié, ne serait pas mort (la Loi préserve du mal). Quant à ce verset, il l'explique,

1. Ci-dessus, § 9. Cf Grætz, IV (2e éd.), p. 421. 2. Suit un passage traduit tr. *Berakhôth*, II, 5 (t. I, p. 46). 3. Le texte désigne l'ensemble par un mot mnémonique, comprenant les initiales hébraïques de chacun des sujets qui suivent.

comme l'a fait R. Juda b. Pazi au nom de R. Yoḥanan, que ses amis ne savaient pas par quoi commencer pour le consoler, à parler de son corps, ou de son argent, ou de la vie de ses fils et de ses filles. Ainsi, un disciple de R. Hisda étant tombé gravement malade, celui-ci envoya deux élèves chargés d'étudier avec lui (et le préserver) ; il leur apparut alors une image de serpent, et les élèves présents s'étant interrompus de frayeur, le malade mourut. Un disciple de B. Pidiah étant malade, celui-ci envoya de même des compagnons pour étudier avec lui : une comète leur apparut ; ils s'arrêtèrent effrayés, et le malade expira. On a enseigné [1] : l'affligé peut étudier ce qui ne lui est pas habituel. Ainsi, R. Yassa étant en deuil, R. Yoḥanan lui envoya 2 disciples chargés d'étudier avec lui. On ignorait si c'est qu'il est permis d'étudier la Loi, ou s'il s'agissait d'un passage non habituel. Mais y a-t-il un texte quelconque qui pour R. Yassa n'était pas familier? Certes, non ; on veut seulement rappeler la manière des rabbins, qui, en présence d'une question qu'on leur adresserait, feignent de n'avoir pas le sujet présent à la mémoire (pour réfléchir). Lorsque R. Yossé b. Petrus, premier gendre de R. Josué b. Lévi, eut un cas de deuil, Bar-Kappara lui envoya 2 disciples, chargés d'étudier avec lui ; on ne savait pas si c'est que cette étude est permise, ou que son âme avait l'ardeur de connaître la Loi ; car on a enseigné : si cette étude devient une passion, il est permis de s'y livrer pendant le deuil.

Dans les divers cas pour lesquels la Bible a permis au cohen de se rendre impur (Lévit. XXI, 1 à 3), le simple israélite devra porter le deuil ; à ces cas, les rabbins ont ajouté le décès d'un frère (d'un autre lit), ou d'une sœur par la mère, soit célibataire, soit mariée ; pour eux, l'israélite sera en deuil et subira les lois de l'*ônân* (deuil avant l'enterrement). mais le cohen ne se rendra pas impur pour eux ; pour le décès d'une fiancée, il n'y aura ni deuil, ni impureté. On a enseigné : on s'associe au deuil de tous ceux pour qui on le porte (pour un grand-père ou un petit-fils). Lorsque la sœur de Rab mourut, celui-ci recommanda à son fils Hiya de retirer ses sandales lorsqu'il serait chez lui, Rab (mais pas en dehors). R. Mena perdit ses neveux, fils de R. Hanina son frère ; il fit demander à R. Yossé s'il fallait renverser le lit (en signe de deuil) ? C'est inutile, dit-il. Faut-il dormir sur un tel lit ? Non plus, répondit-il. Est-il permis de réciter le *schema'* en ce cas et dire la prière de l'amida ? On peut résoudre cette question de ce qu'il est dit [2] : Si l'on est occupé à enterrer un mort et qu'arrive le moment de réciter le *schema'*, on se retirera dans un endroit pur, on revêtira les phylactères, on lira le *schema'*, et l'on se mettra à prier (dire l'*amida*). — [3].

Si l'homme en deuil déclare ne pas vouloir renverser le lit, parce qu'il veut dormir sur un siège, on ne l'écoutera pas, en raison de son refus de se conformer à l'usage ; mais s'il déclare vouloir le faire, cela suffit (et il lui est loisible de dormir où il veut). Mais n'y a-t-il pas une mischnâ opposée à cet avis, en di-

1. B., tr. *Taanith* (f. 31c). 2. J., tr. *Berakhôth*, II, 3 (t. I, p. 33). 3. Suit un passage traduit, ibid., III, 1 (t. I, pp. 54-55).

sapt[1] : « Pendant que l'on offre le repas funèbre, tout le peuple est assis à terre formant le rond, et lui sera assis dans un fauteuil », coutume applicable seulement au pontife, non à un simple prêtre ; et encore n'est-il permis au grand prêtre d'être assis de cette façon qu'en public, non s'il est seul, et en réalité ils ne s'asseyent pas ainsi, mais à terre. Tantôt le lit sera renversé 6 jours[2], tantôt 5, tantôt 4, tantôt 3 : Si le décès a eu lieu un vendredi, on renversera le lit 6 jours (en défalquant le samedi de la semaine) ; si c'est un vendredi près de la nuit (qui compte comme journée, mais il est trop tard pour déplacer le lit), ce sera de 5 jours ; si dans la semaine de deuil il y a un jour de fête au lendemain du sabbat, ce ne fera que quatre jours ; si enfin dans cet espace de temps il y a les 2 jours de la fête du nouvel an, il ne restera que 3 jours. Un disciple de R. Mena a enseigné à l'un des proches parents du Naci que lorsqu'il est arrivé de redresser le lit (pour le sabbat, ou une fête), il n'est plus besoin de le renverser. Combien de jours de deuil l'affligé avait-il déjà observés lorsqu'il reçut avis de cette règle ? Selon R. Jacob b. Aḥa au nom de R. Yossa, il y avait deux jours ; selon R. Aba, R. Amé, ou R. Jacob b. Zabdi au nom de R. Isaac, il y avait 3 jours. R. Hinena b. Papa enseigna qu'il faut de nouveau renverser le lit, ne resterait-il qu'un jour de deuil à observer ; et en songe lui apparut ce verset (I Rois, XIII, 21) : *Parce que tu t'es révolté etc.* (le blâmant de son opposition). On a enseigné : celui qui demeure dans une auberge n'est pas tenu de renverser le lit, pour qu'on ne l'accuse pas de faire de la sorcellerie. Si quelqu'un a perdu son gendre ou sa bru, ou un parent du côté de sa femme (par alliance), il n'est pas tenu de renverser le lit, sans user de la teinture des yeux (Koḥl), ni du fard (fucus) ; il observera le degré de deuil pratiqué par celle-ci. De même, pour la femme, si elle a perdu son gendre ou sa bru, ou un des parents de son mari, elle ne devra ni se teindre les yeux, ni se farder, et elle observera le deuil au même degré que lui. Selon Samuel, c'est vrai seulement pour le gendre, ou la bru, non pour un autre proche parent. R. Aba b. Cohen dit en présence de R. Yossé, ou R. Juda b. Pazi au nom de R. Yoḥanan, que cette participation au deuil a lieu si le gendre ou la bru a demeuré dans la même maison. R. Yossé se leva alors avec R. Juda b. Pazi et dit : Est-ce toi qui as entendu exprimer ainsi cet avis par ton père ? Non, dit-il, mon père ne s'est pas exprimé ainsi, mais son frère. Lorsque la femme du fils de Néhémie mourut, on vint demander à Néhémie s'il fallait renverser le lit ? Ce n'est pas nécessaire, dit-il. Est-il permis de réciter le *schemâ* et de dire la prière de l'*amida* pendant les préparatifs funèbres ? On peut résoudre cette question de ce qu'il est dit[3] : Si l'on est occupé à enterrer un mort et qu'arrive le moment de réciter le *schemâ*, on se retirera dans un endroit pur, on revêtira les phylactères, on lira le *schemâ*, et l'on se mettra à prier (à dire l'*amida*).

« Voici la règle, dit la Mischnâ, le samedi compte dans la huitaine de deuil,

1. Mischnâ, V, tr. *Synhédrin*, II, 2 ; v. J., ib. (f. 20a). 2. Tr. *Semahôth*, ch. 11. 3. Cf. ci-dessus, p. 336.

sans causer d'interruption, tandis que les jours de fête interrompent le deuil et ne comptent pas pour l'interruption. » C'est que le samedi, dit R. Simon au nom de R. Yoḥanan, il est permis d'avoir des relations conjugales. R. Jérémie se leva alors avec R. Juda b. R. Simon et dit : comment se fait-il qu'après avoir demandé à tous les disciples de R. Yoḥanan, aucun d'eux ne m'ait dit avoir entendu exprimer cet avis, sauf ton père? Si cet avis a été exprimé, répondit R. Jacob, c'est seulement à titre de supposition douteuse ; puisque R. Josué b. Lévi exprime l'avis que ces relations sont interdites en ce jour, ce que l'on peut inférer de ce que dit R. Simon en son nom : On a bien dit qu'il n'y a pas de deuil public le jour de la fête, mais la plupart des gens l'observent en secret vis-à-vis d'eux-mêmes, et le premier point à observer en ce sens, c'est l'abstention de relations conjugales. Mais, fut-il objecté, si le jour de fête, pendant lequel ces relations sont interdites, ne compte pas pour la semaine, le samedi, pendant lequel il y a le même interdit, ne devrait pas non plus compter? Il y a une différence, répondit R. Aba, en ce qu'il arrive souvent des semaines non coupées par des fêtes, tandis qu'il n'y a pas de semaine qui ne compte pas de samedi[1].

6. R. Éliézer dit : depuis la destruction du Temple, la fête de Pentecôte est considérée comme le sabbat (par rapport au deuil). R. Gamaliel dit : le nouvel-an et le jour du grand pardon sont considérés comme fêtes. Les autres sages n'adoptent ni cet avis, ni l'autre ; selon eux, la Pentecôte est tenue pour une fête, mais le nouvel-an et le jour du grand-pardon sont considérés comme sabbat.

Chez R. Yanaï, on a enseigné : la fête de Pentecôte[2] suspend l'effet des 7 jours de deuil, comme les autres grandes fêtes. Devant R. Yossa on demanda comment il faut entendre ce compte de déduction ? En comptant les 3 jours observés auparavant et la fête de Pentecôte pour 7 jours, on a un total de dix jours, à compter sur le mois de deuil ; ou bien les 3 premiers jours comptent-ils pour une semaine, et la Pentecôte pour une autre semaine, soit 14 jours à déduire? Voici, dit R. Yossé b. Rabbi, comment je l'entends : si l'on a observé un jour avant la fête, celle-ci comptant pour un jour, il reste 5 jours à compter après la fête pour la semaine (non abrogée) ; si l'on a observé 2 jours auparavant, il reste ensuite à observer 4 jours pour l'ensemble ; mais si l'on a observé 3 jours avant la fête, celle-ci abroge la première semaine de deuil (et le reste du mois est à observer plus tard). On a enseigné : on ne fera pas de visite de condoléances ni au nouvel-an, ni le jour du grand-pardon (comme on le fait le samedi). Toutefois, dit R. Samuel b. R. Isaac, si le jour du grand-pardon se trouve coïncider avec le samedi, cette manifestation est permise. Ainsi, R. Hiskia étant en deuil, les rabbins allèrent le voir le jour du grand-pardon. Mais, leur observa-t-il, n'est-il pas dit que l'on ne pratique pas ces

1. V. J., tr. *Soucca*, III, 13, ci-dessus, p. 30. 2. Après avoir observé 3 jours de deuil.

visites au jour du nouvel-an ou du grand-pardon, en raison du grand nombre des prières en ces jours? C'est vrai, fut-il répondu; mais il y a une distinction entre l'arrivée de cette solennité un samedi, ou sa coïncidence avec un jour de semaine.

7. En ces jours, on ne déchirera pas les vêtements, on ne mettra pas les épaules à nu (autre signe de deuil), et on n'apportera pas le festin funèbre, sauf aux proches parents d'un défunt; en outre, on les fera manger seulement sur un sopha droit (non renversé, comme c'est l'usage en ce cas). On ne portera pas le repas dans la maison d'un homme en deuil, ni sur une table, ni dans une écuelle (scutella), ni dans une tasse (canon?), mais dans des paniers d'osier tressé (pour ne pas exposer les pauvres à rougir); et on ne dira pas en ces jours la prière des affligés; mais on se mettra en rangée, on énoncera les consolations, puis on congédiera la foule.

R. Jérémie explique qu'il s'agit seulement des 7 degrés de parenté pour lesquels on porte le deuil (père et mère, fils et fille, frère et sœur et femme)[1]. Ainsi, l'on a enseigné : à la mort d'un docteur (chef d'école), tous, même ceux qui ne sont pas ses proches, sont considérés comme parents, et doivent observer le deuil. Lorsqu'à la mort de R. Aboun, survenue pendant une demi-fête, R. Mena ne lui rendit pas les derniers devoirs, les habitants de Cippori se dirent que la haine d'un rabbi pour l'autre se continue même après la mort (ils étaient en désaccord). Mais, après la fête, R. Mena se leva et prononça l'oraison funèbre du défunt; puis il ajouta aux assistants (étonnés de ce revirement) : s'il a été enseigné, en effet, que pour un sage mort tous sont ses parents, c'est vrai à l'égard de ceux qui étaient auprès de lui à sa mort; mais nous n'étions pas auprès de lui et avons ajourné le deuil.

La déchirure faite de la bordure[2], ou de ce qui est cousu de l'étoffe à grands points, ou de la partie rabattue, ne compte pas comme telle; il faut déchirer d'une vraie couture, et l'on entend par là, dit R. Aḥa, ce qui est si bien joint, que l'on ne voit pas les points de jonction. Dix déchirures sont interdites même à la vraie couture, savoir celle que l'on fait pour le décès d'un père ou d'une mère, ou pour le maître qui vous a enseigné la sagesse, ou pour le *Naci*, ou pour le chef du tribunal, ou pour de mauvaises nouvelles générales, ou pour le blasphème du nom divin, ou pour un rouleau de la Loi brûlé, ou pour la chute de Jérusalem, ou pour la ruine du Temple. On le sait, pour les trois premiers cas, de ce qu'il est dit (II Rois, II, 12) : *Elisée le voyant, jetait des cris, disant : O mon père, mon père*[3], *char d'Israel et son cavalier*. Mais, objecta R. Mathoun devant R. Yoḥanan, comment déduire

1. Un commentaire dit d'ajouter à ces 7 degrés graves le décès du premier savant, ou docteur en chef, comme le prouve la phrase suivante. 2. D'un ourlet de franges repliées, selon J. Levy. 3. Le 2e terme (superflu) pouvant faire allusion au décès de la mère, et le suivant au décès d'un maître, comme l'était Élie pour Élisée.

une interprétation des paroles d'Elisée, puisqu'à ce moment son maître Elie vivait encore? O Mathoun, répondit R. Yoḥanan, comme on ne voit plus le mort depuis qu'on l'a enlevé, de même Elisée avait cru Elie mort depuis sa disparition. Comme l'on doit déchirer ses vêtements au décès des sages, de même on le fera pour celui des disciples remarquables ; et l'on entend par là, dit Hiskia, celui qui a étudié également les règles doctrinales et les textes bibliques. Toutefois, dit R. Yossé, ce programme complet était exigible au commencement; maintenant, il suffit de connaître les décisions rabbiniques. R. Abahou, au nom de R. Yossé, dit de désigner ainsi ceux qui négligent leurs occupations habituelles pour l'étude religieuse. Selon un enseignement, c'est celui qui sait répondre à une interrogation sur ce sujet. Ainsi par exemple, dit R. Oschia, nos maîtres ont soin de nous instruire par leurs interrogations, et nous leur répondons. Selon R. Aba b. Mamal, ce sont ceux qui savent bien expliquer la Mischnâ, tandis que chez nous même nos maîtres sont à peine capables de l'expliquer à fond.

On considère comme son maître[1] celui qui a commencé à vous instruire : tel est l'avis de R. Éliézer. Selon R. Juda, c'est celui qui vous a appris la plus grande partie de ce que l'on sait (en tout) ; selon R. Yossé, c'est celui qui vous a ouvert les yeux dans l'étude de la Mischnâ, fut-ce en un seul point. R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan d'adopter pour règle l'avis de celui qui nomme maître celui qui a enseigné la majeure partie de ce que l'on sait. Pourquoi ne s'est-il pas contenté de proclamer comme règle l'avis de R. Juda? C'est que, selon une autre version, l'ordre de ces opinions est renversé. R. Éléazar se déchira les vêtements pour le décès de celui qui avait commencé à l'instruire ; Samuel ôta ses chaussures (autre signe de deuil) pour celui qui lui avait fait comprendre la Mischnâ. Et en quoi lui ouvrit-il les yeux à ce sujet ? Il lui expliqua, dit R. Yossé b. R. Aboun, ce que l'on entend par les deux clefs employées au Temple[2] : avec l'une on ouvre la porte en enfonçant l'avant-bras jusqu'au coude[3] ; par l'autre, on ouvre tout droit (sans autre procédé). En quoi consiste la difficulté de la première clef? En ce qu'il faut se baisser d'une coudée pour ouvrir. — On sait l'obligation du deuil pour le décès du Naci, ou d'un chef du tribunal, ou sur l'avis de mauvaises nouvelles graves, de ce qu'il est dit (II Sam. I, 11) : *David saisit ses vêtements, les déchira, etc.* ; *ils se mirent en deuil, pleurèrent, jeûnèrent jusqu'au soir, pour la mort de Saül*, équivalent au Naci ; *pour Jonathan son fils*, égal au chef du tribunal, *enfin parce que le peuple de Dieu et la maison d'Israël sont tombés par le fer*, ce qui est l'ensemble des plus mauvaises nouvelles. On le sait pour le blasphème du nom divin[4], de ce qu'il est dit (II, Rois, XIX, 1) : *Lorsque le roi Ézéchias apprit les paroles de Rabsakeh, il déchira ses vêtements.* Faut-il aussi déchirer ses habits pour un blasphème émanant d'un païen ?

1. J., tr. *Baba mecia*, II, 11 ; B., ib. (f. 33a) ; tr. *Horaïoth*, III, 4 (2). 2. Mischnâ, V, tr. *Tamid*, III, 6. 3. Afin d'atteindre sans doute un cabinet latéral, qui y accède. 4. J., tr. *Synhédrin*, VII, 8 (10).

D'après celui qui dit que Rabsakeh était païen, il le faudrait ; mais d'après celui qui dit qu'il était juif, on ne les déchirera pas. R. Oschia a enseigné : soit que l'on ait entendu blasphémer par un israélite, soit qu'on l'ait entendu par un païen, il faut déchirer les vêtements, en vertu de ce qu'il est dit (Jérémie, XXXII, 27) : *Voici, je suis l'Éternel, Dieu de toute chair*[1], *pour qui rien n'est surprenant.* Est-ce que de nos jours[2] cette obligation est maintenue ? Non, dit R. Yossé ou R. Jérémie au nom de R. Yoḥanan ; car, depuis la multiplicité des blasphémateurs, on a cessé de se déchirer les habits. Doit-on les déchirer pour avoir entendu médire des attributs divins ? On peut résoudre la question de ce qu'il est dit : Comme R. Simon b. Lakisch marchait sur la grande route (strata), il croisa un cuthéén (hérétique), qui blasphémait (par les attributs) : il déchira aussitôt ses habits ; et lorsque le cuthéén recommença à blasphémer, le rabbi fit une nouvelle déchirure, puis descendit de l'âne, et frappant d'un coup le cuthéén, il lui dit : « Impie, crois-tu que ta mère a trop d'effets pour les déchirer à cause de toi ! » Ceci prouve que cette obligation persiste de nos jours, et même pour le blasphème des attributs. — On le sait pour la combustion d'un rouleau de la Loi, de ce qu'il est dit (ibid. XXXVI, 23) : *Il arriva aussitôt que Jéhu eût lu trois ou quatre portes*[3], *etc.* ; or, par cette dernière expression, on entend 3 ou 4 versets, et dès qu'il fut arrivé à ce cinquième verset (Lament. I, 5) : *Car l'Eternel l'a rendue toute désolée, à cause de la multitude de ses forfaits*, aussitôt (Jérémie, ib.), *le roi le coupa avec le canif du secrétaire et le jeta au feu... Et le roi et tous ses serviteurs qui entendaient toutes ces paroles-là n'en furent point effrayés et ne déchirèrent pas leurs vêtements* (d'ordinaire c'est dû).

Voir mourir un sage est aussi grave que de voir brûler un rouleau de la Loi. Je jure bien, dit R. Abahou, n'avoir rien goûté le jour où ce malheur est arrivé. R. Yona était à Tyr lorsqu'il apprit la mort du fils de R. Abahou[4] ; bien qu'il eût déjà mangé du fromage et bu de l'eau, il termina ce jour en jeûne. R. Aba et R. Houna b. Ḥiya étaient assis ensemble ; une cigogne survint et enleva les phylactères de la tête de R. Houna b. Ḥiya ; R. Aba la saisit, l'étrangla et reprit les phylactères : un peu plus (si l'oiseau avait fui), nous aurions assisté à un fait rappelant la combustion (partielle) de la Loi. Je vois, lui dit R. Ḥiya, que tu as encore besoin d'apprendre cette règle ; or, R. Jérémie a dit au nom de Rab : on déchire seulement les vêtements pour la combustion du rouleau de la Loi brûlé par un roi d'Israël, de son propre bras, comme le fit p. ex. Joaquim, fils de Josias roi de Juda et ses compagnons. Oula Birich ou R. Eléazar dit au nom de R. Ḥanina : à la vue d'un rouleau de la Loi brûlé, il faut déchirer deux fois ses habits, 1° pour le parchemin ; 2° pour l'écriture, en raison de ce qu'il est dit (Jérémie, XXXVI, 27) : *Après que le roi eut brûlé le rouleau et les paroles etc.* ; or, le *rouleau* désigne le parchemin, et par le terme *paroles* on entend l'écriture-[5].

1. Même des païens. 2. B., ib. (f. 60a). 3. Terme traduit d'ordinaire par *pages*. 4. J., tr. *Nedarim*, VIII, 1 (f. 40d). 5. Suit un passage traduit tr.

« Pour la prise de Jérusalem et la ruine du Temple, » est-il dit, ainsi qu'il est écrit (ib. XLI, 5) : *Des gens vinrent de Sichem, de Schilô, de Samarie, 80 hommes à la barbe défaite et les vêtements déchirés.* Soit en entendant dire que Jérusalem est ruinée, soit en la voyant dans cet état, on doit déchirer ses vêtements, ainsi qu'en apercevant Jérusalem du haut de Çophim (Scopos). Quant à l'addition ou seconde déchirure (si on l'a déjà accomplie une première fois), selon les uns, la première aura une largeur d'un palme, et l'additionnelle pourra être infime ; selon d'autres, la première sera d'un palme, et l'addition aura une largeur de 3 doigts. R. Yossa ou R. Jérémie dit au nom de R. Hiya b. Aba, ou R. Hiskia et R. Jérémie dit au nom de R. Yoḥanan que le premier avis est adopté comme règle. Faut-il distinguer ces cas et déchirer les habits par la bordure supérieure? R. Jérémie ou R. Hiya au nom de R. Simon b. Lakisch y répond par ce verset (II Sam., I, 11) : *David saisit ses vêtements et les déchira* ; or, on ne saurait saisir moins d'un palme ; cela prouve, dit R. Simon au nom de R. Josué b. Lévi, qu'il faut établir ladite distinction en ces cas. Pour le décès d'un parent, on déchire les vêtements ; et si en même temps on apprend un autre décès, fût-ce celui de son pére ou de sa mère, ou du maître qui vous a enseigné la science, une seule déchirure suffit pour les divers cas survenus. R. Juda b. Téma[1] dit : il faut une déchirure pour chaque cas à part, sans se contenter d'une déchirure additionnelle pour le décès du père ou de la mère. Mais n'est-ce pas ce qu'on a dit en commençant, qu'il faut une déchirure à part? En effet, la fin est seulement explicative : on ne doit pas se contenter d'une addition, pour que la première reste intacte. Aussi R. Helbo et R. Matna Yossé b. Manassia dit au nom de Rab que l'avis de R. Juda b. Téma sert de règle ; et, si après avoir déchiré le vêtement à la nouvelle d'un décès, on apprend un autre décès, il faut de nouveau augmenter la déchirure. Jusqu'où peut-on ainsi déchirer le vêtement? Jusqu'à ce que l'on atteigne le ventre, dit R. Hanina. Un vieillard a enseigné devant R. Zeira : dès que l'on revêt un habit de dessus pendant la semaine de deuil, il faut y opérer la déchirure. Toutefois, lui dit R. Zeira, cette condition spéciale de la première semaine a lieu pour tout parent ; mais, pour le père ou la mère, il faut déchirer le vêtement, fût-ce encore longtemps après. A la suite d'une première déchirure faite lors d'un décès, on laissera, pour la seconde, un espace large de 3 doigts, puis l'on déchirera. Si, par devant, l'habit est plein de déchirures, on commencera par derrière ; s'il est plein par le haut, on opèrera au bas ; s'il est plein partout, l'affligé est comme un homme couvert de haillons (et dispensé), dit R. Ḥiya fils de R. Ada, de Joppé. R. Ḥanina b. Papa alla rendre une visite de condoléances à R. Tanḥoum b. Ḥiya[2], en deuil ; celui-ci alla au-devant du visiteur couvert d'un vêtement princier (senatorii), c.-à-d. d'une étoffe privée de

Meghilla, II, 4 (3), ci-dessus. 1. Pour l'étymologie de ce nom arabe, voir Renan, *Des noms théophores apocopés*, dans : *Revue des études juives*, t. V, pp. 166-7. 2. Rabba à Genèse, ch. 100.

manches[1]. D'où vient, lui demanda R. Ḥinena, que tu es ainsi vêtu, sans déchirure? C'est ainsi, répondit-il, qu'agissait mon maître R. Simon. Puis R. Tanḥoum ajouta : prie Dieu pour nous. Je demande à Dieu, dit R. Ḥinena, que ta brèche soit close par une haie, car toute cette année la justice divine (sévère) menace la famille, comme R. Yoḥanan l'a dit : pendant toute la semaine de deuil, l'épée (mortelle) est suspendue ; pendant le reste du mois, elle menace vacillante ; et seulement à la fin de l'année elle rentre au fourreau. Cet état ressemble à celui d'un monceau de pierres[2] : lorsqu'une d'elles vacille, le tout menace de s'écrouler. R. Éléazar dit : si un garçon naît alors dans cette famille, celle-ci tout entière sera hors de danger.

On sait que l'affligé doit opérer la déchirure en se tenant debout, de ce qu'il est dit (Job, I, 20) : *Job se leva, déchira son manteau et se rasa la tête.* Ceci prouve, conclut R. Juda b. Pazi au nom de R. Yoḥanan, qu'il faut le déchirer étant debout. R. Yoḥanan dit que R. Yossa a enseigné l'autorisation de recoudre la déchirure à grands points dès le lendemain (de la semaine du deuil). A la mort de R. Yassa, R. Hiya b. Aba permit de refermer la couture le même jour. Il ne faut pas croire, dit R. Zeira, que ces 2 avis sont opposés entr'eux : celui qui parle de rebâtir la déchirure à grands points le lendemain traite d'un cas grave, pour lequel la fermeture n'est permise qu'à cet instant ; et celui qui permet de la clore le même jour traite d'un cas pour lequel la grande couture serait aussi permise de suite. Si après avoir reçu l'avis que Ruben est mort, pour lequel on a opéré la déchirure, on reçoit la nouvelle du décès de Simon, le devoir de la déchirure déjà accompli suffit ; mais si, après avoir reçu l'annonce du décès de Ruben, pour lequel on a opéré la déchirure, on apprend que Ruben vit encore et qu'ensuite il est mort, les avis sont divisés sur ce qui reste à faire : selon les uns, le devoir accompli (d'avance) suffit ; selon d'autres, il ne suffit pas ; le premier avis se fonde sur ce qu'en fait, la déchirure a déjà eu lieu (quoiqu'indûment) ; l'autre avis est basé sur ce que cette déchirure a été effectuée pour un être qui à ce moment vivait encore (il faut donc recommencer). Ce dernier avis se base aussi sur ce qu'il est dit[3] : lorsqu'après une déchirure faite pour un mort, celui-ci a été rappelé à la vie et qu'ensuite il a expiré, si ce décès définitif a lieu aussitôt après, il n'est pas besoin de recommencer la déchirure ; mais s'il s'est écoulé un peu de temps, il faut recommencer —[4].

8. On n'exposera pas une bière en public, pour ne pas propager les idées de deuil, en ces jours, et jamais celle d'une femme, par question de convenances. En ces jours, les pleureuses peuvent faire entendre leurs cris, non battre des mains ; selon R. Ismaël, les personnes les plus proches de la bière frappent des mains[5].

1. Z. Frankel, *Mabô ierouschalmi* (f. 138b), note que ces mots, formant une glose marginale, ont été intercalés dans le texte. 2. J., tr. *Synhédrin*, X, 1 (f. 27d) 3. B., tr. *Nedarim* (87a). 4. Suit un long passage traduit tr. *Berakhôth*, II, 1 (t. I, pp. 30-31). 5. Pour ces usages, empruntés évidemment aux cérémonies fu-

Pour tout parent décédé [1], on se hâte d'achever l'ensevelissement, sans trop s'arrêter aux détails funéraires; mais pour le père ou la mère, on s'adonne avec soin aux détails (pour leur rendre les derniers honneurs), et l'on retient la bière le plus longtemps possible. Toutefois, si l'heure presse, ou dans la saison des pluies, on procède aussi avec détail pour enterrer son père ou sa mère; mais on se hâte de mettre la bière en terre; car c'est une action louable de prendre beaucoup de soin pour enterrer son père ou sa mère. Pour nul autre décès que celui de ces derniers, on ne sépare la bordure supérieure du vêtement en opérant la déchirure légale, tel est l'avis de M. Méir, mais selon R. Juda, une déchirure faite sans cette séparation préalable ne compte pas. En deux points, R. Yoḥanan est opposé à l'avis de R. Juda [2] : R. Yoḥanan ayant appris que R. Hanina est gravement malade partit pour lui rendre visite; en route (Strata), il apprit la mort de ce rabbin, il descendit de son âne, retira ses plus beaux habits de fête, et opéra la déchirure [3]. C'est conforme à ce qui a été enseigné ailleurs [4] : le pontife déchire l'habit pour un mort par en bas, et le simple prêtre par le haut (au cou), R. Eléazar explique au nom de Cahana que, par le haut, on entend le bord supérieur de l'habit, et, par en bas, le bord inférieur; selon R. Yoḥanan, on entend par là le bas même de l'habit. Or, l'explication donnée par R. Eléazar au nom de Cahana est conforme à l'avis de R. Juda (de déchirer par devant). Mais, selon R. Juda, le pontife (pour lequel il a été prescrit de déchirer par le bas) ne devrait rien déchirer du tout ? D'après qui donc justifier l'explication de R. Eliézer ? On peut admettre qu'elle est conforme à l'avis de R Juda; seulement, il y a une gravité spéciale au pontife, d'avoir à déchirer par le bas, en ce qu'il ne sépare pas la bordure (ce dont R. Juda ne parle pas).

Pour tout parent décédé, on peut rapprocher la déchirure (à grands points) après la semaine de deuil, et la seconde tout-à-fait au bout d'un mois; mais pour le père ou la mère, on ne la recoudra jamais. On a enseigné au nom de R. Jonathan : il est permis aux femmes de bâtir la déchirure, et de la recoudre au bout d'un mois; pour le père ou la mère, on ne recoudra jamais, car la vraie couture ressemble au tissage (pour la solidité). La couture en forme d'échelons, ou de plis superposés, ne forme pas un obstacle aux cérémonies. Pour tout parent décédé, on déchire seulement la tunique supérieure; mais pour le père ou la mère, on les déchire toutes, y en eut-il dix l'une sur l'autre. La grande coiffure des tempes, ἐπίκορσον [5], ne forme pas obstacle (n'a pas besoin d'être déchirée), et les femmes devront seulement déchirer la supérieure (seule visible). On a enseigné que R. Simon b. Eléazar dit : la

nèbres des Egyptiens, voir entr'autres Schiaparelli, *Il libro dei funerali*, t. I, p. 4 et suiv. 1. Tr. *Semahôth*, ch. 9. 2. J., tr. *Synhédrin*, II, 1; tr. *Horaïoth*, III, 3 (6). 3. C'est une double opposition : 1° de n'avoir pas déchiré son propre habit par devant; 2° de l'avoir fait pour R. Hanina qui n'avait pas été son maître principal. 4. Ibid. 5. Etymologie à ajouter au dictionnaire J. Levy, qui se contente de traduire notre terme par *Hülle*.

femme peut déchirer le vêtement le plus à l'intérieur et le tourner en arrière, puis continuer à déchirer les autres (de façon à ne pas laisser une place dénudée). Pour tout parent décédé, on ne mettra pas de vêtement brillant jusqu'à la fin du premier mois de deuil ; mais pour le père ou la mère, on attendra un an. On appelle étoffe éclatante celle de laine qui brille, parce qu'elle est neuve ; ou celle de fil, parce qu'elle brille par sa blancheur[1]. Pour tout parent décédé, il est défendu de se raser le premier mois ; mais pour le père ou la mère, on attendra une croissance excessive, jusqu'à ce que les compagnons en soient frappés et apostrophent l'affligé. Comme R. Samuel b. Abdima avait perdu sa mère huit jours avant une fête, il demanda à R. Mena s'il pouvait se faire raser ? Celui-ci lui répondit : la fête suspend tout ce qui est inhérent à la première semaine de deuil, ou au reste du mois ; pour se raser, il faut attendre une croissance excessive, ou l'apostrophe des compagnons.

On ne découvre son cœur qu'au décès du père ou de la mère, selon R. Meir. C'est qu'alors, dit R. Samuel au nom de R. Abdima b. Tanḥoum, il n'a plus lieu d'exercer le précepte de les *honorer*[2]. Pour tout parent décédé, on ne doit pas sortir se livrer au commerce le premier mois de deuil ; pour son père ou sa mère, on attendra que les compagnons vous y poussent et vous engagent à sortir avec eux. Pour tout parent décédé, on ne prendra part aux festins qu'après le premier mois de deuil ; mais pour le père ou la mère, on attendra la fin de l'année ; toutefois il est permis d'assister au repas d'une compagnie réunie dans un but religieux, ou pour la proclamation de la néoménie. Celui qui change d'effets à chacun des 7 jours de deuil doit opérer la déchirure sur chaque vêtement. R. Hiya le grand et R. Hama, père de R. Oschia disent tous deux qu'il est défendu de recoudre aucun de ses vêtements ; selon Bar-Kappara, il est seulement défendu de recoudre le costume déchiré au premier jour du deuil. R. Houna dit qu'il y a encore entr'eux une discussion à un autre point de vue : le premier préopinant est d'avis de considérer chacun des 7 jours de deuil. à l'égal du premier, et quel que soit le nombre de vêtements mis en cette semaine, il faut tous les déchirer ; tandis que l'interlocuteur est d'avis que les six autres jours forment un supplément au premier jour de deuil, et de plus, quel que soit le nombre de vêtements portés, on est seulement tenu de déchirer le supérieur.

9. Aux jours de néoménie, de Ḥanouca, ou de Pourim, les pleureuses gémissent et frappent des mains l'une contre l'autre, mais ne doivent pas chanter d'élégies. Une fois le mort enterré, on ne devra plus, ni pousser des plaintes, ni frapper des mains. La plainte consiste en ce que toutes gémissent à la fois ; le chant de lamentations consiste dans la strophe dite par l'une des présentes, à laquelle toutes les autres répondent,

1. Cf. ci-dessus, § 5, commencement. 2. Quatrième commandement du Décalogue.

comme il est dit (Jérémie, IX, 19) : *Enseignez à vos filles les lamentations, et qu'une femme dise à l'autre les chants de plainte.* Mais, à l'avenir on applique ces mots (Isaïe, XXV, 8) : *La mort a désormais englouti pour la dernière fois, et Dieu sèche les larmes de chaque visage, etc.*

R. Tanḥoum b. R. Ilaï mourut pendant la fête de Hanouca (des Machabées), et R. Dossa mourut à la néoménie de Nissan. On fit en leur honneur des repas funèbres publics, et les gens croyaient que c'était avec l'assentiment des rabbins ; mais il résulta de l'enquête faite que c'était contraire à leur avis (ils le défendent pendant les jours de demi-fête, ou solennités semblables). De même, R. Qrispa mourut pendant une demi-fête, et l'on établit pour lui un repas funèbre public, croyant agir ainsi selon l'avis de R. Amé ; mais il résulte des recherches faites que c'était contraire à son avis (c'est défendu à ce moment).

R. Helbo ou R. Aba b. Zabda dit au nom de Rab : même pendant une heure on ne laissera pas exposée en public une bière de femme (ci-dessus, § 8), puisqu'il est écrit (Nombres, XX, 1) : *Miriam y mourut et fut enterrée là* (sur place). Pourquoi voit-on des rabbins tarder, par leurs paroles, à laisser enlever la bière de la voie publique à la demi-fête? R. Jérémie répond : comme les compagnons d'étude sont soucieux de leurs actes, il n'est pas à craindre qu'ils se laissent aller à une oraison funèbre. On a enseigné[1] : on n'aménera pas de joueurs de flûte (en ces jours) à une maison de deuil, mais c'est permis dans un but joyeux, ou pour un grand festin.

1. Tossefta à ce tr., ch. 2.

Note supplémentaire à la p. 212 : Magog. Voir à ce sujet un article du R. Mose Tedeschi dans *Jüdisches Centralblatt* du Dr Grünwald, 1883, II, p. 50.

Tr. *Haghiga*, I, 6 (passage trad., t. V, p. 249) : Schatiya. V. ce qu'en dit Saadia, cité et traduit par M. Jos. Derenbourg, *Revue des études juives*, VI, 79-80.

Errata : p. 63, l. 3, est le § 2 (non 9). — P. 159, milieu, l. XVIII (non XI).

TABLE DES MATIÈRES

Ab, 5e mois, jeûne grave (historique) du 9 Ab, 149, 151, 165, 194-6.
Abandon, en quel cas il est effectif, 32, 33.
Abstentions recommandées aux jours de fête, 133.
Adaptation, non admise pour la soucca, d'une pièce déjà faite sans but officiel, 11.
Adar, 12e mois de l'année civile, 55; son caractère, 80; fête d'Esther, 162, 206-8.
Additions de prières, 87, 95, 96, 98, 141-2, 158-9.
Actes juridiques divers, 327.
Alleluia, composition de ce mot sacré, 28.
Allusion. V. exégèse.
Amalek, son habileté à la guerre, 91.
Ambiguité de certains termes, 61, 92. V. jeux.
Amen, participation affirmative à l'office divin, 160.
Amida. V. prière.
Anges, leurs noms importés de Babylone, 62.
Animaux, s'ils mettent bas à temps fixe, 102.
Année civile; à quelles époques elle commence, 52, 58, 61-6; religieuse, 62, 154; influe sur les contrats, 55; dates douteuses, 142.
Anticipation de cuisson pour le jour de fête, 114-6, 120; à étendre au profit d'autrui, 115.
Arche sainte sur la voie publique, en signe de désolation, 151-2.
Artisans, joints par groupes professionnels à Alexandrie, 42.
Autels, 302-3; communal ou particulier, 220-4; ceux de Silo, 225-8.
Azymes anciens, s'ils sont valables pour la Pâque, 6.
Bain légal, 282-8; obligatoire même le jour de fête, 117.
Babylone, captivité de — comparée à celle d'Egypte, 34.
Bénédiction sacerdotale, quand on doit la dire, 175-6, 252; sa constitution, 177.
Bénédictions à réciter à l'inauguration de la soucca, 6; — à la lecture de la Loi, 244-7; des affligés et des fiancés, 249; — aux repas, 17, 190; pour la prise du loulab, 24; — additionnelles, 87, 95, 96, 156-8; si elles sont plus graves que le *schofar*, 100.
Bible, lectures tirées de la — pour l'office, 181-2. V. livres bibl.
Bienfaisance, mérite la sympathie divine, 147-8, 154, 180.
Bissextile, mois, rendu — par un jour complémentaire de néoménie, 84, 85.
Boéthusiens, cherchant à fixer une fausse néoménie, 75.
Bois, condition de coupe à la fête, 127-8; offre du — 182-3, 196.
Boul, 8e mois (=Heschwan) de l'an civil, 61.
Branchage et couverture au-dessus de la soucca, 4, 6, 7, 8 à 11, 14.
Calamités publiques, maladies humaines et sécheresse du sol à conjurer par les prières, 168-9, 170, 182.
Cantiques divers de la Bible, mode scripturaire, 243.
Cendres, servent à couvrir le sang d'une bête égorgée, 104-6.
Cédrat, pris à l'office de la fête des Tentes avec le faisceau du loulab, 23; sa conformation, sa couleur pour l'office, 26; il reste consacré au culte, 35.
Cercle, l'opérateur de — 171-2.
Char céleste d'Ezéchiel, 255, 267-9.
Chronologie des rois d'Israël à expliquer par celle des rois de Juda, 55.
Cicith, franges du surplis d'office, 31, 327-8.
Clartés immenses à la cérémonie du puisage de l'eau, 44.
Comput. V. année.
Consommation, pour elle on rompt le repos de la fête, 129, 133, 208; — de viande, répartition, 124.
Contrats, dette ou hypothèque, annuité, 55; validité, 74.
Cor. V. schofar.
Cosmographie élémentaire et imaginaire 78, 268.
Création, mystère grave à n'exposer qu'avec restriction, 267-9.
Création, sujet trop mystérieux pour être compris, 274.
Cuisson. V. anticipation.
Cuthéens (Samaritains), cherchent à induire les Juifs en erreur, 73-5; hérésie, 341.
Cymbales. V. musique instr.
Datte, aliment hygiénique, 129.

David, durée précise de son règne, 55.
Déchirer les vêtements en signe de deuil, 339, 341-4.
Découvert, tout objet — ne peut plus servir au culte, ni être consommé, 39.
Défaut, les victimes pour sacrifice ne doivent avoir nul — 60; on doit voir les siens avant ceux des autres, 153.
Déluge, an du — ne compte pas en supputant le temps, 54; séparation des sexes au — 150.
Délivrance d'Israël de l'esclavage en Egypte, 143, 158.
Demi-fêtes, ou f. intermédiaires, quels travaux sont permis, 304 à 346.
Deuil, interdit aux jours de fête, 201; entraîne l'interdit des saintetés, 294; cérémonial, 308 à 346.
Devoirs divers à remplir dans la Soucca, 13-20; quels gens sont dispensés des — 15-20, 28, 31, 91, 252, 257 à 260; allègement des — 326.
Dieu donne l'exemple de la soumission aux lois, 65.
Dime, seconde — à consommer dans Jérusalem, 262.
Différences à établir pour les travaux permis aux jours de fête, 111, 131.
Distinctions entre le sabbat et les fêtes, 137, 208.
Doctorat, dignité fort ambitionnée, 81, 179,321; dissensions des docteurs et soumission au chef, 82, 119; ils enseignaient à tour de rôle, 93; prééminence pour la règle, 164, 179; préséance, 180.
Dons sacerdotaux, transport aux jours de fête, 111, 113; — de Pourim, 205-6; à une synagogue, 238.
Eau purifiée par contact, 117; essentielle, 305.
Eaux, leur sort fixé par Dieu à la fête des tentes, 66, 67; et v. libation.
Echange des terres, cérémonial, 250.
Echelle, distinctions quant à son usage aux jours de fête, 107.
Ecoles de Bethar, rôle des enfants au siège, 190.
Ecoulement, rigole d' — pour les libations, 38; ses gradations, ib.
Ecriture, détails scripturaires pour le Pentateuque, 179, 213-7; origine, 212-3; — pour d'autres livres bibliques, 243-6.
Eloul, 6e mois de l'an civil, 52.
Epidémie, à quoi la reconnaît-on, 170.
Embolisme, intercalation dans l'année d'un mois lunaire, 79, 146, 207, 287.
Eroub. V. Jonction et Anticipation.
Esclaves, leur affranchissement au jubilé, 89 — d'Egypte. V. Délivrance.
Escouades sacerdotales au nombre de 24, desservant le culte, 48 à 51, 160, 178; leurs revenus, 49.
Esprit saint ou divin réside parmi les hommes par la joie, 41.
Esther, livre biblique à lire le jour de cette fête, 90, 162, 198 à 208; mode de lecture, 228, 231; écriture, 229.
Etoile filante, son aspect, 77.
Examen des témoins attestant la néoménie, 77.
Excommunication mineure, 1er degré de l'anathème, 321-4.
Exégèse allégorique, 4, 25, 66, 67, 259, 265, 310; détourne parfois le texte du sens ordinaire, 39, 92, 166, 170, 215, 244, 268, 270, 274-6.
Explorateurs du pays de Canaan, leurs fautes, 187.
Exposé exégétique de la Bible chaque samedi, 41.
Explication exégétique du rouleau d'Esther, 199, 207, 243-4.
Fabrication, interdite le jour de fête, 130.
Faisceau symbolique du loulab. V. loulab.
Farine, offrande de — par poignée, 291-2.
Faux. V. témoins.
Femmes : pour elles, la Loi est moins sévère, 2, 149, 258; celles d'Alexandrie massacrées pour n'avoir pas voulu se soumettre aux Romains, 43; leur toilette, 311.
Fêtes : en ce jour, le sage reste près de sa famille, 16; repos des — 101 et s.; dernier jour de la — des tentes à part, 49; leur fixation par Israël, 65, 66; et v. sacrifice.
Feu, signal de la néoménie, 73, 75, 76.
Flute. V. musique.
Froid : douleurs qu'il cause parfois, 110.
Génisse à sacrifier en cas de meurtre dont l'auteur est inconnu, 85.
Galerie et portique du temple d'Alexandrie, 42.
Génuflexion, manière de procéder, 46, 47.
Généalogies trouvées à Jérusalem, 180.
Glanage des pauvres. V. abandon.
Géographie, localités diverses, 191-2, 193, 200-1; distinctions territoriales, 226, 288, 298; étapes de Jérusalem à la frontière babylonienne, 76, 185, 299; distance de Bethar à la mer, 190.

Goths employés comme servants, 110.
Guérite de berger, servant de soucca, 6.
Gonorrhée, caractère de cette impureté, 209, 285.
Haftarah. V. livres bibliques.
Hallel, série de ps. à réciter aux fêtes, 27, 28, 35, 181-3.
Hanouca, fête des Maccabées, mode de célébration, 24, 42, 67, 163-4, 241-2.
Harpe. V. musique.
Heschwan, 8e mois de l'année civile, 54, 55; moment des pluies, 146.
Hétérodoxes. V. Cuthéens.
Hillélites et Schammaïtes, prédominence d'une école sur l'autre, 18.
Holocaustes. V. sacrifices.
Hygiène, recommandations d' — 110, 129, 136.
Idolatrie : ce qui lui a servi est impropre au culte, 20, 22, 25.
Imposition des mains sur les sacrifices, 117-9, 277.
Imprévu : interdit aux jours de sabbat et de fêtes, 104, 109.
Impureté non contagieuse aux produits qui adhèrent au sol, 8; gradations, 281-9, 291-8, 307; — pour la matrice du verre, 10; l'est pour les ustensiles, 12, 117, 121; appliquée à une cavité, 15. V. Gonorrhée.
Interdit. Causes diverses, 101-2; pour Pâques, quelle est la mesure, 104.
Instruction publique, son importance, 265.
Israel, composition de ce nom, 158; au désert, 148, 197; personnifié en l'un de ses rois ou prophètes, 159. V. délivrance.
Iyar, 2e mois de l'an civil, nommé jadis *ziw* (éclat), 62.
Jeu, ceux qui en font profession sont impropres à ester, 69.
Jeux de mots sur des termes bibliques ambigus, 61, 184, 232, 262, 331. V. exégèse allégorique.
Jeune prolongé dangereux, 68.
Jeunes publics, cérémonies, 87, 151; séries, 149-150, 164; interdits, 161, 164-195.
Joie, manifestée par la consommation de viande, 36, 263.
Jonction des distances (*'eroub*), 116, 138-9; des jours fériés pour la cuisson, 114.
Jour. V. nuit.
Jubilé, sa fixation comme annuité, 51, 62; cérémonies qu'il comporte, 87, 88, 89.
Jugement divin, à 4 époques différentes, 63, 64, 66; — n'inquiète pas Israël, 65; son immutabilité, 67; comment le fléchir, 153, 174; exercice de la justice humaine, 136.
Kiddouschi, sanctification des solennités, 96.
Kisslew, 9e mois de l'an civil, limite avancée pour les pluies, 149.
Lait. V. panse.
Langues des ancêtres, 211-2.
Légendes historiques, 42, 51, 98, 119, 126, 163, 183-4, 189, 190, 221; — miraculeuses, 148, 169, 171-2, 175, 192, 194, 269, 321-2, 336.
Lépreux, degrés divers, 210; une fois guéri, il offre un sacrifice, 56, 58, 59, 118, 209.
Lettres de l'alphabet hébreu, leur rôle, 275-6.
Lévites, chargés du chant et des instruments de musique, 45, 94.
Libations d'eau, procédé, 36, 37, 67.
Limite sabbatique. V. Eroub.
Liniment à fabriquer le jour de fête, 112.
Liquide, agent propagateur de l'impureté, 286-8, 292-7.
Livres bibliques, distinctions entr'eux, 237; à ne citer que par fragments, 239; lectures extraites de là certains jours, 241-8; 252-3.
Loi, symbolisée par le feu, 269, 270; préserve du mal, 336.
Longanimité de la Providence, 155.
Loulab, branche de palmier, à prendre pour l'office de la fête des tentes; prescriptions des rabbins à ce sujet, 20 à 33, 94; l'agiter en signe de joie, 29, 31; allusion au don divin de l'eau, 141.
Lune. V. Néoménie, phases, vision.
Lustres d'or au Temple, leur grandeur, 44.
Lyre. V. musique.
Maladies, angine, diphtérite, peste. V. calamités.
Mariages, les unions sont prédestinées, 136; n'ont pas lieu aux jours de fête, 311.
Matrice du verre, cas de possibilité de contagion impure, 10.
Mauvais penchant, personnifié en exégèse, 168-9.
Megihilla (rouleau). V. Esther et rouleau.
Messagers. V. Néoménie.
Mesure de denrées livrée avec conscience, 126.

Mezouza : en quel cas prescrite, 1, 3; mode d'écriture, 214, 327-8, et d'emplacement, 255-6.
Mois, leurs noms importés de Babylone, 61; V. Néoménie.
Moïse, son influence religieuse, 91.
Mont des Oliviers, ses boutiques, 191; — M. Siméon, produits, 191; M. Royal, sa contenance, 191.
Montagne sainte, ou Temple; mode d'accès, 50; celle de B. Baltin était très haute, 77.
Moussaf. V. additions.
Mur, ses conditions légales pour la validité comme soucca, 11, 15.
Musique instrumentale au Temple, 40, 44, 48.
Myrte, branche jointe au faisceau symbolique du loulab, 22.
Mystères bibliques, danger de les approfondir, 270-2, 274.
Natte de jonc, cas d'aptitude à l'impureté, 12, 13.
Naziréen, à l'achèvement de son vœu, il doit un sacrifice, 56, 59; le vin lui est interdit, 176; durée du vœu, 329.
Néoménie, importance attachée à sa proclamation, 67, 68, 72; au besoin, se faire porter pour l'annoncer, 71; précautions prises à ce sujet, 73, 84, 94, 95.
Nissan, 1er mois de l'année civile, 52, 61; journées célèbres de ce mois, 163; la pluie en ce mois est maudite, 150-1.
Nouvel-an : jugement des hommes par Dieu, 63; sa célébration, 88, 92. V. année.
Nuage, sa constitution et formation, 8; ses synonymes, 167.
Nuit, symbole des ténèbres morales et physiques, 144; commence la journée légale complète, 73, 83, 233.
Œuf, certaines causes d'interdit, 101-2.
Officiant, quelles doivent être ses qualités, 156, 250; sans défaut, 176, 252.
Offrandes de la fête des tentes au Temple, 48; — d'oiseaux ou de gâteaux, due par les pauvres, 56, 59; — due par vœu, 60, 61, 118.
Omer. V. prémice.
Optique, curieux effets des rayons solaires, 1 n.
Ornements de la soucca, 6, 7, 104; du loulab, 27.
Orgue (?), *Magréfa*, en usage au Temple, 44.
Pains de proposition répartis entre les prêtres, 41, 49.
Palestine, valeur du sol, 178, 193; ruines, 199.
Panse, dépôt du lait à coaguler, 103.
Parabole morale et religieuse, 169.
Pardon. V. repentir.
Parfum, mode d'encenser les chambres, 121.
Parvis divers au temple, — des femmes, 45, 46.
Pauvre; il sacrifie des oiseaux et des gâteaux, 59.
Pensée, ce qui est rejeté est interdit aux fêtes, 101-110, 133.
Pentecote, sa variation possible, 68, 74; ses effets, 338.
Percepteur, son contact est impur, 300.
Permutation cabalistique de l'alphabet, 174 n.
Pesage, interdit le jour de fête, 125.
Phases diverses de la lune à la néoménie, 77, 78, 81.
Phylactères, leurs formes et leur place, 253-6, 341.
Pierre des égarés, objets perdus, 171-3.
Pigeons, exercés à la lutte, métier avilissant, 70; prévus à l'usage de la fête, 107-8.
Pleureuses, leur rôle, 343-6.
Pluie survenant à la fête des Tentes, son sens, 19, 141; en hiver, c'est la bénédiction, 67, 141; époque où on la sollicite, 141, 146, 165; quel sens y rattacher, 167-8.
Pontife, gradations de cette dignité, 219.
Poste de service de simples israélites, 177, 182.
Prémice du blé à offrir au Temple, 67, 72, 205, 234.
Premier-né d'animaux, assigné au culte sauf échange, latitude à ce sujet, 57, 58; l'égorger s'il est blessé, 122-3; sa peau, 125.
Prières supplémentaires aux jours de fête et de jeûne. V. additions.
Proclamation de la néoménie. V. Néoménie.
Propriété cédée, retourne au propr. lors du jubilé, 89.
Proverbe sur l'opportunité, 119, 172.
Providence divine accompagne Israël partout, 34; ses attributs, 156.
Purification des vases au Temple, 301-3.
Puisage de l'eau de libation, fête joyeuse, 40, 43.
Puits creusés au retour de la captivité, 138.
Raser (se), signe de propreté du visage, 161, et de fête, 320.

Récits confirmatifs des règles énoncées, 126, 129, 131, 135-6, 140, 237-8, 266, 269.
Réception, local de — pour les témoins de la néoménie, 76, 96.
Règle, quel avis l'emporte, 165; leur base, 265-6.
Règne, comput pour les années, 55.
Repentir, il peut détourner la punition, 64, 85, 143, 273.
Repos sabbatique; est parfois transgressé pour le culte, 40, 68, 71, 93, 263; agraire tous les 7 ans, 62, 70, 307.
Retard dans l'offre des sacrifices, époque applicable, 56, 57, 264; d'autres actes religieux, 59.
Rigole. V. écoulement.
Répartition des revenus sacerdotaux entre les sections de service, 50.
Repas funèbre, 326, 337.
Rituel, diffère selon les provinces, 96.
Romains, persécutent les Juifs, 42.
Rosée, elle symbolise un attribut divin, 141-2; est un bon augure, 145.
Rouleau des jeûnes, ou fêtes commémoratives, 161-4 — de la Loi, 217, 229; celui d'Esther. V. Esther.
Royauté de Dieu proclamée le jour du nouvel-an, 97.
Ruse des Ninivites, pénitence trompeuse, 154-5; — des gens pieux pour célébrer le culte malgré la défense, 183-4, ou éviter des transgressions, 271.
Sacrifices pacifiques, de visite, 280; — spéciaux aux fêtes, 36, 56, 59, 222, 261-6; du naziréen et du lépreux, 56, 59, 118, 209; des Tentes, 49; — d'Isaac, 157.
Sadducéens, diffèrent dans l'exécution de certaines pratiques religieuses, 37.
Saintetés, elles ne doivent se suivre qu'en s'élevant, 235-8; degrés, 286.
Samaritains, considérés en partie comme hérétiques, 189; en partie comme Juifs, 6.
Sang, à couvrir après avoir égorgé un animal, 104-6.
Saül, modestie de sa tenue au dehors, 46.
Saule, branche de — fait partie du faisceau de loulab, 23; prise aussi à part, 33 à 35.
Scepticisme religieux d'Élischa b. Abouya, 273, — de Menahem, 277.
Schammaïtes. Voir Hillélites.
Schebat, 11e mois de l'an civil, 52; nouvel-an des arbres, 62.
Schema, élément capital de la liturgie juive, 27, 30, 98, 337.
Schofar, cor de bélier (ou de chamois), que l'on fait sonner au nouvel-an, 20, 52, 86 à 99; et à d'autres solennités graves, 27, 33, 46, 47, 150, 164, 169.
Sécheresse du sol. V. calamités publiques.
Sections sacerdotales. V. escouades.
Serpent d'airain exposé par Moïse au désert, 91-92.
Sicles offerts au Temple, 225, 240-1.
Signatures d'un contrat, leur rôle, 74, 86.
Solstice, quand il a lieu, 61.
Sonneries du Schofar. V. Schofar.
Sorcières exécutées par Simon b. Schetah, 278.
Soucca, tente symbolique, à occuper pendant la fête des Tabernacles, 1-20; conditions légales pour qu'elle soit valable, ibid.; ses mesures minima, ib.
Souvenir, jour du —, appellation du 1er de l'an, 96.
Superposition d'une soucca à l'autre, 6.
Synagogue, ruinée à respecter, 239; d'Alexandrie, 236; splendeur et étendue; mode de communication avec les fidèles, 42; grande — ses principes, 180; celles de Jérusalem, 235.
Syriens; une de leurs incursions à Jérusalem, 51.
Taanith. V. jeûne.
Tabernacles. V. Soucca.
Tables de la loi brisées, 185; miracle d'écriture, 213.
Tamouz; 4e mois de l'an civil, solstice, 61; malheurs de ce mois, 184-6.
Tèbeth, 10e mois de l'an civil, 62; jeûne de —, 186.
Tekia' et Teroua', sonneries du Schofar, 99, 100.
Témoignage; à quel degré de parenté il est récusé, 69; celui des joueurs non admis, ib., ni de ceux qui font des trafics vils, 70; faux — entraîne l'inaptitude, 71; — des juges, 85-86.
Témoins, lesquels sont dignes de foi, 73 81, 86; leur nombre exigible, 73, 84; bien accueillis, 95.
Temple, édification et construction comme point de départ du comput, 53; second —, ses lacunes, 153; date de sa destruction, 193.
Tente d'assignation au désert, 228. V. Soucca.
Tétragramme; écriture des noms divins, 218-9.

Tisri, 7e mois de l'an civil, 1er de l'an religieux, 52, 54, 61, 62; point de départ du jubilé, 62.
Tolérance pour les païens, 166, 318.
Topographie du temple de Jérusalem, 46, 50, 94, 172-3 — de la capitale jusqu'à Babel, 76, 77.
Trafics interdits, sous peine d'inaptitude à témoigner, 70.
Transport interdit le samedi, 30, 32, 109; — transgressé pour la néoménie, 71, 77, et pour l'exposé religieux, 110; permis aux jours de fête, 113, 127, 138.
Travaux, ne doivent pas être faits comme d'ordinaire, 110-120, 307, 317; interdits le jour de fête pour le lendemain, 120; lesquels sont permis, 121, 132, et lesquels interdits, 122 à 125.
Tribunal, sa supériorité et sa suprématie, 82, 83, 84; son rôle en cas de découverte d'un meurtre, 85.
Trompettes, adjointes au Schofar pour les sonneries officielles, 87.
Ustensiles sacrés remontant à Moïse, 48; lesquels sont susceptibles d'impureté, 117; gradation de sainteté, 236-8, 290.
Usure, celui qui l'exerce est impropre à témoigner, 70.
Vache rousse, cendres de purification, 282.
Veau d'or, adoré par Israël au désert, 185, 254.
Verre blanc, très fin au Temple, 38.
Version chaldéenne de la Bible à l'office divin, 245, 253-4.
Vie future, ses privilèges, 273-4.
Vieillesse, le respect lui est dû, 65.
Villes anciennes, remontant à Josué, 200-1; — grandes, 204, 230.
Vin interdit aux officiants du Temple, 160. V. libation.
Vision fantaisiste (fabuleuse) de la lune lors d'une néoménie, 75.
Visite obligatoire au Temple lors des fêtes, 257 à 264.
Vœu. V. Naziréat et offrande.
Vol, nul objet volé ne peut servir au culte, 20, 25.
Zakharie, sa prophétie antérieure à celle d'Haggée, 54.
Ziw (éclat) = Iyar, ou 2e mois de l'an civil, 61.

CONCORDANCE DES VERSETS BIBLIQUES

Genèse, I, 1, p. 217, 276; — p. 268, 270, 276.
1 à II, 3, p. 181.
I, 5, p. 83; — 8, p. 52; —6, 9, p. 182; — 14, p. 83, 182; — 20, p. 182; — 25, p. 217; — 27, p. 218; — 28, p. 195.
II, 6, p. 8, 154, 167; — 2, p. 218; — 4, p. 275-6.
IV, 4, p. 222.
VI, 14, p. 92; — 18, p. 149; — 19, p. 221.
VII, 10, p. 333; — 11, p. 146; — 14, p. 221.
VIII, 13, p. 54; — 16, p. 150.
IX, 27, p. 211; — 5, p. 221.
X, 9, p. 211.
XI, 1, p. 211; — 7, p. 218.
XVIII, 1, p. 65; — 12, p. 218; — 27, p. 152.
XX, 13, p. 218.
XXI, 12, p. 157; — 17, p. 64; — 19, p. 193.
XXII, 2, 13, p. 157.
XXIV, 21, p. 71.
XXVII, 22, p. 188; — 15, p. 220.
XXIX, 27, p. 311.
XXX, 3, p. 303.
XXXV, 11, p. 197; — 22, p. 254.
XXXVII, 7, p. 274.
XL, 16, p. 120.
XLI, 50, p. 150.
XLIII, 34, p. 263.
XLVIII, 5, p. 197.
XLIX, 13, p. 41; — 6, p. 218.
L, 10, p. 333.
Exode, II, 23, 24, 25, p. 143.
III, 14, p. 218.
IV, 20, p. 218; — 11, p. 274.
V, 1, p. 262.
VI, 13, p. 89.
IX, 17, p. 185.
XII, 1, p. 69, 83, 241. — 2, p. 52, 53, 69, 85; — 12, p. 220; — 16, p. 118, 127, 137; — 17, p. 113; — 40, p. 218; 48, p. 185, 221.
XIII, 9, p. 216.
XIV, 3, p. 158; — 13, p. 42; — 14, p. 158.
XVI, 23, p. 114; — 25, p. 144.
XVII, 11, p. 90; — 8 à 16, p. 181, 242; — 14, p. 207.
XIX, 1, p. 53; — 9, p. 167.
XX, 2, p. 34; — 12, p. 134.
XXIII, 2, p. 322; — 16, p. 61, 205; — 11, p. 193; — 14, p. 257.
XXIV, 4, p. 228; — 10, p. 34; — 5, p. 180, 222; — 9, p. 82; — 12, — p. 222; 16, p. 184.
XXVII, 10, p. 213; — 20, p. 44; — 40, p. 258.
XXIX, 33, p. 226.
XXX, 1, p. 303; — 11 à 16, p. 207, 240; — 37, p. 221.
XXXII, 1, 7, p. 184; — 11, 14, p. 156; — 18, 19. p. 184; — 21 à 35, p. 254.
XXXIV, 12, p. 185; — 17, 18, p. 287; — 20, p. 261; — 22, p. 61; — 23, p. 259.
XXXV, 3, p. 137.
XL, 3, p. 9; — 10, p. 39; — 17, p. 54.
Lévit., IV, 9, p. 219; — 12, p. 153; — 6, 17, p. 152; — 22, p. 220; — 23, p. 55, 220.

VI, 2, p. 222.
VII, 11, p. 222 ; — 19, p. 294 ; — 38, p. 234.
VIII, 35, p. 17, 333.
IX, 22, p. 177.
X, 7, p. 333.
XI, 6, p. 218; — 34, p. 292; — 36, p. 267.
XII, 3, p. 59, 233.
XIII, 37, p. 82; — 12, p. 210; — 26, 27, p. 209 ; — 46, p. 211.
XIV, 2, p. 211 ; — 3, 4, p. 210 ; — 9, 23, p. 211.
XVII, 4, p. 60 ; — 13, p. 104, 192 ; — 14, p. 19.
XVIII, 5, p. 187 ; — 7, p. 253 ; — 21, p. 253-4.
XIX, 32, p. 65.
XX, 13, p. 267.
XXI, 1 à 3, p. 336.
XXII, 9, p. 65.
XXIII, 4, p. 71, 72, 85 ; — 11, p. 74 ; — 14, p. 72 ; — 15, p. 74, 280 ; — 18, p. 261 ; — 21, p. 205 ; — 23, p. 242 ; — 24, p. 88, 93 ; — 25, p. 93 ; — 40, p. 20, 22, 25, 233 ; — 41, p. 264 ; — 42, p. 1, 17, 19 ; — 44, p. 242, 247 ; — 49, p. 29.
XXV, 8, 9, p. 62, 88, 93 ; — 10, p. 79, 88 ; — 29, p. 200.
XXVI, 31, p. 240.
XXVII, 6, p. 17 ; — 34, p. 17, 206.
Nombres, VI, 10, p. 59, — 23, 24, 26, p. 177 ; 254.
VII, 14, p. 292.
VIII, 17, p. 220.
IX, 1, p. 53.
X, 2, p. 92 ; — 5, 6, 7, p. 88 ; — 8, p. 47 ; — 10, p. 88 ; — 11, p. 54, 187 ; — 35, p. 215.
XI, 10, p. 187 ; — 20, p. 321.
XII, 12, 13, p. 333 ; — 14, p. 321 ; — 15, p. 187.
XIII, 25, 32, 33, p. 187.
XIV, 1, p. 187.
XV, 38, p. 31.
XVI, 15, p. 218 ; — 41, p. 218.
XIX, 4, p. 233 ; — 9, p. 282.
XX, 1, p. 346.
XXI, 8, p. 91, 92 ; — 9, p. 92 ; — 14, p. 193 ; — 17 à 20, p. 243.
XXIII, 3, p. 83 ; — 19, p. 156.
XXIV, 10, p. 135 ; — 7, p. 189.
XXVIII, 7, p. 37, 224 ; — 2, p. 177 ; — 11 à 15, p. 242.
XXIX, 1, p. 20, 85, 88, 93, 233 ; — 19, p. 66 ; — 12, p. 98 ; — 17 à 32, 35, p. 49 ; — 31 à 33, p. 67 ; — 39, p. 56.
XXX, 23, p. 266.
XXXIII, 38, p. 53.
XXXV, 33, p. 167.
XXXVI, 7, 8, p. 196-7.
Deut. I, 15, p 62.
II, 5, p. 55 ; — 16, 17, p. 168.
III, 5, p. 199.
IV, 7, p. 65 ; — 9, p. 218 ; — 11, p. 272 ; — 32, p. 274 ; — 35, p. 258 ; — 44, p. 207 ; — 30, p. 143 ; — 31, p. 192.
V, 19, p. 207 ; — 5, p. 245.
VI, 8, p. 215.
X, 8, p. 177 ; — 12, p. 143 ; — 2, p. 185.
XI, 12, p. 67 ; — 21, p. 214 ; — 16, 17, p. 167.
XII, 5, 6, p. 56, 57, 260 ; — 14, p. 227 ; — 8, p. 223-4 ; — 9, p, 227 ; — 13, p. 224, 227 ; — 12, p. 262.
XIV, 24, p. 252 ; — 26, p. 263.
XV, 20, p. 57 ; — 22, p. 192.
XVI, 12, p. 8 ; — 5, p. 224 ; — 10, p. 262-3 ; — 13, p. 11 ; — 6, p. 227 ; — 14, 15, p. 36 ; — 9, p. 234, 247 ; — 21, p. 205 ; — 16, p. 258-9 ; — 14, p. 259, 262-3 ; — 17, p. 268.
XVII, 16, p. 42 ; — 3, p. 218 ; — 18, p. 212.
XVIII, 3, p. 111 ; — 8, p. 50.
XX, 9, p. 218 ; — 20, p. 318.
XXI, 7, p. 85.
XXIII, 7, p. 273 ; — 22, p. 56, 57, 59, 60 ; — 24, p. 57, 60.
XXV, 17-19, p. 240, 241 ; — 9, p. 327.
XXVI, 13, p. 147.
XXVII, 15-26, p. 243.
XXVIII, 68, p. 42 ; — 31, p. 169 ; — 49, p. 43.
XXIX, 23, p. 120.
XXXI, 11, p. 258, 260 ; — 12, p. 257.
XXXII, 2, p. 154 ; — 6, p. 215 ; — 20, p. 92 ; — 30, p. 190 ; — 11, p. 270.
XXXIII, 27, p. 179, 268 ; — 12, 16, p. 226.
XXXIV, 8, p. 333.
Josué, IV, 19, p. 158.
V, 2, p. 92.
VI, 5, p. 86 ; — 3, p. 318.
VII, 9, 10, p. 157.
VIII, 30, p. 225.
XII, 3, p. 200 ; — 9 à 23, p. 243.
XIII, 6, p. 199.
XVI, 16, p. 226.
XIX, 10, p. 41 ; — 33, p. 201 ; — 35, p. 200.
Juges, I, 34, p. 41.
VI, 25-26, p. 225.
IX, 13, p. 39.
XVIII, 31, p. 219.
XX, 48, p. 201.
XXI, 18, p. 197.
I Sam. I, 24, p. 226.
II, 27, p. 144.
III, 14, p. 80 ; — 20, p. 268.
IV, 4, p. 227.
VI, 19, p. 193 ; — 14, p. 221.
VII, 7, p. 159 ; — 9, 17, p. 225.
IX, 24, p. 225.
X. 26, p. 201.
XII, 6, 11, p. 83 ; — 17, p. 150.
XIV, 33, 34, p. 226.
XX, 23, p. 183.
XXI, 4, p. 50.
XXIV, 4, p. 45 ; — 11, p. 46.
XXVIII, 15, p. 268.
II Sam. I, 11, p, 340-2.
V, 5, p. 55.
VI, 20, p. 45 ; — 21, 22, 23, p. 46.
VII, 23, p. 35.
XIX, 7, p. 239.
XXIII, 1, p. 45.
I Rois, I, 40, p. 40.
VI, 1, p. 53 ; — 37, 38, p. 61.
VII, 16, p. 48.
VIII, 12, p. 61 ; — 13, p. 159 ; — 37, p. 157 ; — 58, p. 63.
IX, 10, p. 53.
XI, 16, p. 55.
XIII, 21, p. 337.
XVII, 11, p. 173 ; — 9, p. 41.
XVIII, 36, p. 159, 225 ; — 39, p. 168.

XXI, 13, p. 219.
II Rois, II, 11, p. 55; — 12, p. 339.
III, 15, p. 41.
XIV, 10, p. 324.
XV, 13, p. 55.
XVII, 3, p. 196.
XIX, 1, p. 340.
XXII, 16, p. 245.
XXIII, 29, p. 170.
XXV, 9, p. 235-6.
Isaïe, I, 15, p. 177; — 28, p. 249.
II, 5, p. 77.
IV, 6, p. 4.
V, 1. p. 287; — 2, p. 38.
VI, 2, 6, p. 62.
XII, 3, p. 41.
XIII, 5, p. 155.
XIV, 5. p. 220.
XXI, 1, 3, p. 42; — 11, 12, p. 144; — 13, 14, 15, p. 193.
XXII, 13, p. 168.
XXV, 8, p. 346.
XXVI, 4, 275; — 21, p. 156.
XXVII, 3, p. 146.
XXX, 15. p. 142, 145; — 29, p. 40.
XLIII, 14, p. 144.
XLV. 9, p. 251.
XLVII, 4, p. 86.
XLVIII, 13, p. 276.
LI, 16, p. 180.
LII, 3, p. 143.
LIV, 9, 173.
LVIII, 2, p. 98; — 5, p. 154; — 6, 7, 9, p. 154.
LX, 22, p. 143.
LXV, 24, 174.
LXVI, 1, p. 276.
Jérémie, I, 11, p. 186.
II, 25, p. 159.
III, 2, 3, p. 167.
IV, 19, p. 98.
V, 30, p. 170.
VI, 29, p. 239.
IX, 9, p. 193; — 11, 12, p. 265; — 19, p. 346.
XI, 16, p. 188.
XII, 8, p. 156, 228, — 9, p. 228.
XIV, 1, p. 157.
XVI, 5. p. 335.
XXX, 7, p. 143; — 6, p. 276.
XXXII, 27, p. 341.
XXXIV, 14, p. 89.
XXXVI, 18, p. 246; — 23, 27, p. 341.
XXXIX, 2, p. 185.
XLI, 5, p. 342.
XLII, 16, p. 42.
XLIX, 38, p. 144.
L, 25, p. 156.
Ezéchiel, I, 26, p. 34.
VI, 9, p. 179.
VII, 16, p. 179.
VIII, 16, p. 46.
XIII, 9, p. 81.
XVI, p. 10, p. 255.
XX, 33, p. 98.
XXIV, 1, p. 186; — 17, p. 334; — 24, 7, p. 192.
XXVI, 1, p. 185.
XXXIII, 21, p. 186.
XL, 1, p. 53.
XLI. 22, p. 303.
XLV, 15, p. 39.
Osée, II, 13, p. 195.
VIII, 3, p. 91.
IX, 1, p. 239.
Joël, I. 18, p. 155; — 14, p. 149.
II, 13, p. 151, 155; — 16, p. 152; — 23, p. 145.
Amos, IV, 7, p. 166; — 13 p. 268.
V, 15, p. 268.
VIII, 10, p. 334.
Jonas, I, 3, p 41.
II, 3, p. 159.
III. 8, p. 155; — 10, p. 151.
Michée, IV, 10, p. 34; — 6, p 169.
VII, 3, 4. p. 154.
Habacuc, III, 10, 11, p. 91; — 6, p. 207.
Sophonie, II, 1, p. 153; — 3, p. 268.
Haggée, I, I, p. 53; — 8, p. 153.
II, 15, 18, p. 54; — 9, p. 228.
III, 2, p. 192.
Zakharie, VIII, 16, p. 181; — 19, p. 186.
IX. 13, p. 144; — 14, p. 157; — 12, p. 212.
X. 1, p. 166-7.
XI, 17, p. 189.
XII, 7, p. 34; — 12, p. 43.
Malakhie, II, 3, p. 331.
III, 16, p. 207.
Ps. IV, 2, p. 159.
V, 6, p. 64.
IX. 9, 63; — 13, p. 97.
XII, 7, p. 68.
XVI, 11, p. 269.
XVII, 1, p. 98.
XXII, 4, p. 45.
XXIV, 7, p. 97.
XXXI, 19, 20, p. 274.
XXXIII, 15, p. 63, 66.
XXXVI, 8, p. 180.
XL, 6, p. 66.
XLV, 3, p. 213.
XLVII, 7, 9, p. 97.
XLVIII, 5, 14, p. 232.
LVIII, 9, p. 307.
LX, 12, p. 189, 191.
LXII, 10, p. 136.
LXV, 11, p. 67.
LXVIII, 7, p. 136; — 5, p. 276.
LXIX, 29, p. 64; — 32, p. 86.
LXXVIII, 60, 67, 68, p. 226.
LXXX, 3, p. 34.
LXXXI, 2, p. 95; — 5, p. 63, 66; — 7, p. 95; — 11, p. 170.
XCI, 15, p. 152.
XCV, 7, p. 144; — 11, p. 266.
CII, 1. 156; — 26, p. 276.
CIII, 9, p. 65.
CIV, 19, p. 83. — 6, p. 268.
CVI, 44, p. 143.
CX, 3, 273.
CXIII, 7, p. 322.
CXIV, 1, p. 276; — 23, p. 188.
CXV, 17, 21.
CXVI. 12, p. 269.
CXVII, 15, p. 153, 270.
CXVIII, 1, 25, p. 27, 33; — 24, p. 233.
CXIX, 106, p. 266; — 12, p. 274.
CXX, 1, p. 156.
CXXI, 1, p. 156.
CXXII, 3, 4, p. 301.
CXXVI, 1, p. 172.
CXXVII, 1, p. 265.
CXXX, 1, p. 156.
CXXXII, 14, p. 228.
CXXXV, 7, p. 167.
CXXXVI, p. 173; — 6, p. 268.
CXLIV, 14, p 83.
CXLV, 9, p 273.
CXLVII, 17, p. 268.
CXLVIII, 8, p 268.
CL, 1, 2, p. 97.
Prov. III, 11, p. 242.
IV, 2, p. 91.
VII, 23, p. 143.
X, 1. p. 174; — 7, p 184, 239.
XV, 4, p. 144.
XVII, 5, p. 191.
XXIII, 23, p. 91, 199; — 25, p. 173-4.
XXV, 2, p. 274; — 14, p. 167; — 16, p. 270.
XXX, 31, p. 65.
XXXI, 14, p. 89.
Job, I, 20, p. 343.
II, 13, p. 335.
III, 8, p. 310.

VII, 18, p. 63.
VIII, 9, p. 65; — 7, p. 239.
XI, 11, p. 64.
XII, 6, p. 168.
XIV, 22, p. 331.
XV, 9, p. 247; — 18, p. 254.
XX, 4, p. 274.
XXII, 28, 29, 30, p. 174.
XXIV, 19, p. 67.
XXV, 2, p. 78.
XXVIII. 19, p. 272.
XXIX, 8, p. 321.
XXX, 3, p. 150; — 28, p. 170.
XXXVI, 19, p. 170.
XXXVII, 13, p. 167; — 6, p. 268; — 11, p. 174.
XXXVIII, 26, p. 67.
XLII, 10, 12, p. 271.
Daniel, II, 18, p. 182.
V, 8, p. 212.
VII, 10, p. 45.
VIII, 12, p. 91; — 2, p. 144.
IX, 21, p. 62.
X, 1, p. 53; — 12, p. 89; — 21, p. 62; — 6, p. 78.
XII, 7, p. 143.
Ezra, II, 32-38, p. 178, III, 8, p. 31.
IV, 7, p. 212.
VIII, 27, p. 48; — 23, p. 182.
X, 8, p. 322.
Néhém., I, 1, p. 54, 62.
II, 1, p. 54, 62.
VIII, 15, p. 24; — 5, 6, p. 244; — 8, p. 246.
IX, 5, p. 160.
XIII, 15, p. 193.
Cantique, I, 4, p. 271.
III, 11, p. 196-7.
IV, 16, p. 222.
VII, 2, p. 38.
Ruth, III, 13, p. 273.
Lament, I, 2, p. 187; — 5, p. 341.
II, 2, p. 188.
III, 41, p. 153; — 7, p. 207. — 16, p. 196. — 29, p. 268. — 51, p. 100.
IV, 8, p. 190. — 9, p. 195.
Ecclés., I, 15, p. 17, 264.
V, 5, p. 271.
VII, 8, p. 271.
XII, 16, p. 268.
Esther, II, 1, 5, p. 231. — 16, p. 62. — 6, p. 244.
VI, 1, p. 231.
VIII, 16, p. 231.
IX, 1, p. 233. — 6, p. 244. — 7 à 9. p. 243. — 19, p. 199, 201, 231. — 22, p. 198, 207, 230. — 26, p. 231. — 27, p. 201, 207, 228. — 28, p. 207, 232, 241. — 29, p. 206, 231. — 30, p. 199. — 32, p. 207, 230.
X, 2, p. 206, 231. — 18, p. 205.
I. Chron., III, 3, p. 46.
VIII, 12, p. 204.
IX, 22, p. 51.
XXIV, 4, p. 178.
XXVIII, 19, p. 199.
XXIX, 21, p. 118.
II Chron. II, 14, p. 153.
III, 2, p. 52.
IV, 16, p. 48.
VII, 9, p. 311.
XII, 6, 7, p. 153.
XXIV, 22, p. 239.
XXX, 27, p. 177.
B. Sirah, III, 22, p. 274 n.
XVIII, 10, p. 170 n.

NOMS PROPRES DE LIEUX ET DE PERSONNES

Abel, 222.
Abraham, 152, 157, 180.
Absalon, 55.
Abudama, 16, 36.
Acco, 41.
Adami, 201.
Adiabène, 212.
Adoumim, 74.
Adrien, 189, 269.
Ahimelek, 50.
Akhwar, 45.
Alexandrie, 42, 278, 287.
Alexandrins, 236.
Ali-Beçalim, 278.
Alous, 114.
Amalek, 91, 181, 222.
Amathan, 326.
Antioche, 169.
Antipatris, 193.
Antonin, 221-2, 238.
Apostomos, 184-6.
Aquilas, 25, 213, 269.
Arbel, 193, 276.
Aron, 177, 254.
Ascalon, 170, 278-9.
Asser, 41.
Assuérus, 200, 231.
Assyrie, 42, 212.
Baba b. Bouta, 119.
Babylone, 61, 139, 144, 157.
Bar Elascha, 321.
Bar Garenti, 110.
Bar-Koziba, 189.
B. Maqtia, 307.
B. Pata, 323.
Beçananim, 201.
Beisan, 235.
Ben-Baltan, 76, 77.
Benjamin, 197, 226.
Ben Qatin, 44.
B. Yaazaq, 76, 77.
Beqiin, 257.
B. Yoçadaq, 45.
Bereah, 232.
Bethar, 184, 189-9. 190, 191.
Béthlehem, 201.
Beth-Sean, 240.
Bethseba, 159.
B. Semesch, 193.
B. Schila, 179.
B. Yerah, 200.
Bilga, 50, 51.
Bisch, 191.
Caboul, 191, 251.
Caïdatha, 201.
Callirhoé, 212.
Cappadoce, 72.
Carmel, 158, 168.
Carthagène, 109.
Cefath, 75.
Césarée, 4, 16, 21, 152, 228, 239, 316-7, 326, 334.
Chalcis, 163.
Chaldéens, 168.
Cham, 150.
Chypre, 43.
Cileia, 305.
Cilicie, 129.
Cippori, 103, 112, 151, 154, 168, 178-9, 188, 290, 194-5, 226, 228, 238, 269.
Çofim, 342,
Colonia, 33.
Cuthéens, 73-75, 298, 341.
Cyrus, 53.
Damin, 201.
Dardania, 212.
David, 55, 159, 180, 199.
Dikhra, 191.
Dodia, 193.
Dorus, 332.
Douma, 144.
Edion b. Juda, 183.
Edom, 144.
Egla, 46.
Egypte, 42, 144.
Ein-tab, 16, 90.
Ein-tineh, 179.
Eleazar, 178.
Elie (et Eli), 80, 158-9, 168, 227.
Elisée, 339, 340.
Elischa b. Abouya, 271-3.
Emra, 191.
Ezéchias, 177.
Ezra, 212, 247.
Fontaqaq, 147.
Gabath, 193, 201.
Gadara, 77, 173.
Gader, 69.
Galilée, 29, 96, 298, 324.
Gallus, 111.
Garamei, 211.
Gédéon, 83, 225.
Germanie, 212.

Ghedalia, 186.
Gofna, 191.
Goftah, 16, 243.
Golan (Gawalna), 237.
Gomer, 211.
Gonbé-Eli, 183.
Gordianos, 303.
Gothie, 212.
Gouta, 33.
Gozraïa, 92.
Grèce, 144, 157, 212.
Guenossar, 272.
Guerofnia, 76.
Guilgal, 158, 223, 228.
Guinosar, 200.
Hacidim, 200.
Haghira, 218.
Haman, 143, 207, 231, 244.
Hamath, 200.
Haneqeb, 201.
Haouran, 76.
Haraschim. 201.
Harbona, 244.
Hareba, 191.
Harim, 178.
Hélène, reine, 2.
Honi, 171-2.
Horon, 18.
Ickhonia, 186.
Immer, 178
Ioyarib, 178, 188.
Isaac, 152, 157.
Ismaélites, 168, 183.
Itamar, 178.
Jacob b. Pléti, 16.
Jaffa, 244.
Jefté, 83.
Jéricho, 35. 44.
Jéroboam I, 183, 196, 324.
Jérusalem, 20, 30, 33, 44, 76, 93, 126, 159, 162, 170, 183, 212, 225, 228, 235, 257, 278, 300.
Jethro, 64.
Joaquim, 341.
Jonadab b. Rahab, 183.
Jonas b. Amitaï, 41, 159.
Joseph, 226.
Josias, 170.
Josué, 158, 184, 199, 201.
Josué b. Yoçadaq, 192.
Jourdain, 170, 318.
Juda, 254.
Judée, 96, 265, 298.
Julien, 162.
Katath, 201.
Kédron, 173.
Kinnereth, 200.
Kounteh, 332.
Koursa, 332.
Lakkoum, 201.
Liban, 193.
Lougrin, 201.
Lydda (Lod), 2, 16, 68, 82, 124, 173, 185, 201, 234, 257.
Macchabées, 163.
Machérous, 77.
Magog, 212, 346.
Malion, 255.
Manassé. 187.
Mandi, 64.
Maon, 238, 278.
Mara, 114.
Mardochée, 206, 231.
Meallon, 201.
Médie, 144, 157.
Mehelef, 201.
Memci, 33.
Meron, 188.
Meschekh, 212.
Miçpa, 158.
Migdal Geboya, 191, 235.
Mikhal, 45, 46.
Milha, 116.
Miriam, 187, 278, 333.
Moça, 33.
Modéin, 189, 299.
Moïse, 90, 92, 156, 158, 168, 158, 185-7, 247.
Mont-de-fer, 20.
Mont-Siméon, 191.
Moria, 157.
Nabuchodonosor, 192.
Nahlal, 201.
Nahoum, 221.
Nebuzaraddon, 192
Nehardea, 34.
Néhémie, 180.
Némorin, 68.
Nicanor, 162.
Ninive, 151, 154.
Nob, 227-8.
Noé, 54. 149.
Ono, 201.
Ophel, 178.
Orah b. Juda, 183.
Osée b. Elah, 196.
Ouscha, 12, 174.
Pahath Moab, 183.
Palestine, 170, 178, 193, 199, 243, 254-6, 298.
Pappus, 162.
Paros b. Juda, 183.
Paschhour, 178.
Perse, 212.
Qala, 112.
Rahab, 64.
Requeth, 200.
Rimmon, 287.
Rome, 144, 157, 189.
Ruben, 254.
Rufus, 194.
Sakouth, 306.
Salmia Nitouts, 183
Salomon, 159.
Samson, 83.
Samuel. 158-9, 199, 268.
Sana b. Benjamin, 183.
Saroughin, 34.
Sartaba, 76.
Saül, 46.
Schafan, 245.
Schihlin, 191.
Schimeron, 201.
Scopos, 342.
Séir, 144.
Sennabaris, 200, 237.
Sennahérib, 42.
Séphoris, 306.
Sidon, 41.
Sihim, 191-2, 221.
Silo, 219, 225-8.
Siloë, 36, 39, 48, 153, 260.
Sinaï, 272.
Sion, 180.
Sokhnia, 251.
Sousitha, 74.
Suse, 200.
Syrie.
Tadmor, 194.
Tamar, 239, 254.
Tamata, 83, 303.
Parsos, 212, 239.
Tartessus, 239.
Tartousa, 186.
Tehomin, 150.
Tema, 342.
Teman, 171.
Terbent, 251.
Thiras, 212.
Thrace, 212.
Tibériade, 11, 75, 110, 115, 179, 190, 200, 324.
Tobie, 13, 14, — médecin, 69.
Toubal, 212.
Trajan, 42, 43, 162.
Tyr, 146, 185, 320, 341.
Ursicinus, 111, 237.
Vespasien, 236.
Yabneh, 81, 83, 90, 92-4, 257.
Yabnéel, 201.
Yawan, 212.
Yedaya, 178, 186.
Yedad, 326.
Yidalab, 201.
Yohanan Sifra, 16.
Yoschbab, 51.
Yotfi, 37.
Zabédéens, 168.
Zabulon, 41.
Zakharie, 192.
Zetho, 183.
Zimri, 168.

Imp. A. DERENNE, Mayenne. — Paris, boulevard Saint-Michel, 52.

LE

TALMUD

DE

JÉRUSALEM

TRADUIT POUR LA PREMIÈRE FOIS

PAR

Moïse SCHWAB

DE LA BIBLIOTHÈQUE NATIONALE

TOME SEPTIÈME

Traités Yebamoth et Sota

PARIS

MAISONNEUVE ET CH. LECLERC, LIBRAIRES-ÉDITEURS

25, QUAI VOLTAIRE, 25

1885

PRÉFACE

La IIIe section du corps mischnique du Talmud est consacrée au droit matrimonial; d'où le nom de Séder Naschim, « section des femmes ». On a essayé d'expliquer pourquoi cette partie juridique précède la législation civile générale, en invoquant à titre de précédents les textes de la Bible, et l'on a observé que l'Exode (ch. XXI, vers. 7 et 22) détermine les droits des femmes, avant d'exposer les sujets de jurisprudence communs à tous les hommes.

Le lecteur est désormais en présence de difficultés d'un ordre nouveau, dont les subtilités de juristes peuvent donner une idée. Il trouvera ici, non-seulement de la théologie, mais une suite de thèses de droit compliquées de théologie [1]. L'étendue matérielle, il est vrai, diminue au fur et à mesure que l'on avance, car, bien des pages se retrouvent dans les volumes précédents. Mais combien de chapitres neufs restent obscurs, bizarres ! Pour obvier quelque peu à cet inconvénient, nous avons cherché à rappeler les us et coutumes du droit romain. Déjà Frankl, Duschak, Fassl, L. Löw, en ont donné quelques notions, mais bien vagues, par suite du défaut de méthode dans ces matériaux, qui exigeraient une classification rigoureuse et sévère. Ainsi, la 3e section du Talmud se compose de 7 traités. Dans quel ordre se suivent-ils? Tout y est discuté avant la question des *Qiddouschin* (du mariage), qui forme le dernier traité, au lieu d'être le premier. D'une part, le Talmud de Jérusalem semble adopter cet ordre ci : *Yebhamoth*, *Sôta*, *Kethouboth*, *Nedarim*, *Guittin*, *Nazir*, *Qiddouschin*. D'autre part, le Talmud babli suit un autre ordre : Yeb., Keth., Ned., Nazir, Sôta, Guittin, Qidd. (sans compter une interversion dans les éditions de la Mischnâ : Ned., Guittin, Sôta). Ainsi, le 1er traité et le dernier ont seuls la même place dans les deux Talmuds [2].

Le Talmud B., tr. *Sôta* (f. 2a), commence en ces termes : « Pourquoi le texte biblique sur le Naziréat (Nombres, VI) se trouve-t-il rapproché du chap. sur la femme soupçonnée (ib. ch. V) ? » A cette question très précise, le Talmud répond, selon sa manière évasive : « Pour qu'en voyant l'état fâcheux de la femme soupçonnée, on fasse vœu de s'abstenir du vin (Nazir). » Puis, les rabbins ajoutent : « Il est vrai que, par cette raison, le tr. *Sôta* devrait précéder ici *Nazir*; mais comme on a déjà le tr. *Kethouboth* (des contrats) et celui de *Nedarim* (des vœux), parmi lesquels le Naziréat figure en dernier, on a (par rapprochement) émis ensuite le tr. *Sôta*. »

Cette insouciance de l'ordre et de la méthode n'a arrêté personne durant tout le moyen-âge, sauf Maïmonide, jusqu'à nos jours. Le commentaire *Pné-Mosché*, — peut-être par esprit de *pilpoul* (contradiction ou chicane), — se demande d'où vient la divergence notable entre l'ordre

1. Voir Dareste, *Journal des savants*, 1884, pp. 302-316 et 375-385. Cf. ci-après, p. 321. 2. V. Geiger, *Wissenschasftliche Zeitschrift für jüdische Theologie*, II, 448; J. Derenbourg, *Revue des études juives*, 1882, III, pp. 205-10.

suivi par le Talmud B. et celui du Talmud de Jérusalem? Ici, répond-il, le traité *Sôta* vient de suite après le tr. *Yebhamoth*, parce qu'il a été enseigné dans ce traité (XI, 1 fin) qu'à l'adjointe d'une femme soupçonnée « il est défendu (si le mari meurt dans l'intervalle de temps pris par l'épreuve) d'épouser le beau-frère, mais elle est dispensée de le déchausser pour être libre. » Par conséquent, conclut le commentaire, la femme soupçonnée a le privilège (comme un certain nombre d'autres femmes) de dispenser l'adjointe de toute cérémonie du lévirat. D'où connexité des traités. — Quelque futile que soit un tel motif, il suffit à nos dialecticiens.

Le tr. *Yebhamoth* occupe donc ici le premier rang, on ne sait trop pourquoi. Il s'agit du devoir imposé au *Yabam* (beau-frère) d'épouser la veuve de son frère mort sans enfant. D'autres formalités qui se rattachent aux mariages, aux fiançailles, aux divorces, sont discutées là minutieusement. Le second traité est celui de *Sôta*, ou de la femme adultère, soumise à l'épreuve de l'eau[1]. Dans cette partie, on trouvera des fragments historiques ou légendaires d'un intérêt général, qui reflètent naïvement l'état des esprits aux premiers siècles du christianisme, des traits de mœurs en ces temps troublés par l'agitation des partis et l'espérance des patriotes. Chemin faisant, on rencontrera, comme auparavant, des mots vulgaires provenant du grec ou du latin, dont voici la liste :

ἀμέλγω, 99.
ἀνδρολοιμία, 234.
ἀπόφασις, 306.
ἀποθήκη, 98.
ἄριστος, 221.
ἄρχων, 113.
βῆμα, 176.
γαλήνη, 216.
διφθέρα, 249.
ἑλληνιστί, 297.
ἕν, 147.
ἔπαρχος, 242.
ἑπτά, 59.
ἑξέδρα, 312-6.
ζῆτα, 59.
ἦτα, 59.
θάνατος, 346.
θεμελιοσίς, 292.
ἰδιώτης, 298.
ἰδιωτικόν, 200, 218.
κερκίς, 229.
κλαγγή, 312.
κνημίδες, 171.
κοπίς, 327.
κοσμάριον, 181.
λῃστής, 37, 336.
λόγχη, 237.
ὀκτώ, 59.
πάπυρος, 342.
πίναξ, 339.
πιττάκιον, 239.
πολεμός, 340.
πραγματεία, 233, 340.
πτισάνη, 245.
στήλη, 306.
σύρος, 299.
τάσις, 339.
τράγος, 245.
τρυτάνη, 307.
τυραννίς, 124.
φάρσος, 280.
φιάλη, 245.
φορεῖον, 242, 340.
χαλκάνθον, 249.
χθών, 346.

Alica, 245.
Asplenium, 213, 327.
Ballisterium, 312.
Carrum, 312.
Catenæ, 235.
Cibarium, 340.
Comentariensis, 216.
Conditum, 150.
Diæta, 18.
Familia, 289.
Fulgura, 312.
Funda, 206, 221.
Gemoniæ scalæ, 337.
Gummi, 249.
Impilia, 168, 170.
Matrona, 214, 261.
Nalta, 312.
Notarii, 306.
Ortega, 341.
Palatium, 227.
Persica, 340.
Pupa, 218.
Signum, 312.
Tina, 339.
Tormenta, 312.
Triclinium, 286.
Turba, 312.

1. Cette sorte de jugement divin, ou ordalie, se retrouve au moyen-âge. Voir Lichtschein, *Die Ehe*, etc., p. 38.

TRAITÉ YEBAMOTH

(Du Lévirat)

CHAPITRE PREMIER

1. Quinze classes de femmes[1] dispensent (d'elles-mêmes) à l'infini[2] leurs adjointes[3] et les adjointes des adjointes[4] du devoir de pratiquer, soit la cérémonie du déchaussement, *Haliça*, soit le Lévirat, savoir : 1. la femme du défunt qui est la fille (illégitime) du frère survivant, 2. la fille de celle-ci, 3. la fille de son fils (illégitime), 4. la fille de la femme (d'un autre lit), 5. la fille du fils de l'épouse (du premier lit), 6. la fille de sa fille[5], 7. la belle-mère, 8. la mère de sa belle-mère, 9. la mère de son beau-père, 10. la sœur utérine[6], 11. la sœur de sa mère, 12. la sœur de sa femme, 13. celle qui a été la femme de son frère du côté maternel[7], 14. la femme de son frère mort avant la naissance du frère qui doit l'épouser maintenant[8], 15. son ancienne bru (qui, à la mort de son époux, a été épousée par le frère du beau-père).

D'une part[9] il est écrit (au sujet du reste de l'offrande de farine, Lévit. VI, 9) : *Il sera mangé en azymes* ; comme cette farine a d'abord (avant la con-

1. Au Deutéronome, XXV, 5, la loi mosaïque prescrit que la veuve épousera le frère de son mari décédé sans laisser d'enfant : c'est ce que la Bible nomme le Lévirat. En cas de refus, la femme aura recours à la cérémonie de la חליצה, ou du déchaussement (ibid.). Il est à remarquer que si le défunt a laissé plusieurs femmes, ou plusieurs frères, l'obligation n'incombe qu'à une seule femme, et à un seul frère. En cas d'empêchement légal, il est inutile de procéder au Lévirat, ni même à la Haliça : c'est ce qui entraîne ici l'énumération des cas de relations matrimoniales interdites sous les peines les plus sévères (Lévitique, XVIII, 6 à 18). 2. Par leur parenté avec leur beau-frère, il leur est interdit de l'épouser, — en dépit de la loi du Lévirat ; — elles reportent le bénéfice de cette dispense jusque sur leurs adjointes les plus éloignées. 3. Nous n'avons pu trouver un équivalent exact, en français, pour le terme צרה, littéralement *rivale*, que Surenhusius traduit *æmula*, et Jost *Nebenfrau*. Faute de mieux, le lecteur devra se contenter du correspondant « épouse adjointe », en se souvenant que la loi mosaïque autorise un mari à avoir plusieurs femmes à la fois, comme la loi musulmane le tolère encore aujourd'hui.

4. Plus loin, p. ex. pp. 8 et 15, il est dit ce qu'il faut entendre par là. 5. La petite-fille de l'épouse, en ligne féminine, d'un autre lit. 6. Qui aurait épousé le frère du côté paternel. 7. Lorsqu'après la mort du frère elle a épousé le frère du côté paternel, lequel est mort à son tour sans laisser d'enfant. 8. Aux termes du verset précité, le Lévirat n'est obligatoire qu'entre « des frères qui ont demeuré (vécu) ensemble ». Du reste, ce cas sera expliqué au chap. II, § 1. — Pour l'ensemble et l'analyse de ces cérémonies, voir l'Appendice. 9. Cf. Rabba sur Genèse, ch. 85 ; *Torath Cohanim*, section *Çaw*, ch. V.

sécration) fait partie des consommations permises, ensuite elle est devenue interdite, puis (par l'état de reliquat) elle est de nouveau modifiée et d'un usage permis, on aurait pu croire que ce reste revient au premier état permis (et devient accessible à chaque cohen) ; c'est pourquoi le texte prescrit « de la manger en azyme », pour dire qu'ainsi c'est une prescription religieuse. De même, d'autre part, il est écrit (Deutéron., XXV, 5) : *son beau-frère s'unira à elle* ; cette femme a d'abord fait partie de tous les cas permis (étant libre) ; ensuite (par son alliance avec le premier mari) elle a été interdite à d'autres, et enfin (étant veuve) elle est redevenue libre ; on aurait pu croire qu'elle peut alors épouser n'importe qui : c'est pourquoi l'union est « prescrite au beau-frère », c'est une prescription religieuse[1] de l'épouser. R. Yossé explique ainsi (pareillement) cette *braïtha* : l'expression « il sera mangé en azyme » indique la prescription religieuse ; ce reste a d'abord fait partie des consommations permises, avant d'être consacré, et le cohen pouvait le manger s'il le voulait, ou ne pas en manger ; une fois consacré, le reste devient interdit ; mais après que le cohen en a prélevé une poignée pour la brûler, le reste redevient d'un usage permis. Est-ce à dire qu'alors le reliquat reprend son premier état libre, et qu'il est loisible au cohen de le manger, ou de ne pas le manger ? C'est pourquoi il est dit explicitement : « Il sera mangé en azyme » ; c'est une prescription religieuse. De même l'expression biblique « son beau-frère s'unira à elle » vise la prescription religieuse ; or, cette femme était libre avant d'avoir épousé le frère (éteint depuis lors) ; après s'être mariée, elle était interdite à d'autres ; depuis que le mari est mort sans laisser d'enfants, elle est redevenue libre ; pourtant, elle n'a pas reconquis son premier état de liberté, au point qu'il lui soit loisible d'épouser, ou de ne pas épouser le beau-frère (se contentant de la Ḥaliça), puisqu'il est dit « son beau-frère s'unira à elle » ; c'est une prescription religieuse. — R. Houna explique un peu différemment cette braïtha : il est prescrit de *manger* le reliquat de l'offrande *en azyme* ; cette farine était à l'état permis avant d'avoir été consacrée ; on pouvait la manger, soit avec du levain, soit en azyme ; après la consécration, elle a été interdite ; une fois le prélèvement de la poignée opéré, le reliquat redevient libre ; mais ce n'est pas à dire que ce reste de farine reprenne son premier état, au point qu'il soit permis d'en manger indifféremment avec du levain, ou en azymes ; aussi il est *prescrit* de le « manger en azyme ». De même, il est prescrit « au beau-frère de l'épouser » ; cette femme était libre avant d'épouser le frère (maintenant défunt), et il était permis de l'épouser, soit pour sa beauté, soit pour son argent ; une fois mariée, elle était interdite à d'autres ; devenue veuve, à la mort du mari qui n'a pas laissé d'enfants, elle redevient libre, sans l'être toutefois comme en principe, au point qu'il soit loisible de l'épouser pour sa beauté ou pour son argent, puisqu'il est *prescrit* au « beau-frère de s'unir à elle. »

Cette explication de R. Houna est conforme à l'avis d'Aba-Saül, qui a

1. Non un acte volontaire, dépendant de son libre arbitre.

enseigné : épouser sa belle-sœur à titre d'ornement, ou dans un autre but frivole, c'est commettre une union illicite, et les enfants seraient presque considérés comme bâtards. Est-ce à dire qu'Aba-Saül partage l'avis de R. Akiba, qui déclare[1] qu'il peut arriver même à une belle-sœur (par une cohabitation illégale) d'avoir un enfant bâtard? C'est différent : R. Akiba parle d'une telle femme qui se serait prostituée à un étranger[2], tandis qu'Aba-Saül parle de relations avec le beau-frère (en dehors du but religieux). Ce dernier avis est conforme à la conduite de R. Yossé b. Ḥalafta (envers sa belle-sœur) : lorsque par lévirat il eut épousé sa belle-sœur, il s'unit à elle une fois[3], engendra cinq fils, s'entourant d'un drap (invit eam per viam lintei[4]) ; voici les noms des fils auxquels il donna naissance : R. Ismaël b. R. Yossé, R. Eliézer, R. Menaḥem, R. Ḥalafta et R. Abdimos.

Il est écrit (Lévit. XVIII, 16) : *tu ne découvriras pas la nudité de la femme de ton frère* ; cet interdit semble s'appliquer aussi bien à la femme du frère paternel qu'à la femme du frère maternel, soit de celui qui a vécu en même temps que lui, soit de celui qui n'a pas vécu en même temps, soit de son vivant, soit après sa mort, soit qu'il subsiste des enfants, soit qu'il n'y en ait pas, la femme échappe à cette règle générale en vertu du lévirat ; mais ce n'est pas à dire qu'il en soit ainsi pour tout, puisqu'il est dit ici (Deut. XXV, 5) : *lorsque des frères demeurent ensemble*, et il est dit ailleurs (Genèse, XLII, 32) ; *nous sommes douze frères tes serviteurs* ; or, comme dans ce dernier verset il est question de frères du côté paternel, de même ici (pour le lévirat) il s'agit de *frères* du côté paternel. Du mot *ensemble* (de notre verset), on conclut[5] que la femme d'un frère n'ayant pas été au monde avec lui (mort avant que le frère survivant soit né) n'est pas soumise au lévirat. *Si l'un d'eux meurt*, est-il dit ensuite ; donc, du vivant de son mari, si elle en est séparée par divorce, elle est interdite au beau-frère, et même après le décès de son mari, elle reste alors dispensée du lévirat (en raison de l'interdit qui avait subsisté passagèrement), *et s'il n'a pas laissé d'enfant*, est-il dit encore ; donc, il n'y a pas lieu de procéder au lévirat s'il y a un enfant. Il est écrit (Lévit. XVIII, 29) : *Car tout individu qui accomplira une de ces abominations sera exterminé* ; or, bien que la « femme de son frère » fasse partie d'un des cas de relations illicites, elle a été relevée de la règle générale en cas de lévirat. Ce n'est pas à dire que, pour la cause du lévirat, on suspendra tous les autres cas prévus de relations illicites ; car, dit R. Zeira au nom de R. Yossé b. Ḥanina, on tire une déduction de la comparaison des termes *à* (sur) *elle*, employés : 1° dans l'expression *son beau-frère s'unira à elle* (Deut. 5) et 2° dans la défense d'épouser la sœur de sa femme (Lévit. 18) ; or, dans l'un et l'autre versets, il est question seulement de parenté du côté paternel[6].

1. Cf. J., tr. *Sôta*, II, 5 (f. 18b). 2. Alors, il y a illégitimité d'union. 3. Cf. Midrasch Rabba à Genèse, ch. 88 ; B., tr. *Sabbat*, f. 118. 4. Pour bien prouver qu'il ne poursuivait nul autre but que celui du devoir prescrit, non une satisfaction personnelle. 5. Ci-après, II, 1. 6. Donc en ces divers cas, l'interdit subsiste.

R. Benjamin b. Guidal et R. Aḥa étaient assis à étudier ensemble : R. Aḥa rappela l'avis que vient d'exprimer R. Yossé b. Ḥanina. Mais, lui objecta R. Benjamin b. Guidal, ne peut-on pas tirer de l'analogie des termes une déduction contraire, en disant ceci : comme le terme « à elle » usité plus loin (au sujet de la sœur de l'épouse (*V.* 18), s'explique en dehors du cas d'un beau-frère, le terme qui est employé ici (au sujet de l'union prescrite, *V.* 5) est-il applicable en dehors du cas du beau-frère[1]? C'est une hypothèse inadmissible, dit R. Aḥa ; puisque le texte parle formellement du beau-frère, celui-ci ne saurait être exclu. Cependant, observa R. Aḥa, au lieu de rappeler la seconde expression *à elle*, usitée au sujet du beau-frère, on pourrait invoquer celle qui n'a pas de rapport à ce sujet (dite au sujet de la calomnie, Deutéron. XXII, 14). R. Aḥa fut irrité contre lui (de l'entendre produire des objections aussi peu fondées). Ce n'est pas, dit R. Yossé, de ce que R. Aḥa ait contesté cet avis qu'il était irrité, mais il l'était[2] du langage exprimé par son maître (malaisé à défendre). En somme, on sait qu'aux cas de parenté illicite le lévirat n'a pas lieu, puisqu'il est dit : « son beau-frère s'unira à elle » ; or, dans l'un et l'autre versets (ib. 5 et Lévit. 18), il s'agit de belle-sœur; et pourtant il est dit au second : *tu ne prendras pas une femme avec sa sœur*. On sait donc quel est l'interdit pour cette femme même ; d'où sait-on qu'il existe pour son adjointe ? De ce qu'il est dit (à la suite) : *pour la rendre jalouse*, לצרר [3]. — On sait ainsi quelle est la règle pour la sœur de la femme ; en est-il de même [4] pour les autres cas de relations illicites ? On peut le savoir, répond R. Zeira au nom R. Yossé b. Ḥanina, par *a fortiori* : si la sœur de la femme, constituant un cas illicite à part, qui peut devenir libre après avoir été interdite (en cas du décès de l'épouse), reste pourtant interdite à son beau-frère au point de vue du lévirat ; à plus forte raison la règle sera la même pour les autres cas des relations illicites, dont l'état interdit ne se modifie jamais. Et, comme en ce cas d'interdit, la dispense du lévirat s'étend à l'adjointe de l'épouse, il en sera de même pour l'extension de dispense dans tous les autres cas illicites.

On sait ainsi quelle est la règle selon R. Akiba (qui a recours à l'interprétation par a fortiori) ; mais selon R. Ismaël [5], on a enseigné qu'il faut établir la comparaison suivante : puisque pour le cas illicite d'épouser la sœur de la femme qui constitue un interdit à part, la transgression volontaire de cette défense est punie de la pénalité du retranchement, et la même faute commise involontairement entraîne le sacrifice d'expiation, de même en tout autre cas de relation illicite dont la transgression volontaire est passible du retranchement et la transgression involontaire est passible du sacrifice d'expiation, il n'y a pas lieu de procéder au Lévirat. Entre ces deux opinions (celle de R.

1. L'on en conclurait l'interdit d'une telle union. 2. Cf. tr. *Edoujôth*, I. 3, et Midrasch. 3. La terminaison redondante sert à étendre cette règle aux adjointes même lointaines. 4. Y a-t-il suspension de l'effet de la loi en cas de décès de l'épouse ? 5. Il ne tient pas compte de l'interprétation des exegètes.

Akiba et celle de R. Ismaël) il y a une différence pratique, à l'égard d'une veuve (sans enfant) qui aurait pour beau-frère un grand-prêtre : d'après le premier préopinant (R. Akiba), qui tient compte du cas où, après l'état d'interdiction, il survient un état de liberté (pour la femme devenue veuve), cette veuve ne sera jamais sujette au lévirat, puisqu'à l'égard du grand-prêtre elle reste toujours à l'état interdit; mais d'après l'autre avis (celui de R. Ismaël) qui défend le lévirat dans les cas de relations illicites dont la transgression volontaire est punissable du retranchement et l'involontaire est passible d'un sacrifice d'expiation, cette veuve serait-elle sujette au lévirat? (Comment l'admettre à l'égard du grand-prêtre?) Non, dit R. Aïbo b. Nagri Qrispi au nom de R. Simon b. Lakisch, de ce qu'il est dit (Deutéron. XXV, 5) *la femme du défunt ne devra pas se trouver au dehors, ni être à un homme étranger*, on conclut qu'au sujet de la femme étrangère à un homme (c'est-à-dire qui lui est interdite), la Bible prescrit qu'elle ne saurait être sa femme, fût-il même question d'une prescription religieuse[1]. S'il en est ainsi (s'il y a interdit légal du lévirat), il ne devrait pas être nécessaire non plus[2] de recourir au déchaussement? C'est que, dit R. Jérémie, de l'expression finale superflue *il l'épousera* (ibid.), on conclut à une allusion légale relative au déchaussement. Pourquoi cette déduction ne s'étend-elle pas au devoir du lévirat? On répond à cette objection par l'enseignement de R. Ismaël, de ce qu'il est dit (ibid. 7): *mon beau-frère a refusé*, on conclut qu'en de tels cas on exécute la loi du lévirat, non lorsqu'il y a refus du Ciel (empêchement légal). S'il en est ainsi[3], on ne devrait pas non plus avoir recours au déchaussement. Ceci prouve l'utilité de la déduction faite par R. Jérémie que la double expression *son beau-frère* vise la prescription du déchaussement pour certains interdits d'union. R. Aboun b. Ḥiya demanda devant R. Zeira : est-ce qu'une veuve sans enfants, dont le beau-frère ne pourrait l'épouser parce qu'il est grand-prêtre, devra procéder au déchaussement? Certes, fut-il répondu ; puisqu'en cas de consécration d'un tel mariage contracté indûment, le mariage n'est pas nul, il faudra du moins procéder au déchaussement pour lévirat. Cependant, fut-il objecté, le mariage avec une femme stérile de naissance (reconnue comme telle par des signes externes) est valable, et pourtant il est dit (§ 2) qu'en cas de lévirat il faut qu'elle procède au déchaussement? Une telle femme, fut-il répondu, est exclue parce qu'il est dit (ib. 6) : *qu'elle enfantera*, à l'exclusion de la femme stérile de naissance.

Au lieu de conclure à l'interdit pour certains degrés de relations illicites, en les déduisant de la défense de s'unir à la sœur de sa femme, pourquoi ne pas conclure au contraire que c'est permis, par déduction du cas de la femme d'un frère défunt? C'est que, répond R. Mena, on déduit deux défenses (concernant les degrés de relations illicites) de deux autres défenses (la relation illicite avec la sœur de sa femme, ou avec la femme de sa sœur), mais non

1. Ainsi, l'exclusion du lévirat pour les femmes qui sont l'objet d'une défense légale est basé sur le texte de la loi. 2. Comme il est prescrit ci-après, II, 3.
3. Puisque ces mots sont dits au sujet du déchaussement.

deux défenses d'une seule (le seul cas de la femme du frère). R. Éléazar au nom de R. Aboun dit (un autre motif)[1] : tout interdit d'union provenant d'une cause (par quelqu'un qui le provoque), cesse dès que la cause de l'interdit n'a non plus lieu d'être ; mais lorsque l'interdit est indépendant d'une telle cause, il subsiste, malgré la disparition de cette cause. Or, ceci a lieu par exemple, dit R. Yossé b. R. Aboun, dans l'une des quinze classes de femmes énoncées par la Mischnâ ; ainsi la fille de quelqu'un est aussi bien interdite à cet homme sans être mariée à son frère, qu'après avoir été mariée à son frère et être devenue veuve.

Lévi b. Soussy objecta devant Rabbi : La Mischnâ, qui énumère quinze classes de dispenses, devrait en compter une seizième, savoir celle d'une femme violentée (ou séduite) par un homme dont elle aurait épousé ensuite le fils qui meurt sans enfant (elle pourrait se trouver sujette au lévirat à l'égard de son propre fils, si un frère de ce dernier, du côté paternel, l'avait épousée puis est mort)? On reconnaît que cet homme n'a pas de cervelle dans la tête, fût-il répliqué. Pourquoi Rabbi a-t-il répondu aussi dédaigneusement à l'objection de R. Lévi? C'est qu'il s'agit d'une hypothèse inadmissible, car R. Juda ne permet pas (ci-après, XI, 1) d'épouser la femme violée ou séduite par le père (comme un tel lévirat ne saurait, selon lui, survenir au frère paternel, il n'est pas besoin de poser ici la question de ce cas en litige). Mais R. Juda ne reconnaît-il pas que si, malgré l'interdit, un tel mariage a été contracté indûment, il devient valable? C'est qu'il est dit ensuite (§ 5) : « Il y a six degrés « de parenté dont la relation illicite est plus grave que celle des quinze classes « précédentes, en ce que ces femmes peuvent seulement épouser d'autres que « le frère, et leurs adjointes devenues veuves sont libres de bénéficier du lé- « virat. » Or, R. Ḥiya a expliqué cette dispense ainsi : lorsqu'une de ces six classes de femmes est apte à épouser le frère du défunt, sans qu'il y ait un obstacle légal, la veuve adjointe est du même coup dispensée tant du déchaussement que du lévirat, et parmi les six classes énumérées là, il n'y a qu'un cas de mariage possible sans interdit légal, c'est celui de la femme violée ou séduite par le père, qu'un frère du côté paternel aurait épousée. Pourquoi donc la Mischnâ (Rabbi) n'en parle-t-elle pas aussi? Si c'est parce que R. Ḥiya en parle d'autre part (dans une *Braïtha*), on devrait à plus forte raison en parler dans notre Mischnâ. C'est qu'il est dit plus loin (II, 3) : « Si de deux sœurs veuves l'une peut épouser le beau-frère (quoique sœur de celle qui serait interdite à ce beau-frère par son degré de relation illicite, étant belle-mère ou belle-sœur), le survivant pourra procéder soit au déchaussement, soit au mariage » ; or, ce cas est applicable à chacune des quinze classes énumérées, sauf au cas de la femme violentée ou séduite, qu'a épousée le frère du côté paternel, maintenant défunt (voilà pourquoi il n'est pas question de ce seizième cas).

Isaac b. Istia dit que R. Simon b. Lakisch demanda : est-ce qu'aux quinze

1. Cf. ci-après, III, 1 ; IV, 10.

classes énumérées il n'y a pas lieu d'ajouter comme seizième cas celui de la femme qui, ayant opéré le déchaussement, dispense l'adjointe de toute cérémonie (lorsqu'après le déchaussement le frère survivant a épousé sa belle-sœur et qu'à son tour il meurt sans laisser d'enfant)? On n'a pas admis ce cas au nombre des classes en question, observe R. Jacob de Darôma (Midi), en présence de R. Yossé, conformément à l'avis de R. Akiba qui dit[1] : il est tenu compte de l'exclusion du bâtard pour le déchaussement (un tel mariage étant nul, l'adjointe n'est pas dispensée[2]). Pourquoi ne pas l'énoncer selon les autres sages? La Mischnâ n'énumère que les cas admis par tous, sans conteste.

L'opinion d'Isaac b. Istia est conforme à celle de R. Amé (qui va suivre). Or, R. Yassa énonce la discussion suivante entre R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch : selon le premier, si après avoir été déchaussé par la belle-sœur veuve, son beau-frère s'unit à elle, il n'est pas passible de la peine du retranchement[3] (comme on le serait pour une union contractée avec sa belle-sœur ordinaire) ; les autres frères (qui n'ont pas été déchaussés) seraient passibles de cette pénalité, en tel cas ; tandis qu'en épousant l'adjointe de cette veuve, soit celui qui a été déchaussé, soit les autres frères seraient passibles du retranchement. Selon R. Simon b. Lakisch, ni celui qui a été déchaussé, ni les autres frères ne sont coupables de cette pénalité grave, ni en épousant celle qui a déchaussé, ni en épousant une des adjointes. R. Amé renverse ces propositions (il attribue l'avis de R. Yoḥanan à Resch Lakisch, et réciproquement). R. Zeira objecta alors à R. Yassa : Est-ce que R. Amé ne renverse pas les propositions précédemment énoncées? (Pourquoi donc dire qu'il y a discussion d'avis entr'eux?) En effet, on peut dire que R. Yoḥanan a exprimé un nouvel avis (renonçant à son premier dire), et même admettre dès lors qu'il en est de même pour Resch Lakisch. — L'avis qu'a exprimé Isaac b. Istia[4] confirme celui de R. Amé ; l'opinion contraire de R. Yassa[5] est confirmée par les rabbins suivants : R. Jérémie et R. Aba disent tous deux au nom de R. Ḥiya b. Aba que, d'un commun accord, tous admettent la pénalité du retranchement en cas d'union avec l'adjointe de la belle-sœur devenue veuve; la discussion a seulement lieu au sujet d'un mariage entre un beau-frère et sa belle-sœur qui avait d'abord procédé au déchaussement de ce dernier : R. Yoḥanan déclare qu'en ce cas celui qui a été déchaussé ne serait pas coupable en épousant la belle-sœur qui a opéré le déchaussement, mais celui des autres frères qui l'épouserait le serait à son égard. Selon l'avis des autres rabbins[6], l'acte

1. Cf. ci-après, V, 4 (f. 7a). 2. Elle ne devient pas libre, comme elle l'est lorsque l'autre femme a satisfait à la loi du lévirat. 3. Il est seulement blâmable d'avoir transgressé la défense négative, après n'avoir pas voulu « reconstituer la famille de son frère » (après le refus d'épouser la belle-sœur), en contractant ce mariage avec elle. 4. A savoir, qu'il y aurait lieu d'énoncer un seizième cas, selon l'avis formulé par Resch Lakisch. 5. D'où il résulte que R. Yohanan l'emporte. 6. Exprimé ci-après, III, 1.

du déchaussement produit la dispense (et loin de confirmer la parenté, il la libère, ou la supprime pour ainsi dire).

Simon b. Aba demanda en présence de R. Yoḥanan[1] : pourquoi est-il dit que « si quelqu'un a été déchaussé par sa belle-sœur veuve et que son frère après avoir épousé la sœur de celle-ci meurt, le premier devra de nouveau procéder au déchaussement par cette femme, sans pouvoir l'épouser ; tandis que si un homme a répudié sa femme et que son frère après avoir épousé la sœur de la répudiée meurt, la veuve devient libre, sans qu'il soit besoin d'aucune cérémonie, ni déchaussement, ni lévirat » ? D'où vient cette distinction entre celui qui s'est laissé déchausser et celui qui a répudié ? Il ne faut pas croire, fut-il répondu, que le déchaussement soit un mode d'acquisition, c'est une façon de dispenser du lévirat la femme devenue libre pour tous. Aussi, lorsqu'un des frères épouse la femme veuve qui a opéré le déchaussement, aucun d'eux ne serait passible du retranchement, comme ils le seraient pour avoir épousé, avant le déchaussement, cette femme considérée comme femme d'un frère, quoiqu'il soit décédé. R. Judan demanda : comment se fait-il que, soit le frère qui a été déchaussé, soit les autres frères, ne sont pas coupables en épousant cette belle-sœur veuve si l'acte du déchaussement a eu lieu, tandis qu'ils seraient tous coupables en épousant une adjointe de cette femme ? On comprend que le frère qui a été déchaussé ne soit pas coupable en épousant cette femme après l'acte, puisqu'il y a eu un acte apparent qui explique la dispense, tandis que ce frère serait coupable en épousant une des adjointes envers lesquelles un tel acte n'a pas été accompli ; mais à l'égard des autres frères (qui n'accomplissent pas d'acte), comment distinguer entre celle qui déchausse et les adjointes ? Puis le même rabbi, renonçant à son dire, observa que l'on ignore pour quel motif le frère contractant une telle union serait coupable ? Est-ce que l'interdit sous peine de retranchement subsiste pour celle qui a déchaussé, comme si elle était mariée à celui qui a été déchaussé, ou n'y a-t-il d'interdit qu'avant le déchaussement, comme femme du frère du défunt ? Sur quoi R. Yossé dit : il ne faut pas croire que le déchaussement soit un mode d'acquisition ; c'est une façon de dispenser du lévirat la femme devenue libre pour tous. Aussi, lorsqu'un des frères épouse la femme veuve qui a opéré le déchaussement, aucun d'eux ne devient passible du retranchement, comme ils le seraient pour avoir épousé avant le déchaussement cette femme, considérée comme femme d'un frère quoiqu'il soit décédé.

R. Judan demanda ceci : d'après l'opinion admettant que, selon l'avis unanime de tous (de R. Yoḥanan et Resch Lakisch), il y a culpabilité pour le frère survivant de s'unir à la veuve adjointe, si quelqu'un du dehors consacre une de ces femmes par mariage (se fiance à elle), puis le beau-frère fait opérer le déchaussement, ou épouse cette femme, le mariage précédent est annulé de fait ; si donc le même homme se laisse déchausser par une compagne de cette femme (autre adjointe), ou s'unit à elle, est-ce à dire que cette consécration

1. Cf. ci-après, IV, 9 (f. 6a), et V. 4.

a un effet rétroactif, au point d'annuler le mariage précédent? C'est une hypothèse qui manque de base, dit R. Sameï, puisque R. Yanaï raconte [1] qu'à la suite d'un vote d'ensemble de plus de trente vieillards, il a été résolu qu'à l'égard d'une veuve de frère mort sans enfant, nul mariage ne sera réputé valable pour un étranger, en raison de ce qu'il est dit (Deutéron. XXV, 5) : *la femme du décédé ne devra pas être au dehors et appartenir à un homme étranger;* on conclut des derniers termes, qui sont superflus, qu'elle ne devra pas avoir d'*existence* (comme mariée) auprès d'autrui. Il n'est pas besoin de cette déduction, dit R. Yoḥanan, puisqu'une Mischnâ dit formellement [2] : « Si un homme se fiance à une veuve, à la condition d'attendre qu'elle ait déchaussé le beau-frère, l'engagement est nul [3]. » En l'entendant, R. Yoḥanan le complimenta [4] et lui dit : *ils prodiguent l'or de la bourse* (Isaïe, XLVI, 6, par allusion à son savoir étendu) ; *Mon fils, ne laisse pas éloigner de tes yeux le conseil et la réflexion* (Proverbes, III, 21) ; *Mon fils, deviens sage et réjouis mon cœur* (ib. XXVII, 11) ; *Donne au sage et il deviendra plus sage* (ibid. IX, 9) ; *Le sage en écoutant augmentera ses connaissances* (ib. I, 5). R. Simon b. Lakisch dit, après tous ces éloges, qu'il est possible d'expliquer cette Mischnâ selon l'opinion de R. Akiba, qui dit : pour une belle-sœur, il est tenu compte de la présence d'un bâtard [5] (selon lui, un mariage est nul si la femme est l'objet d'un interdit même rabbinique ; donc, selon l'avis contraire des autres sages, le mariage serait réputé valable si l'on ignorait le vote opposé rapporté par R. Yanaï). Quant à la question posée par R. Sameï, on peut répondre qu'il s'agit tantôt (selon R. Yanaï) d'une seule belle-sœur, et tantôt (selon R. Judan) de plusieurs belles-sœurs ; or, l'interdit d'une seule belle-sœur [6] est supérieur à celui de plusieurs belles-sœurs (le devoir du lévirat n'est applicable que pour une seule).

R. Judan demanda encore : d'après l'opinion sus-énoncée de R. Yoḥanan, qu'en cas d'union avec la veuve du défunt qui a opéré le déchaussement le beau-frère n'est pas coupable, mais d'autres frères le seraient s'ils s'unissaient à cette veuve, l'acte du déchaussement la dégage du lévirat comme le ferait la cohabitation (le mariage effectif) ; si donc après le déchaussement la veuve devient interdite aux autres frères, sous peine de s'exposer au retranchement, on devrait admettre aussi qu'après conclusion de son mariage avec l'un des frères qui meurt à son tour, elle devient interdite aux autres. Or, comment se fait-il qu'aux termes de R. Ḥiya, si le premier frère meurt elle doive épouser le second par lévirat, et à la mort de celui-ci elle épousera de même par lévirat le troisième frère ? Il ne faut pas croire, répond R. Yossé, que l'acte du déchaussement soit semblable en tout au mariage ; après le déchaussement, la relation de parenté avec le mari (défunt) se trouve rompue de fait (et par le-

1. Ci-après, tr. *Sôta*, II, 5 (6). 2. Tr. *Qiddouschin*, III, 5. 3. Jusqu'à ce moment, elle ne s'appartenait pas et ne pouvait disposer d'elle. 4. Cf. J., tr. *Kilaïm*, VIII, 1 (t. II, p. 300). 5. L'enfant qui naîtrait d'une telle union serait illégitime. 6. Il est évident que celle-là est sujette au lévirat.

dit acte elle est dégagée du lévirat vis-à-vis des autres frères), tout en laissant maintenu par voie rétroactive l'interdit en qualité de femme d'un frère à l'égard des autres frères ; mais si le beau-frère s'unit à elle, c'est en vertu du lévirat qu'elle devient sa femme (cessant d'être considérée comme celle du frère). C'est en ce cas que R. Ḥiya a enseigné : si le premier frère meurt, la veuve doit épouser le second frère ; si ce second meurt, elle doit épouser le troisième.

« La sœur utérine, » dit la Mischnâ, forme la 10e classe des dispenses : on entend par là celle qui aurait été unie à un frère paternel du défunt (elle serait en ce cas interdite au frère survivant). « La sœur de sa mère » (11e classe) est un cas survenant lorsqu'un homme et son fils épousent deux sœurs (à la suite de laquelle union le père a eu un fils, tandis que de l'autre couple le mari meurt sans enfant). « La sœur de sa femme » (12e classe) est un cas qui se présente lorsque deux frères épousent deux sœurs. Quant à « celle qui a été la femme de son frère du côté maternel » (13e classe), on déduit la dispense de ce qu'ici (pour le lévirat) il est question de *frères*, et qu'ailleurs (Genèse, XLII, 32), on dit : *nous sommes douze frères tes serviteurs* ; or, comme dans ce dernier verset la Bible parle de frères tous du côté paternel, il en sera de même pour le lévirat. R. Yonathan établit la comparaison suivante : comme ici pour le lévirat on emploie le mot *habiter*, et l'on retrouve ce terme dans ce verset (Deutéron. XVII, 14) : *tu l'hériteras et tu y demeureras* ; or, comme cette dernière habitation est l'objet d'un héritage, de même il en sera pour l'habitation au sujet du lévirat, et il sera applicable au cas d'héritage seulement (au frère paternel qui hérite, non du côté de la mère). R. Aboun b. Bissna dit au nom de R. Yonathan de Beth-Gobrin que (sans recourir aux déductions provenant de la comparaison des termes) on déduit du mot « habiteront » (dit au sujet du lévirat) qu'il s'agit seulement de vrais frères habitant la même maison, non de frères utérins, dont chacun adopte la famille paternelle (et qui ne restent pas ensemble).

« Ensemble, » dit le même verset (du Deutéron. XXV, 5). Par ce terme, on exclut la femme d'un frère qui n'a pas été au monde en même temps que lui (né après le décès du premier). R. Aboun b. Ḥiya dit que R. Aba b. Mamal demanda : puisque la femme d'évidence stérile[1] et celle d'un frère qui n'a pas été au monde en même temps que le premier sont clairement désignées comme dispensées de toute cérémonie du lévirat, comment se fait-il que l'adjointe de la première soit libre de se remarier, non celle de la seconde ? Pour la femme évidemment stérile, fut-il répondu, il y a un autre motif d'exclusion que celui de la parenté d'alliance ; par l'expression *qu'elle enfantera*, usitée pour le lévirat (Deutéron. XXV, 6), on sait qu'il faut exclure celle qui n'enfante pas, et non seulement elle ne peut pas prétendre épouser le beau-frère, mais encore elle ne saurait être non plus une cause d'interdit pour l'adjointe ; tandis que, pour la femme d'un frère qui n'a pas été au monde en même temps que le dé-

1. Qui, par certains signes externes, est stérile de naissance.

funt, il y aurait un degré interdit de relation[1]; en vertu de quoi, la dispense est reversible sur l'adjointe. Assé dit : l'adjointe de la femme stérile (n'ayant pas, comme celle-ci, des motifs d'exclusion) est interdite après le décès du mari. Mais la Mischnâ (§ 2) n'est-elle pas en opposition avec cet avis ? N'est-il pas dit : « Si une femme de l'une des 15 classes meurt avant son mari, ou le refuse lors de sa majorité, ou si elle a été répudiée par divorce, ou a été reconnue stérile, les adjointes sont admises à bénéficier du lévirat » ? C'est que, dit R. Abou b. Ḥiya au nom de R. Aba b. Mamal, l'opinion exprimée par Assé est conforme à celle de R. Meir qui formule la règle suivante : chaque fois que le lévirat ne peut pas être appliqué à l'une des veuves, il n'est pas applicable non plus aux adjointes. — « Son ancienne bru » (quinzième classe) est comptée comme sujet de dispense. R. Yossé dit[2] : cet énoncé prouve qu'il est permis à l'homme d'épouser la femme de son neveu (du fils de son frère).

(2) Dans tous les cas précédemment énumérés[3], la dispense s'étend aux adjointes à l'infini, tant du lévirat que du déchaussement. Si une femme de l'une de ces 15 classes, ou meurt avant son mari, ou le refuse[4], ou si elle a été répudiée par divorce, ou si le défunt mari a constaté la stérilité[5] évidente, les adjointes deviennent libres (sont admises à bénéficier du lévirat). Toutefois, on ne saurait appliquer (aux classes 7 à 9, savoir) à une belle-mère, ou à la mère de sa belle-mère, ni à la mère de son beau-père, le motif de la stérilité, ou celui du refus pour cause de minorité (puisqu'il s'agit là de personnes majeures ayant eu des enfants).

R. Yoḥanan dit[6] : une mineure peut refuser le beau-frère (si même elle n'avait pas refusé le mari défunt) de façon à se dégager ainsi de l'alliance qui lui incombe par relation avec le défunt, puis (comme conséquence) mettre l'adjointe dans l'état libre d'épouser le père de ladite veuve, ou rendre à une belle-fille la faculté d'épouser un beau-père. Rab et R. Simon b. Lakisch disent tous deux que ce refus ne peut pas avoir lieu, et (par suite) lesdites conséquences pour l'adjointe ou la belle-fille n'auront pas non plus lieu d'être. Est-ce à dire que Rab et R. Simon b. Lakisch suivent l'avis de l'école de Schammaï, qui permet seulement à une mineure de refuser le mari (non le beau-frère par lévirat) ? Non, la discussion porte sur un autre point ; car, lorsque la mineure a dit au mari : « Je ne veux ni de ton mariage ni de celui de tes frères », tous s'accordent à reconnaître qu'à la mort du mari, toute parenté

1. S'il n'y avait la restriction qu'il faut avoir « vécu ensemble ». 2. Ci-après, XI, 4 (f. 12a). 3. Dans chacun des quinze cas où le défunt a contracté mariage d'une façon licite. 4. Si une jeune fille, promise à quelqu'un par son père pendant sa minorité, a été mariée après la mort de celui-ci par sa mère ou ses frères, quoiqu'elle y ait consenti, le mariage est sans valeur : elle peut se séparer de son mari quand elle veut, en exposant les motifs de sa détermination devant le tribunal. C'est le mioun (refus) qui lui permet d'en épouser un autre. Cf. ci-après, XIII, 1.
5. Littéralement : Si elle ressemble à un bouc (si les signes externes qui constituent la femme lui manquent). V. tr. *Nidda*, V, 9. 6. Cf. ci-après, XIII, 1 (f 136b).

d'alliance se trouve supprimée (avec les conséquences qui en résultent) ; mais il y a désaccord lorsque cette femme a déclaré (vaguement) ne pas vouloir du mariage : R. Yoḥanân est d'avis qu'elle doit avoir déclaré formellement ne vouloir épouser ni le premier mari, ni ses frères (pour être dégagée de tout lien en devenant veuve) ; selon Rab et R. Simon b. Lakisch, au contraire, elle a repoussé le mari seul par son refus, mais elle n'a pas refusé le beau-frère (elle reste donc engagée par le lévirat envers lui). Est-ce que notre Mischnâ ne contredit pas l'avis de R. Yoḥanan ? Il y est dit : « Si une femme de l'une des quinze classes meurt avant son mari, ou le refuse lors de sa majorité, ou si elle a été répudiée, ou a été reconnue stérile, les adjointes sont admises à bénéficier du lévirat. » Or, comme le refus est l'équivalent de la répudiation, et que celle-ci a forcément lieu vis à vis du mari, le refus ne s'adresse-t-il pas au même ? Et de même R. Ḥiya n'a-t-il pas enseigné explicitement si le refus ou la répudiation ont eu lieu, dès le vivant du mari les femmes adjointes deviennent (de ce fait) libres à l'avenir ; mais, après la mort du mari (au cas où le refus possible n'a pas été exprimé), les adjointes procèdent au déchaussement, mais n'épousent pas le beau-frère ? R. Judan, père de R. Mathnia[1], répond que l'on peut expliquer l'opinion de R. Ḥiya dans l'hypothèse où par suite de la mort de la femme (après celle du mari) le refus n'a pas eu lieu. Or, une Mischnâ dit (ci-après, § 4) : « Si une fille mineure, malgré la faculté qu'elle en avait, n'a pas refusé son fiancé, l'adjointe ne devient libre (au décès de cet homme) qu'en opérant le déchaussement du beau-frère, mais elle ne pourra pas l'épouser » ; et il faut entendre par cette faculté de refuser dont la femme n'a pas usé, le cas de décès ; c'est en ce cas que l'adjointe procède au déchaussement, mais n'épouse pas. R. Abba Maré dit : il peut même s'agir du cas où la femme vit, seulement elle se trouve n'avoir pas d'autre beau-frère que son père (cette cause de dispense rejaillit sur l'adjointe).

R. Yôna dit : l'opinion de notre Mischnâ au sujet de la femme reconnue stérile est applicable au cas où il y a eu seulement des fiançailles (suivies de la mort du frère, et alors l'adjointe est libre). R. Yossa dit : la Mischnâ admet ce cas même s'il y a eu mariage effectif (suivi de décès du mari). Dans une seconde conférence sur cette question (lorsqu'on revint à ce sujet), R. Yossa renonça à son avis. Mais, lui dit R. Pinḥas, ne nous as-tu pas enseigné, notre maître, qu'il en est ainsi même si le mariage a eu lieu ? Je vois avec plaisir, répondit R. Yossa, que mon avis est fixé dans ta tête comme un clou (mais j'y renonce). R. Zeira dit aussi devant R. Mena que R. Yossa avait exprimé une opinion bien fondée avant d'y avoir renoncé ; puisque si c'était sa fille, après le mariage accompli, bien qu'il ne s'agisse pas d'une femme

1. Toutes les éditions du *Talmud de Jérusalem*, depuis la première (Venise, 1523) jusqu'à la dernière (Jitomir, 1867), ont ici le mot *Mathnitha* (enseignement ou Mischna), par prolongement (erroné) du mot *Mathnia*, que restitue avec raison l'édition de Krotoschin (1865).

stérile, l'adjointe serait interdite, est-ce à dire que si la particularité d'être stérile se joint à ce degré de parenté, l'adjointe pourrait épouser le beau-frère ? C'est que, fut-il répondu, la femme stérile est comme si elle n'avait pas existé (et comme son mariage ne compte pas, l'adjointe n'est pas engagée et devient libre). Ainsi, lorsque quelqu'un se trouve en présence de deux belles-sœurs veuves, dont l'une est stérile et l'autre ne l'est pas, et que le beau-frère se laisse déchausser par la première ou l'épouse, elle ne libère certes pas l'adjointe, parce qu'elle est supposée ne pas exister (et sa présence est sans effet).

Comment une fille mineure peut-elle refuser un fiancé proposé par son père ? N'est-ce pas un mariage valable par la Loi, comme il est dit (Deutéron. XXII, 16) : *j'ai donné ma fille à cet homme* ? R. Houna, au nom de R. Simon b. Lakisch, répond : il s'agit d'une mineure qui, après avoir été mariée par son père, a été répudiée par son premier mari ; elle est alors comme orpheline du vivant de son père (et peut refuser un second fiancé). R. Aḥa ou R. Ḥanina dit au nom de R. Simon b. Lakisch : de ce qu'aux termes de notre Mischnà, « on ne saurait appliquer à une belle-mère, etc., les raisons de stérilité ou de refus », il résulte la preuve qu'une fille mineure ne peut pas enfanter ; sans quoi (si elle le pouvait), elle attendrait qu'elle ait grandi (soit devenue majeure), puis refuserait son mari, de sorte que le mariage étant déclaré nul elle laisserait du même coup à son adjointe la latitude d'épouser son fiancé. La bru de R. Ismaël refusa de persister dans son état de mariage, bien qu'elle en eût un enfant auprès d'elle. R. Ḥiskia dit au nom de R. Abahou que R. Juda, R. Simon et R. Ismaël professent le même avis. Ainsi, l'on a enseigné : la fille mineure peut plus tard refuser un nouveau fiancé si elle a été promise avant sa puberté (*antequam duo pilos habuerit*), selon l'avis de R. Méir ; R. Juda dit qu'il faut sur le corps un excédant de partie ombrée (*a pilis*) ; enfin R. Simon exige l'extension[1] de la paume (du pubis). R. Zeira et R. Ḥiya disent au nom de R. Simon b. Lakisch qu'il faut les deux dernières conditions réunies. R. Abahou et R. Eliézer disent au nom de R. Oschia que l'avis de R. Juda sert de règle, et c'est aussi ce que déclare R. Josué b. Lévi. Comme on rapporta ce fait devant R. Yossa, pour le consulter, il dit : allez auprès de R. Abahou, qui a une tradition de son maître, d'avoir à suivre l'avis de R. Juda, tandis que nous n'avons pas reçu une tradition de ce genre. R. Ḥanina dit aussi que l'avis de R. Juda l'emporte comme règle. R. Yoḥanan dit aux habitants de Sephoris : vous dites au nom de R. Ḥanina que, selon lui, l'avis de R. Juda sert de règle, et pourtant il n'en est pas ainsi. Quelle est en somme l'opinion qui doit prévaloir ? La voici : selon les compagnons d'études, au nom de R. Ḥanina, R. Juda reconnaît que si la femme a été épousée (inita) à partir de sa puberté (et habuit duo pilos), elle ne peut plus opposer de refus (elle a donné des preuves d'aptitude au mariage en son adolescence) ; de même, selon R. Zeira

1. L'arrondissement. Cf. Tossefta au tr. *Nidda*, ch. VI ; B., *ibid.*, f. 47.

au nom de R. Ḥanina, R. Juda admet que si elle a été mariée par contrat depuis qu'elle a les signes de puberté, elle ne peut plus opposer de refus (tous sont d'accord à ce sujet). Seulement, selon R. Zeira, qui vient d'émettre l'avis qu'il s'agit d'un mariage par contrat après la puberté, il semble admis que si la consécration de mariage a eu lieu avant cette puberté, et l'union réelle a eu lieu après, la fille pourrait opposer un refus : on comprend alors l'assertion précédente (disant que l'avis de R. Juda et de R. Ismaël reviennent au même). Mais, d'après les autres compagnons, disant qu'il s'agit d'une union effective après la puberté, mais qu'au cas où celle-ci a eu lieu avant cet âge, la fille pourrait opposer un refus, comment admettre qu'elle aurait conçu et enfanté avant cet âge, tout en restant en vie? R. Redifa ou R. Yôna n'a-t-il pas dit au nom de R. Ila[1] : « Si une femme conçoit et enfante avant la puberté, ni la mère ni l'enfant ne pourront survivre ; si c'est après les signes de la puberté, l'une et l'autre vivront ; si la conception a eu lieu avant, et la mise au monde après cette époque, la mère survivra, non l'enfant[2] ; » comment donc justifier l'assertion émise plus haut par les compagnons d'étude, que R. Ismaël et R. Juda sont du même avis? Ils ont voulu dire seulement que R. Ismaël adopte l'avis de R. Juda, en ce que la partie ombrée (a pilis) doit être la plus grande part, et il se conforme au dire de R. Simon, qu'une mineure devenue grande peut refuser un nouveau mari, par suite du mariage conclu en premier lieu. Cependant, ceci s'explique, d'après R. Méir et R. Juda, qui font dépendre la puberté des signes extérieurs (a pilis) ; mais, selon R. Simon, qui exige de plus l'acquisition d'un autre signe (l'extension de la paume), quel que soit l'âge, est-ce à dire que la fille pourrait toujours opposer un refus en ce cas, sous le prétexte d'avoir été mariée une première fois avant la puberté (si ladite extension n'était pas encore visible)? En effet, dit R. Isaac, il en est ainsi : seulement, les sages ont fixé une limite anticipée pour éviter aux filles d'Israël de se livrer à la débauche (si elles pouvaient arguer d'un premier mariage accompli trop tôt, afin de s'opposer à un second). Un fait de ce genre a été soumis à R. Yossé, qui prescrivit d'examiner les seins (pour voir si elle était adolescente). Comment se fait-il qu'il partage l'avis de R. Juda, que lorsque la partie ombrée l'emporte elle suffise pour constituer la puberté? R. Josué b. Lévi n'a-t-il pas dit au contraire qu'entre l'enfance et l'adolescence il y a seulement un intervalle de six mois ; sur quoi R. Abahou ajoute au nom de R. Yoḥanan que l'on ne procède pas à l'examen visuel[3] (pour savoir s'il y a une plus forte part d'ombre que de blanc)? C'est vrai, fut-il répondu, pendant l'année de transition (la douzième), mais après cette époque on procède à un examen approfondi ; tandis qu'ici (au sujet du fait soumis à R. Yossé), s'il y a doute sur l'extension de la partie ombrée, on oblige le second fiancé de donner le divorce à cette jeune fille (peut-être y a-t-il eu

1. J. tr. *Sôta*, II, 1 ; Cf. tr. *Pesahim*, VIII, 1. 2. Il y a donc incompatibilité entre l'hypothèse d'une union avant la puberté et la survivance de l'enfant. 3. En l'absence des signes, la fille est considérée comme enfant.

union) ; si la partie ombrée a grandi avec certitude (signe d'adolescence certaine), il n'est plus besoin de divorce (l'union a été effective).

3 (2). Voici comment ces diverses classes de femmes dispensent leurs adjointes (du lévirat ou du déchaussement) : si la fille de quelqu'un, ou une femme quelconque à l'un des autres degrés d'interdiction (par rapport au survivant) a épousé le frère (son oncle) qui avait encore une autre femme, puis est mort sans laisser d'enfant, chacune de ces deux veuves [1] est dispensée des cérémonies en question. Si donc la veuve adjointe à la fille épouse un autre frère (que toutes deux ont le droit d'épouser) de l'époux décédé qui a déjà une autre femme, lorsque celui-ci meurt, les femmes adjointes (même très éloignées) seront dispensées du lévirat par suite de l'état d'empêchement de l'adjointe (à celle qui est la fille du premier frère). Cette règle est à observer, y eût-il cent frères [2].-[3].

(4). La règle susénoncée (§ 2) que « si une femme (de l'une des 15 classes) meurt avant son mari, les adjointes sont admises à bénéficier du lévirat », est applicable comme suit : si la fille de quelqu'un, ou sa parente à un degré quelconque de relation illicite, a épousé le frère de cet homme, lequel frère a une autre femme, et ladite fille meurt avant son mari, ou si elle a été répudiée par lui, puis son mari, frère de son père meurt, en ce cas il est permis à l'adjointe (l'autre femme [4] maintenant veuve) d'épouser le frère survivant. A la mort du frère d'un homme dont il a épousé la fille, si cette fille encore mineure n'a pas refusé l'union malgré la faculté qu'elle en avait, l'adjointe ne devient libre (au décès de cet homme) qu'en opérant le déchaussement [5] du beau-frère, sans pouvoir l'épouser.

Par « avoir la faculté de refuser sans en user », on entend la femme qui meurt de suite ; alors l'adjointe déchaussera, sans épouser.

3 (5). Les degrés de parenté sont d'une relation illicite encore plus grave que ceux énumérés précédemment, en ce que les femmes peuvent seulement épouser d'autres (non le frère du côté paternel), et les adjointes peuvent bénéficier du lévirat [6]. Ce sont : 1. la mère, 2. la

1. Littéralement : aussi bien que sa fille échappe (forcément) au Lévirat, elle en dispense du même coup son adjointe (l'autre veuve). 2. La dispense par suite du degré de relation illicite est reversible sur les adjointes à l'infini, lors même qu'entre ces femmes et le survivant il n'y a plus de relation d'interdit. 3. Les éditions ont ici, par inadvertance, une phrase de *Ghemara*, qui est en tête du § suivant.
4. Puisque celle-ci, au moment du décès du mari, lorsque la loi du Lévirat devenait applicable, n'avait plus pour adjointe la fille en question. 5. Pour qu'elle soit tout-à-fait libre, elle procédera au déchaussement ; mais la relation d'adjonction entre les 2 femmes est incomplète ; parce que le mariage de la mineure est seulement valable par mesure rabbinique. 6. Au décès du mari qui était d'une autre famille,

femme du père (ou belle-mère), 3. la sœur du père, 4. la sœur du côté paternel, 5. la femme du frère du père, 6. la femme du frère du côté paternel (qui a laissé des enfants).

En quoi ces cas sont-ils plus graves ? N'y a-t-il pas, dans ces cas comme dans les cas précédents, la même pénalité du retranchement, comme dans l'un et l'autre cas l'enfant issu de cette union interdite est illégitime (Mamzer) ? Le surcroit de gravité, fut-il répondu, consiste en ce que, même avec les frères, l'union de la veuve ne peut avoir lieu sans infraction à la défense ; et malgré cette infraction les adjointes restent libres (en raison de la nullité du mariage de la veuve). En effet, R. Ḥiya a enseigné aussi (§ 1) : Si l'une de toutes ces femmes (de ces six degrés) peut épouser un frère du défunt, sans infraction à la défense [1], les adjointes sont dispensées des actes du déchaussement, ou du mariage par lévirat, pour être libres. — R. Ḥiya observe encore : on appelle seulement Tsara l'adjointe à la femme sujette au lévirat du frère (et pour laquelle il y a ici prohibition par degré de parenté). En effet, dit R. Yossé, c'est ce qu'a dit la Mischnâ : « Comme les femmes peuvent épouser d'autres (que le frère du côté maternel), les adjointes sont libres (elles ont même le droit de bénéficier du lévirat). » Mais, demanda R. Jérémie, pourquoi ne pas supposer qu'il s'agit d'une adjointe étrangère ? (pourquoi l'adjointe de la femme au degré prohibé ne serait-elle pas interdite, même en dehors du lévirat ?) Il semble, répliqua R. Yossé, que R. Jérémie n'a pas entendu l'enseignement de R. Jérémie, ou qu'il ignore les termes de la Mischnâ disant : « comme ces femmes peuvent épouser d'autres (que le frère), les adjointes ont le droit de bénéficier du lévirat » (il ne s'agit pas d'autre cas). Puis, R. Yossa, revenant sur son dire, observa qu'il avait bien entendu exprimer ces divers enseignements ; seulement, comme l'homme qui a entendu émettre une opinion et la discute [2] (il voulait en connaître la cause). R. Jérémie demanda : si un beau-frère cohabite avec l'adjointe de la femme qui lui est interdite par degré prohibé, est-il aussi coupable de s'unir à sa belle-sœur (sous peine du retranchement) ? R. Yossé répliqua : s'il était possible qu'il s'agisse d'une adjointe sans qu'il soit parlé de femme du frère, la dite question aurait sa raison d'être ; or, l'hypothèse d'une belle-sœur sans adjointe est possible ; mais on ne peut admettre qu'il y ait une adjointe sans la présence d'une belle-sœur. — Est-ce qu'une belle-sœur n'est pas forcément sujette au lévirat ? (pourquoi donc la Mischnâ l'énumère-t-elle parmi les cas graves ?) On peut expliquer, répondit R. Yossa, qu'il s'agit d'une belle-sœur veuve qui a eu des enfants de son mari (sans application du lévirat).

4 (6). Selon l'école de Schammaï, il est permis à un homme d'épouser

ou au décès du frère du côté paternel, qui aurait contracté un tel mariage en dépit de la loi. En ces cas d'interdit, le mariage a été pour ainsi dire nul, et il n'entraîne pas de conséquences prohibitives. 1. S'il s'agit d'une femme, non épousée par le père, mais violentée par lui. 2. Cf. J., tr. *Yôma*, I, 1.

l'adjointe de la femme de son frère qui lui serait interdite comme degré prohibé d'alliance ; l'école de Hillel le défend. Si elles ont procédé toutes deux au déchaussement, elles deviennent impropres, selon Schammaï, à épouser un cohen ; Hillel le leur permet [1]. Si après avoir épousé un beau-frère en vertu du lévirat, elles redeviennent veuves, Schammaï leur permet encore d'épouser un cohen ; Hillel l'interdit [2]. Bien que l'une de ces écoles interdise ce que l'autre permet [3], ou déclare impropre ce que l'autre valide, les disciples de l'une ne se privaient pas d'épouser les filles de leurs adversaires [4]. De même, en fait d'impureté et de puretés, malgré la divergence d'avis, ils se faisaient des prêts mutuels (pour le même motif).

R. Simon, au nom de R. Yossé et au nom de R. Nehoraï, dit quel est le motif de l'avis professé par l'école de Schammaï (qui permet au frère d'épouser l'adjointe de la femme interdite par son degré d'alliance) : du verset (précité) « la femme du décédé ne devra pas être au dehors, à un homme étranger », on conclut (par dérivation) que la femme *externe* (l'adjointe) ne pourra pas être à un étranger (mais appartenir, le cas échéant et si c'est licite, au beau-frère). Cette interprétation de l'école de Schammaï est conforme à celle des Samaritains, qui sont d'avis d'appliquer la loi du Lévirat aux veuves après les fiançailles [5], à l'exclusion de la femme qui a été mariée réellement, parce qu'au terme *dehors* ils attribuent le sens d'*extérieur* (c.-à-d. la femme qui est restée *hors* du domicile conjugal [6]). Comment alors les Schammaïtes expliquent-ils l'expression (de ce même verset) *s'il n'a pas de fils* (ce qui semble impliquer le mariage) ? Là aussi, dit R. Jacob du midi devant R. Yossé, ils entendent que si le défunt n'a pas eu de fils parce que la femme est restée *au dehors* (simple fiancée), *elle ne devra pas être à un étranger*, mais au beau-frère. R. Yossé lui dit : on pourrait presque te soupçonner d'adhérer aux doctrines des Samaritains, puisque tu adoptes leur interprétation. On enseigne que R. Simon b. Eleazar dit aux Scribes (savants) des Samaritains : je ne sais qui vous a donné lieu de vous tromper ainsi et de ne pas suivre l'explication fournie par R. Nehémie, puisqu'il a été enseigné en son nom que chaque fois où il faudrait la lettre L en tête d'un mot (signe du datif) et qu'elle manque, on met la lettre H à la fin [7] ; ainsi pour לחוץ, *au dehors* [8], on peut écrire הוצה, ou pour Le-Seir, (vers Seir), écrire Seirah, ou pour Le-Souccoth (à Souccoth), Souccothah. Mais, répliquèrent-ils à R. Néhémie, n'est-il pas dit (Ps. IX, 18) :

1. En ce cas, le déchaussement étant inutile est considéré comme nul. 2. Par suite de l'union illicite, elles deviennent impropres au cohen. 3. Cf. tr. *Edouyôth*, IV, 5. 4. Ils s'avertissaient mutuellement, dit plus loin le *Talmud*, s'il survenait un cas en contestation. 5. Dans l'antiquité, les fiançailles avaient un caractère plus obligatoire et contractuel que chez nous. 6. Ce qui est le cas de la simple fiancée. 7. Règle grammaticale souvent rappelée par Raschi. Cf. Midrasch Rabba à Genèse, ch. 28 et 68 ; Midrasch *Séhohar Tob*, ch. 9. 8. Et ce mot ne signifie pas, pour cela, *extérieure*.

les impies retourneront vers l'abîme, où il y a la double marque de l'L initiale et H finale? C'est pour dire qu'ils sont dans l'emplacement (diacta) le plus profond de l'abîme.

On a enseigné que R. Yoḥanan b. Nouri dit : on peut remarquer quelle est l'élasticité de cette loi en Israël (au sujet des adjointes), car si l'on suit l'avis des Schammaïtes, l'enfant issu de cette union serait illégitime, d'après l'opinion de Hillel ; si l'on adopte au contraire l'avis des Hillélites, l'enfant serait illégitime, d'après l'opinion de Schammaï (d'après lui, une fille issue d'une telle union interdite peut épouser un simple israélite, non un cohen). Il y a donc lieu d'établir que les adjointes d'une femme interdite au beau-frère par degré prohibé devront accomplir le déchaussement, mais ne pourront pas épouser le beau-frère[1]. On a enseigné ceci : avant que l'on ait eu le temps de prendre une décision en ce sens, des troubles sont survenus (et l'avis de Hillel a prédominé). R. Simon b. Gamaliel dit à R. Yoḥanan : s'il en est ainsi, quelle règle adopter pour les premières adjointes qui ont contracté le lévirat et dont les enfants seraient illégitimes, si l'on adoptait maintenant l'interdit? Aussi R. Eléazar dit : bien que dans la Mischna il y ait divergence d'avis entre les Schammaïtes et les Hillélites au sujet des adjointes, les premiers s'accordent à reconnaître que l'enfant issu d'une telle union n'est pas illégitime; l'illégitimité est seulement applicable à l'enfant né d'une femme interdite à l'homme par suite d'un degré de prohibition passible de la peine du retranchement. R. Tarfon dit : je voudrais qu'un tel cas d'adjointe d'une fille me soit soumis, et je la déclarerais apte à épouser un cohen (n'étant pas sujette au lévirat, ni au déchaussement). On demanda à R. Josué quel est son avis au sujet des enfants issus de femmes adjointes (à une veuve interdite) mariées dans ces conditions? Il répondit : vous me mettez la tête entre deux monts élevés, entre les Schammaïtes et les Hillélites, que je me brise le crâne ; je puis seulement attester que la famille des Beth-Anobii, descendant de la maison des Sebouim (? teinturiers) et la famille des Beth-Noqfi, descendant de la maison de Qoschesch, sont des enfants de femmes adjointes dans lesdites conditions, et pourtant leurs petits-fils ont été *grands-prêtres* ; ils ont fonctionné comme tels et offert les sacrifices à l'autel.

R. Jacob b. Idi, au nom de R. Josué b. Lévy, raconte[2] que des vieillards sont entrés auprès de R. Dossa b. Horkinos, afin de le consulter sur la question de savoir si une femme adjointe d'une fille, laquelle est à un degré prohibé pour le beau-frère, est elle-même libre pour un étranger, et ils lui demandèrent si c'est lui qui avait autorisé une adjointe se trouvant dans cette condition d'épouser un étranger. « Avez-vous entendu dire, répliqua-t-il, que ce soit Dossa b. Horkinos, ou Ben-Horkinos (tout court) ? — C'est ce dernier nom, fut-il répondu. — C'est donc mon frère Jonathan, dit-il, qui est très perspicace, mais absolu (entêté), et faisant partie des disciples de Schammaï ;

1. V. ci-après, III, 1 (f. 4c). 2. V. B., même traité, f. 16a ; cf. *Eliah Zouta*, I, 2.

gardez-vous de lui, car il a trois cents raisons (subtiles) à objecter[1] contre l'admissibilité au mariage d'une adjointe en ce cas. » Ils se rendirent donc auprès de R. Jonathan, emportant une lettre que lui adressait son frère R. Dossa, où il était écrit : « Observe que des savants en Israël vont se rendre auprès de toi. » Ils arrivèrent et prirent place devant lui ; mais à chaque explication donnée par lui, ils refusaient de la comprendre. Ils commencèrent à murmurer d'impatience. « Qu'avez-vous à vous plaindre, » s'écria le Rabbi ? Il se mit à leur jeter des mottes de terre (en signe de mépris) ; selon d'autres, ils entrèrent par une porte, et ils sortirent de chez lui par trois portes (se retirant honteux). R. Jonathan, à son tour, fit dire à son frère : « Tu m'as envoyé des hommes qui ont besoin d'apprendre, et tu m'as dit que ce sont des savants en Israël. » Ils retournèrent auprès de Dossa et lui demandèrent son avis à ce sujet. Il répondit : « Sur ce siège, le prophète Ḥagaï était assis[2], et il a affirmé trois règles, 1° l'adjointe d'une fille (à un degré prohibé pour le beau-frère) est elle-même libre d'épouser un cohen (c'est une preuve qu'elle échappe aux devoirs du lévirat) ; 2° les Israélites habitants des contrées d'Amon et Moab (où la culture est autorisée en la septième année agraire) prélèvent une dîme pour les pauvres en cette septième année (lorsqu'ils n'ont pas de glanures des champs), 3° les prosélytes de la ville de Tadmor (Palmyre) sont admissibles dans l'assemblée des Juifs (il est permis de s'allier à eux). » Il ajouta : « Levez mes paupières, que je puisse voir (malgré mes yeux faibles) les sages en Israël. » Il aperçut R. Josué et lui appliqua ce verset (Isaïe, XXVIII, 9) : *A qui veut-on enseigner la science?* Je me souviens que sa mère transportait son berceau à la Synagogue, afin que dès les premiers ans les oreilles de cet enfant s'accoutument aux paroles de la loi. Il vit R. Akiba, et lui appliqua ces mots (Ps. XXXIV, 11) : *les lionceaux éprouvent la disette et la faim* ; je reconnais que c'est un homme égal en force au lion pour l'étude de la loi. Il vit R. Eleazar b. Azaria, et dit de lui (Ps. XXXVII, 25) : *j'ai été jeune et j'ai vieilli*[3]; je reconnais qu'il descend à la dixième génération d'Ezra, et ses yeux ressemblent à ceux du Scribe. R. Ḥanina de Sephoris dit que R. Tarfon était avec eux, et que R. Dossa invoqua pour lui ce qui a été dit de R. Eleazar b. Azaria (qu'il eût les mêmes mérites).

R. Naḥman b. Jacob dit[4] : on peut admettre comme prosélytes des habitants de Corduène et ceux de Tadmor (Palmyre). En effet, dit R. Abahou au nom de R. Yoḥanan, une Mischnâ dit formellement que les prosélytes de Tadmor sont aptes à s'allier aux Israélites[5]. Or, on a dit là : « Les taches de sang trouvées sur des étoffes provenant de la ville de Reqem ne constituent pas une impureté » (cette ville, par son caractère païen, échappe aux lois sévères

1. Il trouvera un nombre si considérable de motifs d'opposition, qu'il restera inébranlable. 2. Littéralement : « sur un massif comme un mortier. » Cf. tr. *Yadaïm*, IV, 3. V. Derenbourg, *Essai, etc.*, p. 22, note. 3. Cf. J., tr. *Berakhôth*, I, 9 (t. I, p. 24) et IV, 1 (p. 78). Voir le journal *Maguid*, an. III, p. 31. 4. Mischnâ, tr. *Qiddouschin*, IV, 1 ; tr. *Yadaïm*, III, 3. V. Neubauer, *Géographie*, p. 379. 5. Mischnâ, tr. *Nidda*, VII, 3.

sur la pureté) ; donc les prosélytes de Tadmor, soumis à cette loi, peuvent aussi s'allier aux Juifs. R. Jacob rapporte le fait que R. Ḥanina et R. Josué b. Lévi discutent à ce sujet : l'un dit que les taches trouvées sur des étoffes venant de cette ville ne sont pas impures ; l'autre dit qu'il est permis de recevoir dans sa famille les prosélytes de cette ville. Celui qui déclare que ces taches sont sans importance (traitant les habitants de cette ville comme des étrangers) est d'avis de recevoir pourtant ces habitants comme prosélytes ; celui qui déclare qu'il faut les recevoir ne va pourtant pas jusqu'à attacher de l'importance aux taches (ne les déclare pas impures).

R. Yossé b. R. Aboun dit au nom de R. Naḥman b. Jacob : la Babylonie, au point de vue des généalogies (des descendances), va jusqu'au fleuve Zarouq[1]. Il dit aussi que Rab et Samuel diffèrent d'avis à ce sujet : le premier est d'avis que cette limite va jusqu'à Nehar-Zarouq ; le second dit qu'elle va jusqu'au fleuve de Wanaï (ou Youani). R. Juda dit : la partie enclavée entre les deux fleuves (entre l'Euphrate et le Tigre, au Nord) est considérée comme territoire de l'exil (extérieur) pour les généalogies. R. Ḥanina b. Broqa dit au nom de R. Juda : les gens de la ville de Mesa ne se sont souciés (dans leurs alliances) que des cas douteux pouvant rendre une femme profanée (non des descendances illégitimes), et les Cohanim qui se trouvaient dans cette ville faisaient seulement attention de ne pas épouser une femme répudiée. Là (en Babylonie), on appelait Mescha la villle morte[2], Madaï (Médie N. O.) la malade, Elam et Gôbya (ou Gokaï) les agonisantes ; enfin une bande de terre dite Ḥabal-Yama (à l'Ouest), forme le bleu ciel (la plus belle part) de la Babylonie, et celle-ci a pour ornements les localités de Schenouya, Awanya, Gôbya, Çoçraya.

Bien que les Schammaïtes et les Hillélites ne soient pas d'accord[3] sur les questions des adjointes en fait de lévirat, ou de leurs sœurs, ou du divorce de vieille date, ou du doute d'adultère, ou d'un mariage accompli en ne donnant à la femme qu'une valeur minime d'un *proula*[4], ou du cas où après avoir répudié sa femme on passe la nuit avec elle dans une même auberge, ou de ce que la femme peut aussi bien être consacrée, soit avec une monnaie de dinar (argent en espèces), soit par la valeur de cette somme (en nature), malgré tous ces cas de divergence, les Schammaïtes ne refusaient pas d'épouser des femmes issues de l'école adverse des Hillélites, ni ceux-ci des Schammaïtes ; ils conservaient les uns vis-à-vis des autres des règles de droiture et de paix, comme il est dit (Zacharie, VIII, 19) : *Aimez la vérité et la paix*. Comment peut-on s'exprimer ainsi lorsque, par suite de leurs divergences d'opinion, il peut y avoir chez les uns des filles que les autres considèrent comme illégitimes? Voici comment ces divergences se produisent : si une femme a été

1. Ce nom, à ajouter à la *Géographie du Talmud*, est omis aussi dans le *Lexique* de J. Lévy. Faut-il voir là une corruption de 'Ouq, ou 'Azaq (J., tr. *Qiddouschin*, IV, 1 ; B., *ib.* 71ᵃ)? 2. Jeu de mots entre *Mésa* (ville) et *Métha* (morte), et ainsi de suite. V. Neubauer, p. 325. 3. Cf. Mischnà, tr. *Qiddouschin*, I, 1. 4. Valeur inférieure à celle qui est exigible pour la *Kethoubah*.

consacrée à un premier homme pour un *prouta*, puis à un second pour un *dinar*, d'après l'école de Schammaï, elle est consacrée au second, et l'enfant issu de l'union avec le premier serait illégitime ; mais d'après l'école de Hillel, l'union avec le premier est valable, et un enfant issu d'une union avec le second serait illégitime. R. Jacob b. Aḥa dit au nom de R. Yoḥanan : l'école de Schammaï s'accorde avec celle de Hillel pour adopter l'avis le plus sévère (qu'il faut consacrer une femme pour un *dinar*). Puisqu'il en est ainsi, les Hillélites devraient pouvoir épouser des femmes issues de l'école des Schammaïtes qui adoptent leur opinion, tandis que les Schammaïtes ne devraient pas pouvoir épouser de filles nées d'une famille de leurs adversaires, qui ne se rangent pas à leur avis ? R. Ila répond au nom de R. Yoḥanan : les uns et les autres suivent en pratique la règle la plus sévère (ils ne discutent qu'en théorie). Si en fait ils sont d'accord pour la règle à suivre, pourquoi est-il enseigné [1] : « Il y avait à Jérusalem un abreuvoir communiquant par un trou avec le bain légal voisin ; et, pour que l'on puisse tout y purifier, l'école de Schammaï donna l'ordre d'y percer une grande brèche ; car, disait-elle, à défaut d'une rupture latérale de la plus grande partie, ce serait considéré comme vase distinct sans caractère légal pour la purification. » On voit donc que les Hillélites n'ont pas toujours adopté l'avis le plus sévère? R. Yossé b. R. Aboun répond : aussi longtemps qu'il n'était pas survenu de fait accompli par l'école adverse de Hillel, les Schammaïtes procédaient à leur façon (et c'est ce qui eut lieu pour ledit abreuvoir) ; mais depuis le moment où ceux-ci s'aperçurent par un fait que les Hillélites professent un avis moins sévère, ils ne s'y opposèrent plus.

R. Aba Maré dit que R. Yoḥanan a exprimé une opinion justifiée ; car, selon cette Mischnâ, les Schammaïtes condamnent seulement à l'impureté ce qui a été purifié dans cet abreuvoir quant au passé, non à l'avenir (depuis qu'ils connaissaient l'avis des Hillélites). R. Yossé b. R. Aboun dit que Rab et Samuel expriment des avis différents à ce sujet : d'après Rab, les uns et les autres ont suivi la même règle (et l'école de Schammaï a adopté l'avis plus sévère de l'école de Hillel) ; d'après Samuel, chacun a adopté l'opinion de son adversaire. Mais n'y avait-il pas entr'eux une divergence grave d'interprétation, qu'en certains cas des enfants sont considérés comme illégitimes pour les uns, non pour les autres? La Providence les préserva, et il n'arriva aucun fait contestable de ce genre. Aussi, il a été enseigné : celui qui veut renchérir sur les prescriptions et adopter à la fois les sévérités de règles professées par l'école de Schammaï et celles de l'école de Hillel mérite qu'il soit dit de lui (Ecclés. II, 14) : *le sot marche dans les ténèbres*. S'il adopte les avis les plus faciles des uns et des autres, c'est un impie. Il faut suivre, soit l'avis de l'école de Schammaï au complet en ce qu'il a de sévère ou de facile, soit l'avis de l'école de Hillel au même degré — [2].

1. Mischnâ, tr. *Miqwaoth*, IV, 5, fin.

2. Suit un passage que l'on retrouve au tr. *Berakhôth*, I, 7, traduit t. I, p. 18.

CHAPITRE II

1. Voici ce qu'on nomme (ci-dessus, I, 1) le cas de la femme d'un frère qui n'a pas été au monde en même temps que lui : Si de deux frères l'un meurt (sans laisser d'enfant), puis il naît un troisième, qu'ensuite le second frère (marié) épouse la veuve du premier et meurt à son tour sans laisser d'enfant, la femme qui devient ainsi veuve pour la seconde fois devient libre de toute cérémonie à l'égard du troisième frère, parce qu'elle a commencé par être la femme d'un frère qui n'a pas vécu en même temps que le survivant. De même, l'autre veuve du second frère (l'adjointe) devient libre pour avoir été adjointe[1] à la première veuve. Mais si le second frère ne l'a pas formellement épousée, lui ayant donné seulement une promesse (avec douaire ou contrat), et qu'ensuite il meurt, la veuve adjointe (première épouse du second frère) devra procéder au déchaussement du troisième frère, sans toutefois l'épouser par lévirat (le consentement au mariage en a fait une quasi épouse).

De l'expression explétive *ensemble* (Deutéron., XXV, 5), on conclut d'exclure du lévirat la femme d'un frère qui n'a pas été au monde en même temps que lui. Sans cela (à défaut de ce terme), admettant que si le mari est mort sans enfant, la veuve ne peut plus se marier du tout, dans l'hypothèse que son beau-père pourrait avoir un jour un autre fils dont cette veuve deviendrait la future épouse, faudrait-il émettre aussi la crainte qu'en cas de décès de la mère du défunt le père n'aille épouser une autre femme dont il aurait un fils qui épouserait plus tard par lévirat la veuve en question, de sorte encore que celle-ci ne devrait plus se marier, en attendant ? A quoi l'on peut répliquer que le texte biblique dit seulement : « s'il n'a pas de fils » (au présent), sans parler du père (si donc l'on ne s'en préoccupe pas, que signifie le mot *ensemble* ?) Voici comment il faut l'entendre : si le père du mari défunt est mort aussi en laissant sa femme enceinte, on procède comme pour la veuve en question ; puisqu'au cas où son mari la laisse enceinte en mourant elle doit attendre, pour être libérée du lévirat, de savoir si l'enfant viendra au monde à terme, ou non, on croirait qu'il devra en être de même à l'égard du beau-père. C'est pourquoi le terme explétif *ensemble* enseigne l'exclusion du frère qui n'était pas au monde en même temps que le frère décédé.

Il est dit (ibid. 5) : *son beau-frère l'épousera*, ceci vise la cohabitation[2] ; *et il la prendra pour femme*, c'est l'engagement verbal. Ce n'est pas à dire qu'aussi bien que la cohabitation est l'acte final du mariage, l'engagement a

1. Qualité acquise par suite de l'accomplissement du lévirat. 2. Par analogie des termes. V. ci-après, VI, 1 ; tr. *Qiddouschin*, I, 1.

autant de valeur, en raison du terme explétif : *il l'épousera* ; il faut donc appliquer au lévirat toute la section biblique, afin d'indiquer que la cohabitation seule importe en tout, non l'engagement verbal. Ce dernier n'a qu'un but, c'est de rendre cette femme interdite dès lors aux autres frères du défunt. Selon R. Simon, il y a doute si l'engagement verbal équivaut à l'acquisition ou non ; et en voici la raison, selon lui : l'expression « son beau-frère l'épousera » vise la cohabitation, et les mots (superflus) « il la prendra pour femme » se rapportent à l'engagement ; et comme la cohabitation est l'acte final (complémentaire) du mariage, l'engagement aura-t-il une égale valeur, ou bien faut-il déduire de la seconde expression qu'au contraire l'engagement ne suffit pas ? R. Éléazar b. Arakh dit [1] que l'engagement équivaut à une acquisition complète pour le lévirat ; car, dit-il, l'expression « il la prendra pour femme » indique qu'il s'agit d'un fait analogue à la consécration d'une femme ; et comme celle-ci, une fois consacrée, est dûment acquise, de même pour le lévirat d'une belle-sœur l'engagement verbal est définitif. L'engagement, en ce cas, consiste dans ces mots : « Tu m'es consacrée par de l'argent, ou par une valeur équivalente. »

Quant au passage final de la Mischnâ, « si après s'être engagé avec sa belle-sœur le beau-frère meurt (avant la conclusion du mariage), l'autre femme (qui n'est pas une vraie adjointe [2]) doit opérer le déchaussement, non épouser le survivant », c'est une règle admise tant par les autres sages que par R. Simon. En voici la raison selon les Rabbins : comme l'engagement verbal produit une acquisition partielle, l'adjointe serait interdite d'une part, et elle doit déchausser ; mais comme ce n'est pas une acquisition définitive, l'adjointe, d'autre part, n'est pas liée : elle n'épousera donc pas le beau-frère. Selon R. Simon, on se dit : si l'engagement était définitif, toutes deux (même l'adjointe) seraient interdites ; mais comme il n'est pas définitif, la première seule serait interdite, non la seconde ; donc, dans le doute, celle-ci devra opérer le déchaussement, non épouser le beau-frère. Entre ces deux explications, il y a une différence pratique en cas de cohabitation avec la seconde femme (après engagement avec la première) : d'après l'explication des autres rabbins, c'est une cohabitation à un degré illicite, en raison de l'engagement pris avec l'autre femme. Est-ce à-dire que si le beau-frère survivant ne s'était pas engagé avec la première veuve, il devrait épouser la seconde par lévirat ? Mais n'y a-t-il pas eu obligation de lévirat envers le défunt (de sorte que l'adjointe aurait été engagée envers ce dernier et interdite au survivant comme femme de frère) ? R. Ḥagaï répond : c'est conforme à ce que dit R. Jacob b. Aḥa au nom de R. Éleazar [3], que lorsqu'une belle-sœur en attendant le mariage avec son beau-frère meurt, il est permis à ce dernier d'épouser la mère de la défunte ; car le degré prohibé de relation interdite qui existait

1. Cf. ci-après, III, 5 ; IV, 7 ; V, 1 ; VI, 7 ; tr. *Nedarim*, XI, 7 (f. 42a). 2. Puisque le mariage promis n'a pas été effectué. 3. Mischnâ, ci-après, IV, 8, et tr. *Sôta*, II, 5.

du vivant de celle-ci a disparu, par suite du décès de cette belle-sœur. Il en sera de même ici : à la mort de l'un des frères (et s'il n'y a pas eu d'engagement immédiat), la prohibition anticipée pour cause du lévirat n'est pas reversible sur la veuve survivante.

2. Si de deux frères l'un meurt, qu'ensuite le second frère (marié), épouse la veuve du premier à titre de lévirat, puis il naît un troisième frère (auquel par conséquent n'a jamais incombé le devoir du lévirat envers sa belle-sœur), et qu'enfin le second frère meurt, les deux veuves seront dispensées de toute cérémonie à l'égard du troisième frère, la première veuve à titre de femme mariée à un frère avant la naissance de l'autre frère, et l'autre veuve en qualité d'adjointe de la bénéficiaire. Mais si le second frère ne l'a pas formellement épousée, lui ayant donné seulement une promesse de mariage et qu'ensuite il meurt, la veuve adjointe (première épouse du second frère) devra procéder au déchaussement du troisième frère, sans toutefois l'épouser (comme au § 1). R. Simon dit : il est loisible au frère survivant d'épouser par lévirat n'importe laquelle de ces deux femmes, ou de procéder envers l'une d'elles au déchaussement (en raison de son indépendance à leur égard).

Puisque R. Simon a dit (§ 1) qu'il doute si l'engagement verbal équivaut à une acquisition ou non, comment peut-il dire ici qu'il laisse toute latitude pour épouser, ou laisser déchausser? Comment permet-il de contracter le lévirat avec celle qui a été l'objet d'un engagement, puisqu'il y a à craindre que l'engagement du défunt n'ait pas été effectif, et il se trouverait qu'en l'épousant, le beau-frère survivant se rendrait coupable d'avoir épousé la femme d'un frère qui n'était pas au monde en même temps que lui (et qui ne lui incombe pas par lévirat)? De même, comment autoriser l'acte du déchaussement par la même personne? Car si même l'engagement est valable ; il ne doit pas suffire de se laisser déchausser pour que l'adjointe soit dispensée, puisqu'elle lui incombe par lévirat? Il faut donc dire que l'opposition de R. Simon se rapporte seulement au commencement (au premier cas, disant que la première veuve est dispensée des formalités à titre de femme mariée à un frère avant la naissance de l'autre ; alors, R. Simon autorise l'union du beau-frère avec l'une des deux, à volonté). R. Yoḥanan dit : R. Simon professe aussi le même avis pour le cas précédent (§ 1, en cas de naissance du troisième frère, avant que le second frère accomplisse le lévirat). Un enseignement dit que cette opinion est encore l'objet d'une discussion. Et quelle distinction y a-t-il entre l'avis de R. Yoḥanan et l'autre opinion? Au premier cas, il s'agit de la naissance du troisième frère avant l'accomplissement du lévirat par le second, qui a trouvé cette femme à l'état d'interdit (le troisième n'ayant pas encore été au monde) ; au second cas, le dit beau-frère l'a trouvée à l'état permis. R. Yoḥanan demanda : si la seconde femme du frère avait été mariée à un étranger avant la naissance

du dernier frère, et qu'en conséquence il l'a trouvée à l'état permis, est-ce qu'en ce cas R. Simon déclarerait aussi l'union autorisée? Non, R. Simon a seulement parlé d'autorisation au point de vue des frères du côté paternel, ou du lévirat (non d'un autre interdit). De même R. Jacob b. Aḥa dit que Resch Lakisch demanda : si la femme d'un frère maternel a été mariée à un étranger (dans les mêmes conditions de naissance), est-ce qu'alors R. Simon autoriserait l'union, en raison de l'état actuel permis? Non, R. Simon parle seulement d'autorisation en vue du lévirat, s'il est permis pour des frères du côté paternel (non autrement).

R. Judan demanda : est-ce que l'adjointe de la tante (d'une sœur de la mère) qui a été mariée à un étranger (avant la naissance du troisième frère) est permise au neveu, parce qu'elle se trouve être libre au moment de son veuvage? Et R. Abin demanda : est-ce qu'une femme ayant été répudiée et maintenant veuve peut épouser un simple cohen (en raison de son état actuel permis)? (Non, puisqu'elle a été répudiée et interdite un moment comme telle, elle reste interdite même en étant veuve). Il a été déclaré que l'opinion adverse professée par R. Simon (dans la Mischnâ) se rapporte au commencement (au premier cas, où il est dit que la première veuve est dispensée de toute formalité à titre de femme mariée à un frère avant la naissance du troisième) ; quel est donc l'avis de R. Simon pour la femme mariée seulement par engagement (au second cas)? On peut le savoir de ce qu'il est dit (dans une Braïtha) : selon R. Simon, le seul fait d'avoir cohabité avec l'une des femmes, ou d'avoir été déchaussé par elle, entraîne la dispense à l'égard de l'autre femme ; mais si le beau-frère a été déchaussé par la femme que le défunt avait seulement engagée de vive voix, il faut aussi se laisser déchausser par l'autre femme. Il est dit que le fait d'avoir cohabité avec la veuve, ou d'avoir été déchaussé par elle, motive une dispense pour l'autre femme ; car le dilemme suivant se présente : si l'engagement verbal suffit pour constituer l'acquisition, les deux femmes du défunt deviennent épouses de leur beau-frère, et chacune devient libre par le déchaussement qu'aura opéré l'autre ; si l'engagement verbal n'a pas cette valeur, même la première femme n'a pas besoin d'opérer le déchaussement (de sorte qu'aux deux cas celle qui avait été engagée verbalement par le défunt devient libre). Pourtant, si le beau-frère s'est fait déchausser par celle qui avait été engagée, il devra faire de même pour l'autre femme. Si l'engagement n'a pas d'effet, il n'y avait aucun sujet de lévirat, ni de déchaussement ; s'il est valable au contraire, l'une se trouve dégagée par le déchaussement de l'autre femme. Quelle différence pratique y a-t-il entre l'opinion des autres sages et celle de R. Simon? La voici : si le beau-frère s'est fait déchausser par la première veuve et a cohabité avec la seconde, selon les Sages, ce dernier acte est une alliance interdite (à l'égard d'une belle-sœur non libre) ; d'après l'avis de R. Simon, ce n'est pas une alliance à un degré prohibé. S'il a cohabité d'abord avec la première, puis avec la seconde, selon les Sages, la première cohabitation a eu lieu à l'état d'interdit, et pour la

seconde femme il faut un acte de divorce outre l'acte de déchaussement (pour être libre des deux parts, du lévirat et du mariage conclu indûment). Selon R. Simon au contraire, il faut remettre un acte de divorce à toutes deux : à la première, en raison de ce que l'engagement contracté avec le défunt a pu être effectif ; à la seconde, en raison de ce que le lévirat est peut-être applicable si l'engagement est tenu pour effectif, et la seconde femme devenant libre par la conclusion du mariage avec la première doit recevoir au préalable le divorce.

R. Zeira au nom de R. Schescheth rappelle l'enseignement, énoncé ailleurs[1], où R. Simon déclare que ces deux femmes sont interdites. Pourquoi le sont-elles? Si l'engagement verbal du défunt entraîne la consécration, elles devraient être permises au beau-frère en vertu du lévirat; si cet engagement n'est pas effectif et que le beau-frère est lié (pour ainsi dire sous le coup de la contrainte), la question reste la même? Si ce lien équivalent au mariage entraîne l'acquisition, toutes deux devraient être libres ; si au contraire ce lien n'équivaut pas à l'acquisition, on comprend que la première soit interdite (n'étant pas encore libérée de ladite obligation), mais la seconde devrait être libre? Il est possible que, pour R. Simon, cette obligation (ou contrainte d'alliance) équivaille à l'engagement verbal selon les Sages[2] : comme ceux-ci disent que l'engagement verbal suscite l'acquisition des femmes, bien que le mari les laisse (et par conséquent elles sont interdites en lévirat), de même R. Simon partage cet avis à l'égard de l'obligation issue du lévirat (par suite de laquelle toutes deux sont comme interdites). Encore reste-t-il à expliquer une difficulté : si d'une part l'obligation équivaut à l'acquisition, il faut admettre par contre que l'autre femme est interdite par lévirat; et si d'autre part il n'y a pas équivalence, par contre l'autre femme serait libre (pourquoi donc dans la 1re hypothèse, l'autre femme n'est-elle pas au moins tenue d'opérer le déchaussement)? C'est que, répond R. Sameï, on n'établit pas ces sortes de dilemmes pour les questions de mariages prohibés (de façon à en déduire un motif d'interdit). Pourquoi cela? Parce que l'on adopte l'avis de R. Aḥa au nom de R. Abou b. Ḥiya[3] : lorsqu'une belle-sœur veuve n'est pas entièrement tenue au lévirat (s'il y a un motif d'empêchement), la part d'obligation qui lui incombe (et l'attache au beau-frère) est considérée comme un interdit d'alliance ; or, en ce cas, il y a dispense de toute cérémonie pour l'autre femme adjointe.

3. Voici des règles générales au sujet du lévirat : pour toute femme interdite à un homme par suite de parenté à un degré illicite, il n'y aura ni déchaussement, ni mariage par lévirat. Mais pour une femme qui est interdite à l'homme par simple mesure rabbinique[4], ou par suite de la consécration du beau-frère (un cohen), on procédera au déchaussement, non au mariage. Enfin si de 2 sœurs veuves d'un défunt sans enfant l'une

1. Ci-après, III, 1. 2. Ci-après, III, 5 (f. 4d fin). 3. Ci-après, XIII, 6 (f. 13d); tr. *Qiddouschin*, III, 1 fin. 4. V. ci-après, III, 2.

peut épouser le beau-frère [1], le survivant pourra, soit l'épouser par lévirat, soit se faire déchausser (en raison de la latitude de sa situation).

R. Zeira dit : aussi longtemps que nous étions en Babylonie, nous avions trouvé 14 classes d'alliances prohibées, de même que la Mischnâ parle du cas où « de deux sœurs veuves l'une peut épouser le beau-frère, » à l'exclusion de sa fille (à laquelle le lévirat n'est pas applicable). Depuis que nous sommes montés en Palestine, nous avons appris de plus ce qu'a enseigné R. Ḥiya [2] (disant que c'est possible aussi au cas suivant) : si la fille d'une femme violentée par le père (A) a été mariée au frère paternel (B) du survivant, et elle a une sœur maternelle issue de l'union avec un autre homme (C), laquelle à son tour a une fille mariée avec un autre frère (D), et que les deux frères meurent sans enfant (de sorte que les veuves devraient incomber par le lévirat à A et C), il est interdit d'épouser la fille du premier, mais c'est permis pour la sœur. C'est là ce qu'il entend par le cas où « de deux sœurs veuves l'une peut épouser le beau-frère. » Il est certain que lorsqu'une femme est interdite à l'homme par simple mesure rabbinique, ou par l'état de consécration du beau-frère, et que celui-ci se laisse déchausser par une veuve, l'autre est dispensée de toute cérémonie ; mais quelle est la règle s'il cohabite avec elle ? R. Yossé dit qu'il y a discussion à ce sujet : selon R. Yoḥanan, l'autre veuve n'est pas dispensée ; selon R. Eleazar, elle l'est. R. Sameï rapporte cette divergence d'avis à l'inverse, et cette dernière opinion paraît fondée ; car partout R. Eleazar s'appuie sur l'avis de R. Ḥiya le grand. Or, celui-ci a enseigné (dans une Braïtha) : en cas d'interdit par mesure rabbinique, ou par suite de l'état sacré du beau-frère, s'il y a eu déchaussement ou cohabitation avec l'une des belles-sœurs veuves, l'autre par ce fait est libérée de tout acte.

4. Comme « interdit par prescription rabbinique [3] », on entend les degrés secondaires de parenté à relation illicite [4]. Une femme est interdite par suite de l'état « consacré de l'homme », s'il s'agit d'une veuve dont le beau-frère serait grand-prêtre, ou d'une femme ayant été répudiée, ou ayant procédé au déchaussement et qui a été épousée indûment par un simple cohen, ou soit une bâtarde [5], soit une descendante des gens voués au culte du Temple [6] mariée à un simple israélite, ou à l'inverse, soit un bâtard, soit un descendant des gens voués au culte, marié à une fille d'Israël.

Il y a des interdits de parenté pour relation illicite « par mesure rabbinique », et ils reçoivent le nom de préceptes, parce qu'il est recommandé par

1. Quoique sœur de celle qui serait interdite à ce beau-frère pour relation illicite, p. ex. belle-mère, ou belle-fille. 2. *Tossefta* à ce tr., ch. VI. 3. Enoncée au § précédent. 4. Le *Talmud* en énumère une vingtaine. 5. Cf. ci-après, IV, 13. 6. Des *Nethinim* : Josué, IX, 21, 23, 27 ; par allusion à II Samuel, XXI, 2, il est défendu de se marier avec eux.

la Loi[1] d'obéir aux paroles des Rabbins. On appelle « interdit par consécration » le mariage d'une veuve avec un beau-frère qui serait grand-prêtre, ou celui d'une femme ayant été répudiée ou ayant déchaussé, unie à un simple cohen, parce qu'il est dit (Lévitique, XXI, 8) : *Tiens-le pour saint, il offre le pain de ton Dieu.* D'autres énoncent ces interdits en renversant les termes : le mariage d'une veuve avec un grand-prêtre, ou celui d'une femme répudiée ou ayant déchaussé devant s'unir à un simple cohen, constituent des interdits par précepte rabbinique, en vertu de l'expression : *Voici les préceptes* (ibid. XXVII, 34) ; les interdits « par consécration » sont les relations défendues par mesure rabbinique (secondaires) ; car, dit R. Juda b. Pazi, la Bible a placé le chapitre des mariages prohibés près de celui des *saintetés* (préceptes moraux, chap. XIX) afin d'enseigner par là que tout homme s'abstenant d'une relation illicite est appelé *saint.* Ainsi la Sunamite dit à son mari (II, Rois, IV, 9) : *Je sais que c'est un homme divin et saint.* R. Yôna dit[2] : il était *saint*, mais son disciple ne l'était pas. Selon R. Abin, il était ainsi qualifié pour n'avoir jamais regardé les femmes[3] ; selon les Rabbins, il l'était pour n'avoir jamais vu une goutte accidentelle (seminis). La servante de R. Samuel b. R. Isaac dit : jamais de ma vie je n'ai vu de vilaine marque (semen) sur les vêtements de mon maître. Enfin, il est dit (ibid 27) : *Ghehazi s'avança pour la pousser.* Par ce dernier terme, dit R. Yossa b. R. Ḥanina, on sous-entend qu'il voulut la saisir[4] par ses beautés plastiques, savoir par les seins.

Par quoi la Bible fait-elle allusion aux interdits secondaires? Elle les vise, dit R. Houna, par l'expression *celles-là*[5] (Lévitique, XVIII, 27), qui a en vue les prohibitions sévères ; d'où l'on conclut qu'il y a des prohibitions secondaires. Ces interdits secondaires sont : la mère de son père, la mère de sa mère, la femme de son grand-père paternel, ou celle de son grand-père maternel, la femme de son petit-fils (par son fils), ou celle du fils de sa fille, la femme du frère de sa mère, celle du frère de son père du côté maternel. On a enseigné que R. Ḥanina dit : pour tous ces cas, l'interdit ne s'arrête à aucune femme d'ascendant (elles sont toutes défendues), sauf pour la femme du père de sa mère (au-delà de cette génération, ce n'est plus une parenté à degré interdit). Selon Bar-Kappara, l'interdiction cesse aux cas énumérés (et ne remonte pas au-delà) ; car, selon lui, il faut ajouter aux classes énumérées celles de la mère de son grand-père maternel, ou de la mère du grand-père paternel. Rab dit : l'interdiction de la bru de son fils cesse avec elle (et ne va pas au-delà). Pourquoi établit-il cette distinction entre la bru du fils et sa

1. Deutéron. XVII, 11 : « tu ne te détourneras pas de la doctrine qu'ils t'annonceront. » V. Sifra à Levit. XVIII, § 13. 2. B., tr. *Berakhôth*, f. 10b (t. I, p. 263) ; Midrasch Rabba audit verset, § 24. 3. Mischnâ, tr. *Synhédrin*, X, 2.
4. Jeu de mots sur la conformité d'assonnance entre le terme *Dohfa* et le suivant : *Yofyah.* 5. De ce que le mot האל est écrit ici par exception sans H finale, on peut le traduire : *le Dieu*, le divin, le fort (c.-à-d. les crimes forts, les plus graves).

propre bru (laquelle est interdite par la Loi)? C'est que la bru du fils arrive du dehors dans la famille (par alliance). Rab dit : pour la descendance directe (à un degré quelconque), l'interdiction persiste toujours. R. Yossé b. R. Aboun explique ainsi l'avis de Rab : Abraham ne pouvait s'unir à aucune femme en Israël en dehors de Sara (elles étaient toutes ses descendantes), de même que Sara (en cas de prédécès de son mari) n'aurait pu épouser aucun homme en Israël.

Rab dit : chaque fois que la Loi (ib. ch. XVIII) exprime l'interdit d'alliance avec la femme, il sera défendu (rabbiniquement) d'épouser la femme de l'homme (au degré correspondant masculin). Ainsi, la sœur du père est un degré féminin interdit par la Loi ; la femme du frère de son père, au degré masculin, est interdite par les Rabbins. La sœur de sa mère est femme interdite par la Loi, et la femme du frère de sa mère devient interdite par les Rabbins. La fille de son fils est une femme interdite par la Loi, et la femme du fils de son fils est interdite par les Rabbins. La fille de sa fille est interdite par la Loi, et la femme du fils de sa fille est interdite par les Rabbins. R. Jacob du Darom dit en présence de R. Yossa : il y a encore lieu d'ajouter deux autres cas, et comme l'alliance avec la mère est interdite par texte légal, l'alliance avec la mère de sa mère est un second degré ; de même, les Rabbins ont étendu l'interdit rabbinique à la grand'mère paternelle par analogie avec la grand'mère maternelle. De plus, la femme de son fils est interdite par texte légal ; et comme il est défendu d'épouser la femme du fils de son fils par second degré d'interdit rabbinique, de même les Rabbins ont interdit d'épouser la femme du fils de sa fille, par corrélation. R. Matnia déduit encore les deux cas suivants : 1. la femme de son père constitue un degré d'interdiction par la Loi ; par déduction rabbinique, le femme du grand-père paternel constitue un interdit secondaire, et, par corrélation avec ce degré de parenté, le femme du grand-père maternel constitue un interdit équivalent. 2. La femme du frère de son père, côté paternel, constitue un interdit par la Loi ; la femme du frère de son père, côté paternel, en dérive comme interdit secondaire, et par corrélation les Rabbins interdisent aussi l'union avec la femme du frère de sa mère, côté maternel.

R. Houna fonde les diverses interdictions secondaires [1] sur ce verset (Lévit. XVIII, 17) : *Ne découvre point la nudité d'une femme et celle de sa fille ; n'épouse point la fille de ton fils, ni la fille de ta fille, pour en découvrir la nudité ; elles sont proches parentes* [2] ; *c'est une impudicité.* Or, de ce que ce dernier terme (impudicité) est aussi employé plus loin (ibid. XX, 14), on conclut à l'analogie des déductions : comme l'interdit est applicable d'abord à trois générations en descendant (la femme, la fille et la petite-fille), l'interdit s'étendra à un nombre égal de générations ascendantes ; comme pour la des-

1. Ci-après, XI, 1 ; J., tr. *Synhédrin*, IX, 1 (f. 26d). 2. Elles forment entre elles un groupe de parents, dit M. le Gr. R. Wogne en note à ce verset (traduction du *Pentateuque*, t. III, p. 213, n. 10).

cendance, il y a une prescription négative, elle est supposée dite pour les ascendants ; comme pour les descendants, la défense n'a lieu qu'en cas de mariage, il en sera de même pour la descendance ; comme pour les ascendants, la pénalité à subir en cas de transgression est celle du feu, il en sera de même pour les descendants ; comme pour la descendance, la fille du fils est l'égale de celle de la fille, il en sera de même pour les ascendants, et la mère de son beau-père sera aussi interdite que la mère de la belle-mère. Est-ce qu'en étendant l'interdit aux ascendants jusqu'à la troisième génération, on entend par là la mère du beau-père et celle de la belle-mère? La mère du père n'égale-t-elle pas la mère du beau-père (comme il vient d'être dit que la mère du côté masculin est comprise sous le même titre que la mère du côté féminin)? Et la mère de sa mère n'égale-t-elle pas la mère de sa belle-mère (déjà comprise dans l'interdit par déduction)? Non, les rabbins ont interdit la femme du grand-père paternel, en raison de l'interdit légal de la grand-mère maternelle (au même titre que la mère de la belle-mère), et ils ont interdit la femme du grand-père maternel à cause de l'interdit légal de la mère de sa mère. Ainsi, la femme du fils de son fils n'est pas l'égale de la fille du fils de la femme, et la femme du fils de sa fille n'est pas l'égale de la fille de sa femme. Mais, objecta R. Ḥagaï en présence de R. Yossé, est-ce que cet enseignement ne ne contredit pas l'avis précité de Rab (disant que tout interdit du côté masculin l'est aussi du côté féminin)? Or, il est permis à un homme d'épouser la femme (devenue veuve) de son beau-fils, et pourtant il va sans dire que sa fille lui est interdite ; et bien que sa belle-fille lui soit aussi interdite, il n'en est pas de même pour l'équivalent masculin, et la femme de son beau-fils devenue veuve lui est permise. R. Zeriqan dit au nom de R. Ḥanina : la seconde femme d'un beau-père est interdite[1] à cause de l'apparence (on peut croire que c'est la belle-mère) ; on ne saurait dire que c'est défendu par la Loi, puisque David épousa Rispa, fille d'Aïa (une des femmes de Saül), comme il est dit (II Samuel, XII, 8) : *Je te donnerai la maison de ton maître et les femmes de ton maître dans ton sein.* R. Jérémie dit au nom de R. Éléazar : un beau-fils et une belle-fille élevés dans la même maison ne doivent pas s'épouser, à cause de l'apparence de parenté entr'eux. Lorsqu'un cas de ce genre fut soumis à R. Ḥanina, fils de R. Abahou, il donna le conseil qu'ils se marient dans une localité où ils ne sont pas connus (pour éviter toute fâcheuse apparence). — On a enseigné ailleurs[2] : « Il est interdit d'épouser la bru de son fils devenue veuve (au même titre qu'une petite-fille) ; R. Yossé dit : si le grand-père a transgressé ce précepte et accompli une telle union, il est deux fois coupable. » Or, sa transgression consiste à avoir enfreint un ordre des rabbins (qui défendent l'union avec la bru du fils). R. Yossé dit au nom de R. Abahou que l'on a adressé à R. Yoḥanan la demande s'il faut déduire de là que les interdits secondaires doivent à l'infini être applicables sans limite de descendance? Non, répondit-il, il n'y a pas de second degré après

1. V. *Derekh ereç Rabba*, ch. 1. 2. Mischnâ, tr. *Krithoth*, III, 5.

un interdit secondaire, lequel seul est une conséquence de la défense légale; mais la transgression reprochée ici au grand-père ne consiste qu'à avoir épousé la bru de son fils (non une fille de sa petite-fille). R. Ḥiskia dit au nom de R. Yonah que R. Abahou ne s'est pas exprimé ainsi; mais R. Éliézer a posé la question à R. Yoḥanan, disant : Dans la Braïtha (susdite), on avait énoncé huit cas d'interdit secondaire, et pourtant en voici un neuvième? C'est que tous dérivent de la défense d'épouser la bru d'un fils.

5. Un frère quelconque survivant d'un frère défunt mort sans enfant, quel que soit son état[1], oblige la veuve à l'épouser en vertu du lévirat, et il est du reste son frère sous tous les rapports juridiques[2], sauf s'il est né d'une esclave ou d'une païenne. Dès que le défunt a laissé un enfant, quel qu'il soit (fût-il impropre), la veuve de son père est dispensée du lévirat; comme tel, il est passible des pénalités usuelles s'il frappe son père ou s'il le maudit[3], et il est son fils sous tous les rapports juridiques, sauf s'il est né d'une esclave ou d'une païenne.

R. Abin observa : « il est le fils en tout », même au point de vue du devoir de la reproduction conjugale et comme interdit secondaire (malgré l'illégitimité de sa naissance). Si un fils de païen a cohabité avec une fille d'Israélite et qu'elle enfante un fils, ou si un israélite cohabite avec une païenne, lorsqu'ensuite par son mariage régulier avec un israélite elle a encore un fils, celui-ci sera le premier-né au point de vue de l'héritage[4], mais non au point de vue sacerdotal (comme rachat dû au cohen). Si un païen et une païenne unis ensemble ont des enfants, puis se convertissent et ont encore des enfants, selon R. Yoḥanan, la généalogie des païens existe (et le fils né avant la conversion reste l'aîné comme premier héritier); selon Resch-Lakisch, on n'admet pas cette généalogie. Mais n'est-il pas dit (II Rois, XX, 20) : *En ce temps, Merodakh Baladan, fils de Baladan roi de Babel, envoya des livres et des présents au roi Ezekia* (ne voit-on pas là, pour ce païen, l'énoncé d'une généalogie)? C'est parce qu'il a honoré son grand-père (en rappelant son origine) qu'il a mérité les honneurs de la généalogie. Mais il est écrit aussi (I Rois, XV, 18) : *le roi Asa envoya à Ben Hadad, fils de Tabrimon, fils de Hezion, roi d'Aram, qui habite à Damas, en disant*, etc.? Cette succession de nom a pour but d'indiquer que c'était un impie assassin, fils d'impie, comme il est dit (Esther, IX, 10) : *Haman, fils de Hamdatha*; ce n'est pas à dire proprement qu'il était fils direct de Hamdatha, mais un oppresseur descendant d'oppresseur. Selon R. Tanḥouma, voici l'objection de Resch Lakisch à R. Yoḥanan : de ce qu'il est écrit (II Samuel, IX, 10) : *Siba avait quinze fils et vingt esclaves*, ne peut-on pas conclure qu'il y a défaut de généalogie, puisque l'on ne saurait l'ad-

1. Fût-il un *Mamzer*, cas non identiquement le même qu'au § 4, où il s'agit de la légitimité suspecte du défunt. 2. Soit pour le devoir de l'enterrer, même en se rendant impur quoique Cohen, soit pour hériter de lui. 3. Exode, XXI, 15 et 17. 4. Cf. Mischnâ, tr. *Bekhoroth*, VIII, 1.

mettre pour les esclaves (qui pourtant sont indiqués là)? Ces esclaves, observe R. Yoḥanan, peuvent avoir été les grands serviteurs (écuyers) de Mephiboscheth (et pour cette raison ils sont cités là).

Pour la femme esclave, on sait que la progéniture sera égale à la mère, parce qu'il est dit (Exode, XXII, 4) : *la femme et ses enfants seront à son maître.* On le sait aussi pour la païenne [1] ; car, dit R. Yoḥanan au nom de R. Simon b. Yoḥaï, il est écrit d'une part (Deutéron. VII, 3) : *tu ne t'allieras pas avec eux*, et d'autre part (ib. 4) : *il pourrait détourner ton fils de moi* ; or, *ton fils* issu d'une israélite porte ce nom, et non celui qui serait né d'une païenne, car en ce cas on le nomme « son fils [2] ». R. Jacob, habitant du village de Neboria, s'étant rendu à Tyr [3], on vint lui demander s'il est permis, le samedi, de circoncire le fils d'une araméenne (né des œuvres d'un israélite) ; il était d'avis de le permettre, se fondant sur ce qu'il est écrit (Nombres, I, 18) : *on les enregistra* (les naissances furent inscrites) *selon leurs familles et leurs maisons paternelles* (on se règle donc d'après l'extraction juive). R. Ḥagaï, l'ayant entendu, dit de le faire venir et de le frapper de coups de lanière (en punition de son erreur). Sur quoi te bases-tu, lui dit R. Jacob, pour me frapper? R. Ḥagaï répondit : sur ce qu'il est écrit (Ezra, X, 3) : *Concluons une alliance avec notre Dieu, de faire sortir les femmes* (étrangères) *et ceux qui sont nés d'elles.* Se peut-il, dit R. Jacob, que sur un tel avis [4] tu me frappes? C'est que, dit R. Ḥagaï, il est écrit (ibid. fin) : *qu'il soit fait selon la Loi* (c'est donc une décision légale). Et quel est le texte ? On le sait, dit R. Yoḥanan au nom de R. Simon b. Yoḥaï, de ce qu'il est écrit d'une part (Deutéron. VII, 3) : *Ne t'allie pas avec eux*, et d'autre part (ibid. 4) : *il pourrait détourner ton fils de moi ;* or, *ton fils* issu d'une israélite porte ce nom, et non celui qui serait né d'une païenne, car en ce cas on le nomme « son fils ». Frappe donc tes coups, dit R. Jacob, il est bon que je les reçoive (cette correction méritée me profitera).

6. Si quelqu'un s'est engagé pour le mariage avec l'une de deux sœurs, sans savoir au juste envers laquelle des deux il s'est engagé, il ne pourra épouser aucune des deux (sous peine de relation illicite), et devra se dégager en remettant à chacune d'elles une lettre de divorce. S'il meurt et qu'il laisse un seul frère, celui-ci devra procéder au déchaussement par les deux sœurs [5]. Si le défunt a laissé deux frères, l'un d'eux procédera d'abord au déchaussement par l'une d'elles, mais l'autre frère pourra épouser la sœur. Si de suite après les deux frères ont épousé les

1. Mischnâ, tr. *Qiddouschin*, III, 14. 2. Il n'est plus question au *v.* 4 de « ne pas prendre une fille païenne pour *ton* fils » : sans quoi, le texte dirait : « *elle* détournerait. » 3. Cf. Midrasch Rabba à Genèse, ch. VII. 4. D'un simple hagiographe. V. Rabba sur Nombres, ch. XIX. 5. Il n'y a pas de certitude pour savoir laquelle des deux est la vraie belle-sœur.

deux sœurs veuves (sans consulter les gens compétents), on n'annulera pas le mariage pour cela.

« Si le mari meurt, est-il dit, et qu'il laisse un seul frère, celui-ci devra procéder au déchaussement par les deux sœurs. » Or, partout il est dit[1] qu'il ne peut pas y avoir un déchaussement à la suite d'un autre déjà accompli (au sujet du même lévirat, y eût-il deux belles-sœurs) ; comment donc se fait-il qu'ici il soit prescrit au survivant de se laisser déchausser par les deux sœurs (deux fois) ? C'est qu'ailleurs il s'agit des cas de certitude (il n'y a pas lieu alors de recommencer) ; tandis qu'ici il y a doute entre une sœur et l'autre. « Si le défunt a laissé deux frères, est-il dit ensuite, l'un d'eux procédera d'abord au déchaussement par l'une d'elles, puis l'autre frère pourra épouser la sœur. » Or, d'ordinaire, lorsque le lévirat est accompli par le mariage, on ne procède pas au déchaussement ; pourquoi donc ici prescrit-on le contraire? C'est que d'ordinaire il s'agit d'une certitude, et ici du doute. « En cas de mariage anticipé, celui-ci reste valable. »

7 (8). Deux hommes se sont engagés par le mariage avec deux sœurs, et aucun des deux ne sait avec laquelle il l'est ; il faut que chacun donne deux divorces (un à chaque sœur, en raison du doute). S'ils meurent et laissent chacun un frère, chacun procédera au déchaussement pour les deux sœurs[2]. Mais si un homme en mourant laisse un frère, et l'autre laisse deux frères, le frère resté seul opérera le déchaussement à l'égard des deux sœurs[3] ; quant aux deux frères (du second défunt), l'un procédera pour une sœur au déchaussement[4], et l'autre pourra épouser l'autre sœur par lévirat. Si de suite après le décès les deux frères ont épousé les deux sœurs (sans consulter personne des gens compétents), on n'annulera pas le mariage pour cela.

(9). Si chaque frère défunt a laissé deux frères, le frère de l'un procédera au déchaussement pour une sœur, et un frère de l'autre défunt agira de même pour la seconde sœur ; puis les deux autres frères contractent les mariages par lévirat, en épousant celle des sœurs qui a déchaussé l'autre frère. Si de suite après le décès les deux frères d'un défunt ont procédé au déchaussement pour les deux sœurs, les deux frères de l'autre défunt ne pourront pas les épouser (par crainte d'épouser la sœur de sa belle-sœur, vu le doute) ; mais l'un devra d'abord

1. Ci-après, V, 1. 2. Il est défendu de l'épouser, dans la crainte qu'elle soit la sœur de celle qu'il conviendrait d'épouser en vertu du lévirat. 3. Elles lui restent interdites : avant le déchaussement, il est à craindre que la première sœur soit la sœur de celle qu'il s'agirait d'épouser par lévirat ; après cet acte, elle est interdite comme étant la sœur de celle qui a opéré le déchaussement. 4. Par cet acte, l'autre frère échappe au devoir du lévirat qui lui incombe peut-être pour cette même femme.

avoir été déchaussé par une sœur, puis l'autre pourra épouser l'autre sœur. Si les deux frères du second défunt[1] se sont de suite mariés (sans enquête), le mariage reste valable.

On a enseigné : il importe peu, dans le présent ordre, qu'il s'agisse de simples israélites ou de Cohanim, pour maintenir la validité du mariage[2]. Quant à ce que dit la Mischnâ que, de deux frères (du second défunt) l'un procédera pour une sœur au déchaussement, etc., c'est vrai si l'un a d'abord accompli le déchaussement, puis l'autre a épousé la belle-sœur ; mais il est interdit que ce mariage ait lieu d'avance, car il pourrait arriver que son frère meurt avant d'avoir accompli le déchaussement pour l'autre sœur, et le premier se trouverait avoir épousé indûment la sœur de la belle-sœur qui lui incombe en lévirat (et qui est alors interdite). Cela prouve, dit R. Ḥisda, que la cohabitation avec la sœur de celle qui vous a déchaussé[3] ne la rend pas impropre à épouser un cohen. R. Yossé b. R. Aba dit que R. Ḥiya a professé la même opinion. « S'ils meurent, est-il dit, et laissent chacun un frère, chacun procédera au déchaussement pour les deux sœurs. » Or, partout il est dit qu'il ne peut pas y avoir un déchaussement à la suite d'un autre déjà accompli ; comment donc se fait-il qu'ici chacun devra procéder à cet acte pour les deux sœurs ? Ailleurs, il s'agit de la certitude (en ce cas, on ne devra pas recommencer cet acte) ; mais ici il s'agit du doute. « Si un défunt laisse un frère, et l'autre deux frères, le frère resté seul se laissera déchausser par les deux sœurs ; quant aux deux frères (du second), l'un se laissera déchausser par une sœur, et l'autre pourra épouser l'autre sœur par lévirat. » D'ordinaire, lorsque le lévirat est accompli par le mariage, il n'est pas prescrit de déchaussement ; pourquoi donc ici le contraire est-il prescrit ? D'ordinaire, il s'agit d'une certitude, et ici du doute. — « En cas de mariage accompli de suite, il restera valable. »

Ce qui est dit ensuite (§ 9) du mariage maintenu, quoiqu'anticipé, est applicable s'il s'agit de simples israélites ; mais pour les Cohanim il est interdit[4].

10 (8). En cas de lévirat, il est recommandé au frère aîné d'épouser la belle-sœur ; si le frère cadet a pris les devants, c'est également bien. Celui qui est accusé d'avoir des relations intimes avec une esclave, ou une païenne, ne devra pas l'épouser, l'une fût-elle ensuite affranchie, ou l'autre convertie au Judaïsme (pour ne pas encourager la calomnie) ; si cependant un tel mariage a eu lieu, il reste valable. Mais celui qui est accusé d'avoir eu des relations intimes avec une femme mariée et qui,

1. Après que les autres auront procédé au déchaussement pour les deux sœurs. 2. Quoique d'ordinaire une femme qui a déchaussé soit interdite au Cohen, cette mesure rabbinique s'efface ici devant le doute sur l'acte du déchaussement. 3. Ou plutôt, dit le commentaire, de celle qui vous incombe par lévirat. 4. Ici, le déchaussement est certain, et, par suite, la femme devient impropre au Cohen.

après le divorce de cette femme d'avec son premier mari, l'aura épousée, devra la quitter (une telle union est illégale pour la même cause).

Il est recommandé à l'aîné d'accomplir le lévirat, comme il est dit (Deutéron. XXV, 5) : *il arrivera que le premier-né qu'elle enfantera etc.* Or, à quoi se rapporte ce verset ? Si c'est pour dire que ce fils portera le nom du défunt, ou héritera de lui, le texte devrait dire : « Il subsistera au nom du frère de son père, le défunt. » S'il s'agit que ce fils devra être un premier-né pour la mère (qu'elle n'aura jamais eu d'enfant) pour admettre que lors même que le mari a eu (en premier mariage) des fils qui sont morts et qu'ensuite il meurt, la femme ne sera pas soumise au lévirat ; le texte devrait dire : « Et s'il n'a pas eu de fils (lui). » Puis donc que cette expression n'est pas applicable à l'enfant futur, elle est applicable au beau-frère, à qui incombe le lévirat comme devoir.

« Celui qui est accusé, est-il dit, d'avoir des relations intimes avec une esclave, fût-elle ensuite affranchie, ou avec une païenne, fût-elle ensuite convertie au Judaïsme, ne devra pas l'épouser. » Si l'homme l'a consacrée comme épouse, cela équivaut au mariage accompli (qui reste valable). S'il a été averti de ne pas contracter un tel mariage et qu'il passe outre, la séparation sera exigée. Si après ce mariage accompli à tort l'époux répudie la femme, peut-il la reprendre plus tard ? Certes ; sans quoi (s'il ne le pouvait pas), il n'y aurait pas lieu de parler de calomnie au sujet des enfants qu'elle a eus avant la répudiation. « Celui qui est accusé d'avoir eu des relations intimes avec une femme mariée, et qui, après le divorce de cette femme d'avec son premier mari, l'aura épousée, devra la quitter. » Selon Rab, il s'agit d'une accusation à la suite d'un bruit recueilli par deux témoins. Mais, objecta R. Yossé, s'il s'agit d'une accusation portée par deux témoins du fait d'adultère, comment a-t-on enseigné qu'on le force de la quitter, malgré le mariage accompli ? Est-ce à dire que si elle sortait des mains d'un second mari (après deux répudiations successives), l'accusé qui l'aurait épousée pourrait la conserver, tandis que s'il est accusé d'adultère par deux témoins du fait, il devra la quitter après le mariage accompli, même à la suite d'une double répudiation ? Non, le cas dont il s'agit ici est celui d'une accusation sans témoin ; aussi, lorsqu'elle sort des mains d'un second mari, l'accusé pourra la garder.

9 (11). Celui qui apporte d'outre-mer à une femme un acte de divorce, déclarant que cet acte a été écrit et scellé devant lui, ne pourra pas épouser cette femme (il ne peut ester dans son propre intérêt). De même, celui qui déclare que le mari est mort spontanément, ou qu'il l'a tué seul, ou qu'il a été complice de ce meurtre, ne pourra pas épouser la veuve[1]. R. Juda dit : s'il déclare avoir tué seul le mari, la femme ne

1. Il provoquerait la calomnie d'avoir commis une fausse attestation, dans le but d'épouser cette femme.

pourra pas se marier [1] ; s'il déclare être complice du meurtre, elle pourra épouser un autre.

« Si un père déclare, est-il dit [2], avoir consacré sa fille à quelqu'un sans se souvenir avec qui il l'a engagée, puis un homme vient dire qu'il est, lui, le mari, on le croit. » En quoi lui ajoute-t-on foi ? Samuel dit : on le croit pour la faculté de donner un acte de divorce. Assa dit : on le croit pour la faculté de prendre cette femme avec lui. R. Houna dit au nom de Rab qu'on le croit pour la faculté qu'il a de prendre cette femme (de l'épouser). C'est aussi l'avis de R. Yoḥanan ; mais on n'infère pas de là d'autre déduction (que toute déclaration isolée d'un mari soit valable). Que faut-il entendre par cette restriction ? S'il dit, par exemple, avoir vendu un de ses champs sans savoir à qui il l'a cédé, et qu'un autre homme vienne déclarer être l'acquéreur, on ne lui ajoute pas foi [3]. Il doit en être de même en fait de mariage au cas suivant : si un père dit avoir consacré une de ses filles en mariage à quelqu'un et ne plus se souvenir à qui il l'a engagée, puis un homme vient déclarer que c'est lui, on ne lui ajoutera pas foi. Or, notre Mischnâ ne conteste-t-elle pas l'avis de Rab, puisqu'elle dit : « Celui qui apporte à une femme un divorce de son mari demeurant dans une province d'outre-mer, en déclarant que cet acte a été écrit et scellé en sa présence, ne pourra pas épouser cette femme » ? (On ne le croit donc pas si son assertion peut l'intéresser ?) C'est qu'il s'agit là d'une femme dont l'état de présomption pour tous est celui d'une femme mariée, tandis qu'au sujet de l'exemple précité du mariage douteux, il s'agit d'une femme libre, laquelle sera seulement déclarée mariée lorsque deux témoins viendront attester qu'elle l'est (et démentiront la déclaration du premier prétendant). Est-ce que ladite Mischnâ [4] ne contredit pas l'avis opposé de Samuel, en disant : « Lorsqu'en présence du doute exprimé par le père, un homme déclare avoir épousé sa fille, puis un autre vient s'exprimer de même, tous deux doivent lui remettre un acte de répudiation ; s'ils veulent s'entendre, l'un la répudiera, et l'autre l'épousera ? » (Donc, on est cru même s'il s'agit d'épouser). Samuel explique ce cas en supposant que le père de la femme dit à l'un de ces hommes l'avoir consacrée à l'un deux, sans se souvenir auquel (alors, il n'y a plus de doute). R. Zeira ou R. Yassa dit au nom de R. Yoḥanan : si d'avance l'un de ces deux hommes a épousé (pris chez lui) cette femme (sans l'entente préalable), il n'est pas tenu de la quitter. La séparation est obligatoire lorsque chacun des deux a déclaré l'avoir consacrée, et qu'avant l'entente (ou décision judiciaire) l'un d'eux l'a épousée ; mais lorsqu'un seul a fait cette déclaration de mariage, qu'il prend la femme

1. Avec personne. L'assertion d'un criminel n'est pas digne de foi, et la femme n'est pas libre. 2. J., tr. *Qiddouschin*, III, 7 (f. 64b). 3. Il se peut, dit le commentaire, qu'en cas de doute on n'éprouve pas pour l'appropriation du champ autant de scrupule que pour une déclaration erronée de mariage, ayant pour conséquence l'adultère. 4. Du tr. *Qiddouschin*, *ibid.*, fin.

chez lui, puis un autre vient déclarer l'avoir consacrée, on ne le croit pas. En effet, un enseignement confirme en tout ce dernier cas.

« Celui qui déclare avoir tué le mari, dit la Mischnâ, ne peut pas épouser la femme », en raison de ce dilemme : ou la mort est vraie, et celui qui est seulement soupçonné de crime ne peut ni juger, ni attester; ou il n'y a pas eu de crime, et le mari est en vie. Si le déclarant dit avoir assisté au meurtre, on croit à la mort ; la femme pourra épouser tout autre que le déclarant (dont le témoignage serait suspect s'il était intéressé). Ainsi, l'on raconta devant R. Juda ce fait : un brigand, λῃστής, fait prisonnier à Césarée de Cappadoce, au moment d'être exécuté, pria les assistants d'aller dire à la femme de Simon b. Cahana qu'il avait tué son mari au moment d'entrer dans la ville de Lod. Lorsque le fait fut soumis à la décision des Sages, ils confirmèrent cette déclaration (et la femme devint libre). Ceci ne devrait rien prouver, leur dit R. Juda, puisqu'une telle déclaration est seulement valable lorsque le déclarant dit avoir assisté au meurtre (non s'il l'a tué).

10 (12) Le Sage qui a déclaré valable pour l'avenir le vœu contracté par une femme, de ne pas s'adonner à son mari, ne pourra jamais l'épouser (pour ne pas être soupçonnée d'avoir confirmé ce vœu dans un but intéressé). Cependant, il pourra épouser celle qui, en sa présence, a prononcé la déclaration de refus d'épouser l'homme auquel elle a été fiancée pendant la minorité, ou celle qui devant lui a déchaussé un beau-frère par lévirat, parce que sa présence a eu lieu à titre de membre d'un tribunal (où il n'est pas seul). A tous ces hommes étant mariés (le sage et le voyageur venu de loin), s'il arrive que leurs femmes meurent, il est permis d'épouser celles dont il est question ici comme femmes interdites. Ils peuvent aussi épouser ces femmes si, dans l'intervalle de temps, elles ont épousé un autre homme dont elles sont divorcées, ou si elles sont devenues veuves. De même encore, les femmes en question peuvent épouser les fils ou les frères de ces hommes [1].

« Le sage qui confirme le vœu d'une femme de ne pas s'adonner à son mari, est-il dit, ne pourra jamais l'épouser » ; car on pourrait supposer que dès le principe (en la soutenant dans ses vues de se détacher de son mari) le sage avait l'intention de l'épouser. « Celle qui a refusé l'homme auquel elle était fiancée pendant sa minorité, ou qui a déchaussé devant lui, pourra être épousée par lui » ; parce qu'il s'agit d'un tribunal, et il n'arrivera pas à deux hommes sur trois de pencher en faveur d'un seul. On a enseigné ailleurs [2] : Celui qui a reçu de son voisin des fruits en dépôt ne devra pas y toucher pour les vendre, si même ils sont gâtés (pourris, ou entamés par les souris, et les

1. On n'irait pas jusqu'à les soupçonner d'un but intéressé en vue d'autrui.
2. Mischnâ, tr. *Bava mecia*, III, 7 (4).

laissera intacts). R. Simon b. Gamaliel dit : on les vendra par devant la justice, en raison du principe de restituer aux propriétaires les objets perdus. Et R. Aba b. Jacob dit au nom de R. Yoḥanan que l'avis de R. Simon b. Gamaliel sert de règle. Qu'en sera-t-il du montant de la vente? C'est un point en litige[1], dit R. Juda, entre R. Akiba et R. Tarfon (le premier permet au dépositaire d'en profiter comme gardien ; le second le défend). On a enseigné : les membres du tribunal qui auront ordonné une telle vente ne devront pas en acquérir (afin d'éviter tout soupçon). R. Akiba dit que R. Ḥiya b. R. Schabtaï posa l'objection suivante : d'une part il est dit ici qu'une femme ayant formulé le refus d'épouser l'homme fiancé à elle pendant sa minorité, ou celle qui a déchaussé devant un sage, pourra épouser ce dernier, parce qu'il s'agissait de l'acte d'un membre du tribunal ; pourquoi donc, d'autre part, les membres du tribunal ne peuvent-ils pas acquérir de fruits qu'ils ont fait vendre ? R. Yossé répond : pour les fruits, le soupçon a sa raison d'être, parce qu'il est possible de partager le tout en trois parts (de répartir les fruits entre les trois juges), tandis que cette hypothèse de péché est inadmissible à l'égard de la femme. — « Dans tous les précédents cas, dit la Mischnâ, si les juges ont été mariés et qu'ensuite leurs femmes meurent, il leur est permis d'épouser celles qu'ils ont assistées comme juges. » C'est donc permis seulement en cas de décès, non en cas de répudiation (alors le soupçon serait maintenu). « Ils peuvent aussi épouser ces femmes si, dans l'intervalle de temps, elles ont épousé un autre homme, dont elles sont divorcées, ou si elles sont devenues veuves, » parce qu'il n'y a pas lieu de supposer un péché anticipé pour un fait réalisable plus tard. « De même encore, les femmes en question peuvent épouser les fils ou les frères de ces juges », parce qu'on ne suppose pas qu'un homme jugera faux dans l'intérêt de son fils, ou de son frère.

CHAPITRE III

1. Si de quatre frères deux ont épousé deux sœurs et que ces maris meurent, les femmes devront opérer le déchaussement des frères survivants, mais elles ne pourront pas les épouser (en raison de la réciprocité du devoir de lévirat qui les lie). Si ces mariages ont été contractés indûment, ils devront être rompus. R. Eléazar dit : selon l'école de Schammaï, ils devront être maintenus ; selon l'école de Hillel, ces mariages devront être rompus.

Si de quatre frères deux avaient épousé deux femmes étrangères entr'elles, ne seraient-elles pas sujettes au lévirat? (Pourquoi donc ici chacun des frères survivants n'épouserait-il pas une des sœurs?) Ici il y a une distinction à établir en raison de l'interdit d'épouser la sœur de sa femme (le lévirat sera donc applicable à une seule). Mais alors pourquoi doivent-elles opérer le déchaussement? C'est que, dit R. Mathnia, le lévirat leur incombe bien ; seu-

1. B., même tr., f. 28.

lement l'interdit comme sœur est moins réel que fictif (puisqu'il n'y a pas de mariage en ce cas). On a enseigné ailleurs[1] : « Si pendant que la veuve attend le mariage avec son beau-frère, un autre frère se fiance avec sa sœur à elle, on doit, selon R. Juda b. Bethera, lui dire d'attendre jusqu'à ce que le frère aîné ait accompli le lévirat. Après que le frère aura procédé au mariage, ou au déchaussement, le second frère pourra aussitôt épouser sa fiancée. De même après le décès de la belle-sœur veuve, le frère pourra procéder au mariage. Mais si le beau-frère aîné meurt (et qu'il n'y a plus d'autre frère que le fiancé à la sœur de la veuve), le survivant devra remettre un acte de divorce à sa fiancée et se laisser déchausser par sa belle-sœur veuve ». Or, il y est dit seulement qu'en cas de décès préalable de la belle-sœur veuve le second frère pourra épouser l'autre sœur ; mois si la femme de l'un meurt d'abord, la belle-sœur reste interdite (en raison de ce qu'un môment elle était interdite comme sœur de la femme). R. Yoḥanan dit : c'est là l'explication donnée par R. Éléazar ; selon les autres sages au contraire, soit si la belle-sœur est morte d'abord, soit si la femme est morte d'abord, la dernière reste toujours libre (malgré l'interdit momentané) ; car, selon eux, tout interdit d'union provenant d'une cause (par quelqu'un qui provoque cet interdit) cesse dès que la cause de l'interdit n'a plus lieu d'être, tandis que, selon R. Éléazar, même lorsque la cause provocante a disparu, l'interdit (antérieur) subsiste. R. Yossé b. Ḥanina demanda devant R. Yoḥanan : pourquoi est-il dit ici « soit si la belle-sœur est morte d'abord, soit si la femme meurt d'abord, la dernière reste toujours libre », tandis que la Mischnâ déclare en un cas analogue que la belle-sœur ne peut pas épouser le frère survivant de son mari (Pourquoi ne pas prescrire à l'un de se laisser déchausser par la seconde sœur, de façon à ce que la première, après avoir été interdite comme sœur de celle qu'il y avait lieu d'épouser, redevienne libre) ? En effet, lui répondit R. Yoḥanan, je ne puis pas m'expliquer pourquoi les sœurs de la belle-sœur veuve restent interdites (pourquoi l'on n'obvie pas à l'interdit de la première en prescrivant à la seconde le déchaussement). R. Zeira ou R. Ḥiya au nom de R. Yoḥanan se prononça de la même façon, ainsi que R. Aba et R. Ḥiya au nom du même. R. Ila ou R. Yassa dit[2] au nom de R. Yoḥanan que l'interdit des sœurs par suite d'une belle-sœur ne ressemble pas à l'interdit des sœurs non suscité par les belles-sœurs (mais par la présence de la femme simple, le premier interdit provenant de l'obligation du lévirat).

R. Jérémie dit : notre Mischnâ prescrit que ces deux veuves ne pourront pas épouser leur beau-frère, car c'est comme si la maison (le devoir de reconstituer le nom) était tombée sur les deux frères à la fois[3]. Mais, lui objecta R. Yossa, dans l'hypothèse que la double obligation du lévirat arrive simultanément, comment R. Yoḥanan dit-il qu'il ne peut pas s'expliquer pourquoi les sœurs de la belle-sœur veuve restent interdites (Serait-il possible, vu le doute,

1, Ci-après, IV, 9 (10). 2. V. ci-aprés, §§ 8 et 11. 3. L'on ignore en ce cas laquelle précède l'autre.

de leur permettre d'épouser le beau-frère) ? Il s'agit du cas où les frères sont morts l'un après l'autre (non simultanément, et comme on sait quelle veuve est la seconde, R. Yoḥanan ne comprenait pas l'interdit). Les compagnons d'étude ont cru devoir dire qu'ils ne comprennent pas le doute de R. Yoḥanan sur la possibilité du lévirat pour une sœur de belle-sœur ; pourquoi en cas de prédécés de l'une (de la seconde), la première sœur un moment interdite, par la présence de l'autre, ne redevient-elle pas libre d'épouser le beau-frère, et R. Yoḥanan admet toutefois que si la première meurt après, la seconde reste interdite (comme elle l'a été du vivant de la première). Non, dit R. Juda, il faut les deux hypothèses (et, dans l'un comme dans l'autre cas, le doute de R. Yoḥanan subsiste), car la contrainte (l'interdit) provenant de la consanguinéité de lévirat ne persiste pas après le décès d'une sœur. Si par exemple de trois frères deux (A et B) le sont du côté paternel, non du côté maternel, que deux (B et C) le sont par la mère, non par le père, si un fils (A) meurt, et qu'avant l'accomplissement du lévirat par le second frère (B), celui-ci meurt aussi, de sorte que la belle-sœur incombe en lévirat au troisième frère, maternel (C), il va sans dire qu'elle est permise au beau-frère, à titre d'étrangère ; et certes l'obligation momentanée de lévirat (motivant l'interdit pour le beau-frère) n'équivaut pas à l'engagement qu'aurait prononcé le second défunt, de façon que la veuve soit interdite au troisième frère comme femme d'un frère maternel.

Est-ce que le même interdit s'étend aux autres femmes (veuves du même défunt) ? R. Ida dit au nom de R. Abina que c'est à déduire par *a fortiori* [1] : puisqu'au dire des Sages [2] la femme adjointe devient interdite au même titre que la sœur de la veuve qui vous a déchaussé, interdite par les rabbins comme degré prohibé de parenté ; à plus forte raison il en est de même ici, où subsiste l'interdit légal de la sœur. Il est évident aussi que si l'une des sœurs veuves est sa fille, l'interdit, par suite de parenté, se reporte sur l'autre femme. R. Aboun b. Ḥiya dit au nom de R. Abina que l'on a enseigné là (dans un Braïtha) : si les autres femmes ont déchaussé, les sœurs deviennent libres du lévirat ; mais si celles-ci ont déchaussé, les autres femmes ne sont pas libérées. Or, de même qu'il est dit que si les autres femmes ont déchaussé, les sœurs veuves deviennent libres ; de même, on devrait admettre aussi l'inverse, et que si les sœurs ont déchaussé, les autres femmes soient libérées ? Cela prouve que l'on a suivi l'avis de R. Yoḥanan b. Nouri, qui a dit [3] d'établir la règle que les autres femmes pourraient déchausser alors le beau-frère, non l'épouser ; et cette règle a été constituée [4]. Mais n'a-t-il pas été enseigné qu'avant d'avoir le temps d'instituer cette règle, des troubles sont survenus et en ont empêché l'application ? C'est donc conforme à l'école de Schammaï, laquelle permet aux frères du défunt d'épouser les autres veuves (en dehors des deux sœurs). R. Pinḥas objecta devant R. Yossé : si l'on adopte l'avis

1. Cf. ci-dessus, I, 1, et ci-après, IV, 9. 2. Ci-après, IV, 8. 3. Ci-dessus, I, 6, p. 18. 4. Elle est devenue définitive.

des Schammaïtes, même lorsque les autres veuves ont opéré le déchaussement, les deux sœurs ne devraient pas être permises aux deux beaux-frères? Or, aux termes de notre Mischnâ, « R. Éléazar a dit que, selon les Schammaïtes, si un tel mariage a été contracté indûment, il pourra subsister ; selon les Hillélites, il faudra l'annuler » ? (N'en résulte-t-il pas que, selon lui, la sœur de la femme soumise au lévirat n'est pas l'égale de la sœur de la femme, au point de vue de l'interdiction ?) C'est qu'il y a deux rapporteurs différents à l'égard de l'avis des Schammaïtes : l'un dit qu'après le déchaussement des autres femmes, les sœurs de la veuve deviennent libres pour le beau-frère (aussi, selon lui, l'école de Schammaï est d'avis de maintenir le mariage conclu d'avance) ; l'autre dit qu'après cet acte accompli par les autres femmes, les dites sœurs ne deviennent pas libres pour le beau-frère (et il serait d'avis qu'en cas de mariage illégal, il faut le rompre). On a enseigné qu'Aba Saül dit : Hillel adopte un avis moins sévère à ce sujet (il ne prévoit pas la rupture d'un tel mariage anticipé). Est-ce pour blâmer Hillel qu'Aba Saül s'est exprimé ainsi ? Non, c'est pour l'honorer et l'approuver, en faisant observer qu'il n'y a pas là de véritable cause d'interdit (l'obligation d'une femme de se soumettre au lévirat ne peut pas entraîner pour sa sœur un interdit rétroactif). On trouve un enseignement disant au nom de R. Simon : si de suite après le décès du mari les veuves ont épousé lesdits beaux-frères, ces deux mariages seront maintenus, à la condition toutefois que les deux aient eu lieu en même temps (avant que naisse l'interdit comme sœur de la femme). Selon l'avis d'Aba-Saül, cette union peut avoir lieu en principe (puisqu'il n'y voit aucun sujet d'interdit) ; selon l'avis de R. Simon, au contraire, c'est seulement en cas de fait accompli de l'union qu'elle sera maintenue. Lorsque le premier a épousé l'une, il dit au second de cohabiter avec l'autre sœur (de manière à rompre l'obligation de lévirat) ; aussi longtemps que ce second mariage n'aura pas été effectué, il ne sera pas permis au premier de cohabiter à nouveau avec sa femme, de crainte que l'un d'eux meure, et il se trouverait alors cohabiter avec la sœur de sa belle-sœur soumise au lévirat.

On a enseigné : si le second frère meurt (après le mariage du premier), le premier répudiera sa femme par divorce (interdite alors comme sœur de la femme soumise au lévirat), et il devra se laisser déchausser par la femme de son frère. S'il en est ainsi, même après le décès du second frère, ce ne saurait être conforme à l'avis de R. Simon, lequel dispense l'autre femme des cérémonies du lévirat, soit mariage, soit déchaussement? On peut confirmer cette opinion, répond R. Zeira, même d'après R. Simon ; car toute belle-sœur qui semble devenir libre par le déchaussement, ne pourra pas s'en dispenser pour être libérée envers tous. — Si à côté de la première, il y avait une autre femme, dès que la première a opéré le déchaussement, celle-ci devient libre ; et l'autre femme n'est pas libérée. Pourquoi, s'il a cohabité après le déchaussement, l'autre femme n'est-elle pas libérée, en vertu de ce dilemme ? L'un de ces deux actes, soit le déchaussement, soit la cohabitation, devrait libérer

l'autre femme? On peut l'expliquer, dit R. Judan, conformément à ce cas[1] : « Une belle-sœur veuve, qui après s'être mariée avec son beau-frère, s'aperçoit être enceinte, devra se séparer de son mari au cas où l'enfant vient à terme. » Or, comme il est dit là que même l'autre femme ne pourra pas se marier (pendant que l'une est enceinte) jusqu'à ce que l'on sache pour quelle cause cette femme sera libérée du lévirat, soit à cause de l'enfant à naître (s'il vient à terme), soit en raison de sa cohabitation avec le beau-frère; de même ici, l'autre femme deviendra seulement libre lorsqu'on saura en vertu de quoi la première belle-sœur a satisfait au lévirat, si c'est par le déchaussement, ou par la cohabitation (ce second acte annule le premier, et l'autre femme n'est libre qu'après avoir déchaussé). Si à côté de la seconde sœur veuve il y avait une autre femme[2], le beau-frère peut l'épouser, tout en conservant sa femme (puisque c'est une femme d'une autre maison), mais la seconde sœur lui sera interdite. A ceci s'applique l'avis[3] disant : « Il est permis à un beau-frère d'épouser la sœur de la femme adjointe[4] de celle qui l'a déchaussé. » Ne doit-il pas être défendu à l'homme d'épouser l'autre femme, en raison de la liaison de celle-ci avec la sœur de celle qui l'a déchaussé? Non, dit R. Judan, s'il avait voulu cohabiter avec l'autre femme avant d'épouser celle-là, c'eût été certes un acte permis; du moment que ce mariage est permis en principe, il doit l'être non moins en cas de fait accompli ; sans quoi il se trouverait que l'on établit l'interdit d'une autre femme après le décès le cas échéant, et c'est une hypothèse inadmissible qu'il y ait une autre veuve reconnue comme telle après le décès du mari (au point de vue des conséquences de parenté à degré prohibé).

Si de cinq frères trois ont épousé trois sœurs, qui sont morts, selon Rab, l'un des survivants se laissera déchausser par l'une des sœurs, le second par une autre sœur, et la troisième sœur déchaussera celui des deux survivants qui voudra ; Samuel dit qu'après le déchaussement de l'un par la première sœur et de l'autre par la seconde sœur, la troisième devra encore déchausser les deux frères. Rab dit : l'acte de déchaussement équivaut à l'acquisition (de cette façon, la sœur de celle qui a été déchaussée est interdite) ; Samuel dit que cet acte entraîne la dispense. De même, R. Zeira dit que le déchaussement équivaut à l'acquisition ; R. Hila dit qu'il entraîne la dispense. Selon l'avis des autres rabbins[5], l'acte du déchaussement produit la dispense (et loin de confirmer la parenté, il en libère), — Simon b. Aba demanda en présence de R. Yonathan[6] : pourquoi est-il dit que « si quelqu'un a été déchaussé par sa belle-sœur veuve, et que son beau-frère, après avoir épousé la sœur de celle-ci, meurt, le premier devra de nouveau procéder au déchaussement pour cette femme, sans pouvoir l'épouser ; tandis que si un homme a

1. Voir ci-après, IV, 2. 2. Cf. ci-après, § 3 (4). 3. Ci-après, IV, 7 (8), fin. 4. De même, il a été dit qu'il est permis de garder sa femme, bien qu'elle soit la sœur d'une femme émule de la belle-sœur par lévirat. 5. Ci-après, IV, 1, fin. 6. Cf. ci-dessus, I, 1, et ci-après, IV, 9.

répudié sa femme, et que son frère après avoir épousé la sœur de la répudiée meurt, la veuve devient libre sans qu'il soit question d'aucun acte de lévirat? » D'où vient cette distinction entre celui qui a été déchaussé et celui qui a répudié? Il ne faut pas croire, fût-il répondu, que le déchaussement soit un mode d'acquérir la femme; c'est un mode de dispense. Aussi lorsqu'un des frères épouse la femme veuve qui a déchaussé, aucun d'eux ne serait passible de la pénalité du retranchement comme ils le seraient pour avoir épousé avant le déchaussement cette femme considérée comme femme d'un frère quoiqu'il soit décédé.

Lévi dit : La sujétion au lévirat équivaut au mariage (et, d'avance, chaque sœur est considérée comme sœur de belle-sœur, qu'il est interdit d'épouser) ; aussi, chacune d'elles devra déchausser les deux beaux-frères. N'y a-t-il pas une Mischnâ [1] en opposition à l'avis de Samuel? Il est dit : « si après le déchaussement par la belle-sœur celle-ci s'aperçoit être enceinte, lorsque l'enfant mis au monde n'est pas venu à terme, il est défendu au beau-frère d'épouser une parente de cette femme (envers laquelle il reste engagé, par suite du manque d'enfant), et elle ne pourra pas s'unir à un parent de son beau-frère. » N'en résulte-t-il pas que le déchaussement même équivaut à l'engagement (contrairement à l'avis de Samuel)? Il y a cette distinction à établir là qu'en raison du lévirat accompli (par un seul beau-frère), il y a apparence de libération (et les parentes seront interdites). Une Mischnâ ne conteste-t-elle pas l'avis contraire de Rab? Il est dit [2] : « Si quelqu'un a été déchaussé par sa belle-sœur, et que son frère, après avoir épousé la sœur de celle-ci meurt, le premier devra de nouveau procéder au déchaussement pour cette femme, sans pouvoir l'épouser ». Ceci confirme l'avis de celui qui admet la vraie libération par le déchaussement; ici au contraire où Rab admet qu'un tel acte équivaut à l'acquisition par mariage, à quoi bon le second déchaussement? Est-il admissible qu'un homme acquière les deux sœurs à la fois (par le double déchaussement)? Rab justifie ce second acte en le supposant accompli après la mort de la première sœur. Mais si celle-ci est morte, pourquoi n'y aurait-il pas mariage par lévirat, par l'autre sœur? Il répond à cette objection par l'application de l'avis de R. Eleazar qui dit [3] : lors même que le motif provoquant l'interdit a cessé d'être (après le décès), l'interdit ainsi né subsistera toujours.

Une autre Mischnâ [4] conteste l'avis de Rab, en disant : « Si de trois frères deux ont épousé deux sœurs, et le troisième est célibataire, et au décès d'un de ses frères mariés le célibataire s'engage à en épouser la veuve, puis l'autre frère marié meurt à son tour, le survivant pourra, selon l'école de Schamaï, conserver la femme avec laquelle il s'est engagé, et la seconde veuve est libre à titre de sœur de la femme; selon l'école de Hillel, il devra rompre le mariage avec la première veuve, par un divorce et le déchaussement, et de plus se laisser déchausser par l'autre veuve. » Ceci confirme aussi l'avis de celui qui admet la vraie libération par le déchaussement; ici au contraire, où Rab

1. *Ibid.*, § 9 (8). 2. *Ibid.*, § 10 (9). 3. Ci-dessus, I, 1. 4. Ci-après, § 4.

admet qu'un tel acte équivaut à l'acquisition par mariage, à quoi bon le second déchaussement? Est-il admissible qu'un homme acquière les deux sœurs à la fois (par le double déchaussement)? Rab justifie le second acte en le supposant accompli après la mort de la première sœur. Mais si celle-ci est morte, pourquoi n'y aurait-il pas mariage par lévirat avec l'autre sœur? Rab répond à cette objection par l'application de l'avis de R. Eleazar qui dit : lors même que le motif provoquant l'interdit a cessé d'être (après décès), l'interdit ainsi né subsistera toujours. Une autre Mischnâ encore[1] est en opposition avec l'avis de Rab, en disant : « Si pendant que la veuve attend le mariage avec son beau-frère un autre frère se fiance avec celle-ci, on doit, selon R. Juda b. Bethera, lui dire d'attendre jusqu'à ce que le frère aîné ait accompli le lévirat. Après que le frère aura procédé au mariage, ou au déchaussement, le second frère pourra aussitôt épouser sa fiancée. De même, après le décès de la belle-sœur veuve, le frère pourra procéder au mariage. Mais si le beau-frère aîné meurt (et qu'il n'y a plus d'autre frère que le fiancé à la sœur de la veuve), le survivant devra remettre un acte de divorce à sa fiancée, et se laisser déchausser par la belle-sœur veuve ». Ceci aussi confirme l'avis que le déchaussement est une libération ; et s'il est vrai que Rab émet un avis contraire dans le cas où il s'agit de deux sœurs, c'est qu'il partage l'avis précité de R. Eleazar.

Enfin, une autre Mischna[2] conteste aussi l'avis de Rab, en disant : « Si un grand-prêtre en mourant laisse une veuve sujette au lévirat, son frère devra se laisser déchausser par elle, non l'épouser ». Ceci encore confirme l'avis que le déchaussement libère ; et l'on ne saurait admettre comme Rab que cet acte équivaut à l'acquisition par mariage, car ce serait vouloir dire au grand-prêtre de transgresser le précepte légal qui lui interdit d'épouser une veuve (hypothèse inadmissible). De même, R. Ḥouna, compagnon des rabbins, objecta que la Mischnâ suivante (§ 3) conteste l'avis de Rab, en disant : « Si de trois frères deux ont épousé deux sœurs, ou l'un une veuve et l'autre sa fille, ou l'un une veuve et l'autre sa petite-fille (fille de sa fille), ou la fille de son fils, elles devront, au décès des maris sans enfant, opérer le déchaussement au troisième frère survivant, sans pouvoir l'épouser. » Et ce n'est pas à dire d'établir cette distinction qu'il s'agit là de l'interdit grave d'épouser une femme et sa fille, subsistant aussi bien pendant la vie qu'après la mort ; puisque les deux Mischnaïoth précitées sont en désaccord avec l'avis de Rab, et elles ne peuvent pas se justifier selon lui (donc, cet avis n'est pas confirmé).

2. Si l'une des deux sœurs est interdite à l'un des frères survivants par suite du degré de relation illicite (étant sa belle-mère ou la mère de celle-ci), le survivant pourra, en raison même de cet interdit, épouser l'autre sœur (laquelle n'est plus considérée comme sœur de celle qu'il serait tenu d'épouser), tandis que l'autre frère ne pourra épouser aucune des deux. Mais si l'une des deux sœurs est seulement interdite en vertu

1. Plus loin, IV, 10. 2. Ci-après, VI, 4, fin.

d'une décision rabbinique, ou si elle l'est en raison de l'état consacré du beau-frère [1], on procédera seulement au déchaussement, et l'union avec le beau-frère reste interdite.

(3). Si des deux sœurs l'une est en parenté à relation illicite avec le premier des deux frères, et l'autre sœur l'est aussi par rapport à ce second frère, ce qui est interdit à l'un est permis à l'autre (le premier peut épouser la seconde, et le second la première). C'est en ce sens qu'il a été dit (II, 3) : si des deux sœurs veuves d'un défunt sans enfant l'une peut épouser le beau-frère (quoique sœur de celle qui serait interdite à ce beau-frère, en vertu de sa parenté à un degré illicite [2]), elle pourra soit opérer le déchaussement, soit d'épouser par lévirat [3].

(4) Si de trois frères deux ont épousé deux sœurs, ou l'un une veuve et l'autre sa fille, ou l'un une veuve et l'autre sa petite-fille (fille de sa fille), ou la fille de son fils, elles devront, au décès des maris sans enfant, opérer le déchaussement du troisième frère survivant, sans pouvoir l'épouser ; R. Simon les dispense même de cette cérémonie (les considérant comme adjointes de celle qui seule serait épousée par lévirat, en un cas ordinaire). Si en raison d'un degré de parenté illicite le troisième frère ne pouvait pas épouser l'une d'elles, il ne pourra pas épouser celle-là seule, mais sa sœur ; cependant si l'interdit subsiste seulement par mesure rabbinique, ou à cause de l'état de consécration du beau-frère (comme ci-dessus), toutes deux devront procéder au déchaussement, mais ne pourront pas l'épouser. R. Simon l'en dispense.

Si une femme violée met au monde une fille, laquelle plus tard épouse le frère de celui qui a violenté sa mère, et laquelle a une sœur maternelle issue d'un autre père marié au second frère, et que celui-ci meurt sans enfant, il est certes défendu au survivant d'épouser la fille, mais il lui est permis d'en épouser la sœur maternelle qui lui incombe par lévirat. C'est dans ce cas de la présence d'une fille qu'il est dit : « Si des deux sœurs veuves d'un survivant sans enfant l'une a lieu d'épouser le beau-frère, celui-ci pourra l'épouser. » — « Si des deux sœurs, est-il dit ensuite, l'une est en parenté à relation illicite avec le premier des deux frères, et l'autre sœur l'est aussi par rapport au second frère, etc. » Cela arrive en ce cas : Si une femme violée met au monde une fille, que celle-ci violée à son tour par le frère de celui qui a violenté sa mère met au monde une fille, puis les deux filles épousent deux frères du côté paternel, non du côté maternel, bien que chacun d'eux ne puisse pas épouser la fille, il lui est permis d'en épouser la sœur. A ce cas s'applique l'expression de la Mischnâ : « Ce qui est interdit à l'un est permis

1. Cf. ci-dessus, II, 4. 2. Comme belle-mère ou belle-fille. 3. La sœur qui ne peut pas l'épouser n'est pas un obstacle à l'union de l'autre sœur.

à l'autre, et réciproquement » (le premier peut épouser la seconde, et le second la première).

'Oula b. Ismaël dit que R. Oschia, l'un des pères (les plus instruits) de la Mischnâ, explique la nôtre (§ 3) comme suit : « R. Simon l'en dispense », est-il dit. Cela signifie que la seconde veuve est dispensée de toute cérémonie du lévirat, soit du déchaussement, soit de l'union. R. Yoḥanan dit : un groupe d'étudiants a demandé comment on pourrait justifier l'opinion de R. Simon? Peut-on supposer qu'un homme acquière les deux sœurs à la fois? (Et dès lors toutes deux devraient être libérées par le déchaussement). Au contraire, dit R. Ḥanina en présence de R. Mena, discutant l'avis émis par ce groupe : Pourquoi R. Simon dispense-t-il la seconde veuve seule de toute cérémonie du lévirat? C'est précisément parce qu'il ne peut pas venir à l'idée de quelqu'un d'épouser les deux sœurs ensemble. On a dit là-bas (à Babylone) : selon l'avis de R. Simon, les conséquences de la sujétion au lévirat sont subies à la même place (elles ne sont pas réversibles sur une autre personne). R. Aba dit au nom de R. Éléazar : seulement au cas où, par transgression, le beau-frère a cohabité avec la première sœur, la seconde est libre, sans accomplir d'autre cérémonie du lévirat (tandis que, selon les rabbins, celle-ci devra en tout cas opérer le déchaussement). Quelle sera par conséquent la règle si un homme du dehors (un étranger) a consacré comme femme la seconde sœur? Selon les Rabbins, c'est un mariage valable (légal, la seconde sœur étant libérée du lévirat par la sujétion de la première) ; selon l'avis de R. Éléazar, la validité de ce mariage est en suspens, et lorsque le beau-frère aura cohabité avec la première sœur (aura effectué l'union), le mariage saisira la seconde sœur (libérée par le fait d'union de la première). Si le beau-frère cohabite avec la seconde, il se livre selon les rabbins, à une relation intime à degré prohibé (comme sœur de celle qui lui incombe légalement) : selon R. Éléazar, ce n'est pas un cas interdit (puisqu'à défaut de cohabitation avec la première, celle-ci n'était pas encore mariée). Si la première sœur est morte, il est permis au beau-frère d'épouser la seconde, même selon les rabbins[1].

S'il y a une autre femme à côté de la première sœur et que celle-ci a déchaussé le beau-frère, l'autre femme devient libre ; si à côté de la seconde sœur veuve il y a une autre femme, le beau-frère peut épouser cette dernière, tout en conservant sa femme, mais la seconde sœur lui sera interdite. A ce cas, on peut appliquer ce qui a été dit ailleurs[2] : « Il est permis à un homme (beau-frère) d'épouser la sœur d'une femme adjointe à celle qui l'a déchaussé ». Mais il devrait lui être interdit (comme l'indique la même Mischnâ) d'épouser l'adjointe, à titre d'adjointe d'une parente à degré prohibé de celle qui l'a déchaussé? R. Judan répond[3] : puisqu'il est certes permis au beau-frère de cohabiter avec l'autre femme, avant d'avoir épousé la première veuve, ce qui est permis en principe le sera certainement à la fin, ou en cas de

1. Ils déclarent la sujétion au lévirat équivalente au mariage ; mais l'effet n'est pas transmissible après la mort. 2. Ci-après, IV, 7 (8), fin. 3. Cf. ci-dessus, § 1.

fait accompli [Sans quoi, il se trouverait que l'on établît l'interdit d'une autre femme conjointe, après le décès (le cas échéant), et c'est une hypothèse inadmissible qu'il y ait une autre veuve reconnue comme telle après le décès du mari[1]]. Est-ce que R. Simon n'est pas en contradiction avec lui-même? Ailleurs il dit[2] : « Le survivant peut épouser laquelle des deux veuves il voudra, et se laisser déchausser par l'autre » (D'où l'on semble inférer que la sujétion au lévirat équivaut à l'acquisition par un mariage accompli), tandis qu'ici il dit que la seconde veuve est dispensée de tout lévirat (ce qui prouverait que la sujétion au lévirat n'équivaut pas au mariage réel)? R. Zeira répond : lorsque je me trouvais encore à Babylone, j'ai entendu exposer les raisons de cette contradiction; ailleurs, où il s'agit d'une sujétion à deux beaux-frères, elle n'est pas effective, et comme conséquence cet e sujétion est circonscrite à la personne même (non au-delà), tandis qu'ici il s'agit de la sujétion à un seul beau-frère, laquelle est plus grave, et pourtant la sujétion de l'une (de la seconde) n'est pas réversible sur l'autre (sur la première, au point de l'interdire). R. Mathnia dit : il n'y a pas à comparer le cas où il est question de deux sœurs avec celui de deux femmes étrangères entr'elles (pour les deux sœurs, la sujétion est plus intime, de sorte que la seconde est libérée en ce cas). Si cependant tu veux présenter une objection, oppose-la à l'enseignement de R. Zeira au nom de R. Schescheth : il a dit[3] que, selon R. Simon, les deux veuves sont interdites au beau-frère ; or, n'est-il pas en contradiction avec lui-même? Plus haut il dit qu'elles sont toutes deux interdites, tandis qu'ici (à l'égard de deux femmes étrangères entr'elles) il les déclare libres toutes deux, et que le beau-frère peut épouser laquelle des deux il voudra choisir (C'est que là aussi on peut répondre : plus haut, il s'agit d'une sujétion envers un beau-frère, ce qui est plus grave que celle d'ici, où il est question de deux beaux-frères.

4 (5) Si de trois frères deux ont épousé deux sœurs et le troisième est célibataire, ensuite au décès d'un de ses frères mariés le célibataire s'engage à épouser la veuve, puis l'autre frère marié meurt à son tour, le survivant pourra, selon l'école de Schammaï, conserver la femme avec laquelle il s'est engagé, et la seconde veuve est libre, à titre de sœur de la femme ; selon l'école de Hillel, il devra rompre le mariage avec la première veuve, par un divorce et le déchaussement, et de plus se laisser déchausser par l'autre veuve. C'est à ce sujet qu'a été exprimé le proverbe : malheur à lui pour sa femme et pour celle de son frère (sans que ce soit de sa faute, il ne peut épouser aucune des deux).

L'école de Schammaï exprime ici un avis conforme à celui de R. Éléazar b. Arakh, qui dit plus haut[4] : l'engagement verbal envers une femme équi-

1. Selon le commentaire *Qorban 'eda*, la phrase placée ici entre [] est à supprimer; elle n'est placée ici qu'à titre de réminiscence du § 1, ci-dessus. 2. Ci-après, § 10, fin. 3. Ci-dessus, II, 2, p. 26. 4. Ci-dessus, II, 1, fin, p. 23; ci-après, IV, 7; V, 1, et VI, 7.

vaut à une acquisition formelle pour la belle-sœur. S'il en est ainsi, et que Schammaï adopte cet avis, en cas de répudiation d'une femme engagée par une promesse, elle ne devrait plus avoir besoin de déchausser le beau-frère (comme si elle avait été sa femme)? Or, R. Ila n'a-t-il pas dit au nom de R. Éléazar que Schammaï reconnaît qu'en cas de répudiation d'une femme engagée par promesse du beau-frère, elle devra pourtant le déchausser pour être libre? C'est donc que Schammaï se conforme à l'avis de R. Simon qu'il y a doute sur le point de savoir si un tel engagement verbal équivaut au mariage ou non. S'il en est ainsi, il y a lieu en tous cas de faire des objections : ou l'engagement est une acquisition, et il ne devrait plus être question d'aucun acte (ni de déchaussement), ou bien ce n'est pas une acquisition, et alors pourquoi est-il dit ici : « Il pourra conserver sa femme, et la seconde sœur est libre à titre de sœur de la femme? » Il est possible qu'au sujet de l'engagement par promesse, Schammaï professe le même avis que R. Simon admet à l'égard de la sujétion au lévirat, en conformité de l'opinion des Rabbins disant plus haut[1] : comme ceux-ci disent que l'engagement entraîne l'acquisition des femmes, bien que le mari les laisse (et par conséquent elles sont interdites au lévirat), de même R. Simon partage cet avis à l'égard de la sujétion (par suite de laquelle les deux veuves sont comme interdites, parce qu'il y a acquisition partielle). De plus, comme R. Simon dit que la sujétion ne retombe pas à la même place (sur l'autre veuve, et elle ne saurait être interdite); de même, l'école de Schammaï dit que la sujétion n'incombe pas à la place de l'engagement par promesse. R. Judan objecta ceci : on sait que si quelqu'un a consacré une femme dont le mariage devra être valable au bout d'un mois, et que, dans l'intervalle de temps, la sœur de cette femme lui incombe en lévirat, le mariage conclu reste valable, et la sœur en question sera repoussée à titre de sœur de l'épouse; or, à ce sujet, R. Abahou a dit au nom de R. Yoḥanan[2] : quel que soit le nombre des mariages anticipés, tous sont effectifs en raison de l'intervalle de temps; et si c'est contrairement à l'avis de l'école de Schammaï que R. Yoḥanan s'est exprimé ainsi, la sœur devrait aussi accomplir le déchaussement pour être libre? C'est que Schammaï a seulement en vue l'obligation par la sujétion, ou par suite d'un engagement (non pour une consécration anticipée).

6 (5). Si de trois frères deux ont épousé deux sœurs, et le troisième a épousé une étrangère, puis au décès d'un des frères mariés aux deux sœurs celui qui est marié à une étrangère épouse par lévirat sa belle-sœur veuve, ensuite celui-ci meurt à son tour la première veuve (remariée au troisième frère) est libre de toute cérémonie à titre de sœur de l'épouse du survivant, et l'autre est libérée du même coup à titre d'adjointe. Si, après lui avoir seulement promis le mariage, le frère survivant (marié à l'é-

1. Ci-dessus, II, 2, fin, p. 26. 2. J., tr. *Qiddouschin*, III, 1 (f. 63c); tr. *Nedarim*, XI, 6 (f. 42a).

trangère) meurt, l'étrangère aura seulement à déchausser le dernier frère qui resterait survivant, sans l'épouser.

(6). Si de trois frères deux ont épousé deux sœurs, et le troisième a épousé une étrangère, puis ce troisième meurt, ensuite l'un des survivants épouse cette femme par lévirat et meurt à son tour, l'une de ces deux veuves sera libre de toute cérémonie, parce qu'elle est la sœur du survivant, et l'autre le sera du même coup à titre d'adjointe ; s'il y a eu seulement promesse de mariage lors du premier décès d'un frère, puis le second frère est mort, la femme étrangère déchaussera seulement son beau-frère survivant, mais ne l'épousera pas.

7. Si de trois frères deux ont épousé deux sœurs, et le troisième a épousé une étrangère, et au décès d'un des frères mariés aux deux sœurs celui qui a épousé l'étrangère s'unit aussi par lévirat à sa belle-sœur veuve, puis l'épouse du second frère meurt, après quoi survient le décès du troisième frère, celle qui est à double titre veuve (du premier et du troisième frère) sera interdite pour jamais au frère survivant (au second), parce qu'elle se trouvait déjà lui être interdite pendant un moment (puisqu'en son vivant sa femme était la sœur de la veuve survivante).

(8). Si de trois frères deux ont épousé deux sœurs, et le troisième a épousé une étrangère, et que l'un des maris des deux sœurs ait répudié sa femme, puis le troisième frère conjoint de l'étrangère meurt, après quoi le frère qui a répudié sa femme épouse sa belle-sœur veuve et à son tour il meurt, c'est à ce cas du second frère survivant que s'applique le principe énoncé par la Mischnâ (I, 1) : lorsqu'une femme de l'une des 15 classes de parenté à degré interdit meurt avant son mari, ou est répudiée par lui, les adjointes peuvent se marier avec le mari.

La décision rabbinique en cas de promesse faite (§ 5) est aussi bien conforme à l'avis de R. Simon que des autres rabbins. Selon ceux-ci, au cas où l'engagement est valable, l'autre femme par contre est interdite au beau-frère ; lorsque l'engagement n'est pas effectif, par contre l'autre femme est libre. Aussi, « elle devra déchausser le beau-frère, mais ne pourra l'épouser. » Selon R. Simon, si l'engagement est effectif, les deux femmes sont interdites ; lorsqu'au contraire il n'est pas effectif, la première est interdite et la seconde devient libre ; pourtant, en raison du doute, elle devra déchausser, mais ne pourra épouser.

De même, c'est par suite de l'accord entre R. Simon et les autres rabbins que l'avis suivant (§ 6) est émis.

Enfin R. Abina dit (§ 7) que c'est le cas de rappeler l'assertion de R. Yossé au nom de R. Yoḥanan[1], savoir : l'interdit de deux sœurs qui incombent au

1. Ci-dessus, § 1, p. 40.

beau-frère par lévirat ne ressemble pas à l'interdit de deux sœurs qui ne sont pas belles-sœurs (mais en situation ordinaire).

« Si l'un a répudié, » est-t-il dit (§ 8). R. Ḥagaï ajoute au nom de R. Zeira : il n'en est pas exclusivement ainsi, non-seulement si la répudiation a précédé le mariage, mais encore au cas où l'inverse a lieu. C'est ainsi qu'il a été enseigné (I, 2) : « si l'une de ces femmes meurt avant son mari, ou si elle a été répudiée par lui, les adjointes deviennent libres. » R. Judan dit qu'en ce cas R. Eleazar doit adopter cet avis (bien que d'ordinaire il soit d'avis de maintenir l'interdit, même à la cessation de sa cause, ou après le décès). Et c'est justifié, ajoute R. Yossé : car, si quelqu'un ayant eu des enfants qui sont morts meurt ensuite, ne va-t-il pas sans dire que la veuve est sujette au lévirat ? Or, comme là, il importe que les enfants existent au décès du mari pour dispenser du lévirat ; de même ici la question est de savoir si au décès l'adjointe était un cas de mariage prohibé, ou non.

8 (9) Pour toutes (les quinze classes de parentés à relation interdite), s'il survient un doute, soit en ce qui touche l'alliance avec le défunt frère, soit sur la répudiation de ce dernier, les adjointes devront procéder au déchaussement, sans pouvoir épouser le beau-frère. Voici en quel cas la consécration de mariage est douteuse : si en ayant jeté à la femme le contrat de mariage sur la voie publique, on ne sait s'il est tombé plus près d'elle que de lui, il y a doute. Voici des cas de doute sur la répudiation : Si quelqu'un ayant écrit l'acte de divorce de sa propre main sans avoir de témoins, ou si en ayant des témoins la date n'a pas été spécifiée, ou si en ayant spécifié la date, il n'y avait qu'un témoin pour attester l'acte, celui-ci sera déclaré douteux.

En réalité, ce ne sont pas là des cas de doute sur la répudiation[1], mais de vraies répudiations. Ainsi, « la consécration de mariage est douteuse : si en ayant jeté à la femme le contrat de mariage sur la voie publique, on ne sait s'il est tombé plus près d'elle que de lui, il y a doute ». Donc, par analogie, le véritable doute sur la répudiation existerait au cas où, ayant jeté l'acte de divorce à la femme, on ne sait s'il est tombé plus près d'elle que de lui. R. Yoḥanan dit au nom de R. Ḥalafta de Man-Hava[2] : pour tous les trois cas de divorce énumérés là, au cas où le mariage est accompli, il sera maintenu, afin de ne pas exposer les enfants à la calomnie (au soupçon d'illégitimité). Si la fille de quelqu'un répudiée par un tel acte se marie au dehors (à un étranger), elle n'a pas à rompre ce mariage de façon à ce que son adjointe incombe à son père en lévirat (celle-ci, par suite du divorce, n'est plus l'adjointe d'une femme considérée comme interdite) ; mais si l'adjointe en vertu de cet acte de divorce s'est mariée au dehors, elle devra rompre ce mariage (parce qu'elle est susceptible d'épouser le beau-frère). De même, si la fille a épousé un autre frère

1. J., tr. *Guittin*, IX, 2. 2. Ou Min-Houna. Nom de localité à ajouter à la *Géographie du Talmud* (omis aussi par J. Lévy).

en vertu de cet acte de divorce, elle rompra le mariage; mais si l'adjointe s'est mariée à un autre frère par suite du levirat, en tenant compte de cet acte de divorce, même envers le père le lévirat est obligatoire, et le mariage ne sera pas rompu (le divorce avec la fille ayant été effectif, le lévirat incombait à l'adjointe).

On a enseigné : aux trois cas de rédaction des actes (tels que la Mischna les énonce), on réclamera le montant sur les biens libres, non sur ce qui est hypothéqué[1]. C'est vrai, dit R. Aba, aussi longtemps que le contrat de dette n'est pas confirmé aux mains du prêteur; mais dès que cet acte l'est (par devant justice), le prêteur peut réclamer sa dette sur tous les biens (soit libres, soit hypothéqués). Mais, objecta R. Yossa, aussi longtemps que la dette n'est pas reconnue aux mains du prêteur (si l'emprunteur niait), est-ce que celui-ci n'est pas en droit de rien réclamer, même sur les biens libres? Non, il s'agit bien du cas où la dette a été reconnue; seulement, on ne peut pas la réclamer sur les biens hypothéqués; c'est, dit R. Bisna, en raison de la crainte qu'un contrat antidaté ne soit intervenu entre le prêteur et l'emprunteur (au détriment d'un autre créancier). R. Abou dit : c'est en raison de l'invalidité de l'acte (incorrect) qu'il est payable sur les biens libres; car, la validité du contrat pourra être seulement suspecte si le père qui a emprunté a aussi hypothéqué ses biens; cependant, si après le prêt du père, le fils les a hypothéqués, il n'y a pas à supposer un acte antidaté, mais incorrect; il en sera donc de même ici. R. Abou dit encore : notre Mischna parle de même des actes de divorce à remettre aux femmes; or, là aussi on ne saurait parler d'acte antidaté, mais d'incorrection, et ce sera de même ici le motif à faire valoir.

9 (10). Si de trois frères ayant épousé trois personnes étrangères l'une à l'autre, l'un meurt, que le second fasse une promesse de mariage à la veuve de celui-ci, et qu'avant de réaliser sa promesse il meurt aussi, les deux veuves devront déchausser le troisième frère survivant; mais elles ne pourront pas l'épouser, car il est écrit (Deutéron. XXV, 5) : *Si deux frères demeurent ensemble et que l'un d'eux meurt, son beau-frère devra l'épouser*; donc, le devoir d'épouser *un* beau-frère incombe à la veuve, non s'il y a eu deux décès. R. Simon dit : le survivant peut épouser celle des deux veuves qu'il voudra et se laisser déchausser par l'autre.

Est-ce qu'une belle-sœur veuve, qui attend le mariage par lévirat incombant à plusieurs de ses beaux-frères, ne pourra en épouser aucun[2]? (Pourquoi donc la Mischnâ dit-elle que les veuves déchausseront seulement le troisième survivant, sans l'épouser?) C'est que, comme l'a enseigné R. Ḥiya, la femme d'un défunt sera épousée par le beau-frère, non celle de deux défunts (selon le cas énoncé par la Mischnâ). On comprend que celle qui a été

1. L'acte est suspect à leur égard, en raison de sa défectuosité. 2. Cf. ci-après, X, 17 (f. 11b).

remariée par promesse (la première veuve avec le second frère) doive déchausser le troisième frère, en raison du principe que la veuve d'un seul défunt incombe par lévirat au beau-frère, non celle de deux défunts ; mais pourquoi la seconde veuve, à laquelle ce principe n'est pas applicable, n'épouserait-elle pas le beau-frère? C'est que, dit R. Éléazar, ceci est conforme à l'avis de R. Méir, qui a dit[1] : chaque fois que le lévirat n'est pas applicable à la veuve, il ne l'est pas non plus à l'adjointe. R. Yoḥanan dit : si R. Éléazar a exprimé cet avis, c'est de moi qu'il l'a entendu[2], et il l'a répété d'après moi. R. Yossé observe qu'une Mischnâ[3] s'exprime ainsi : « Si un garçon de neuf ans et un jour cohabite en raison du lévirat avec sa belle-sœur veuve, puis devenu grand il épouse une femme et meurt ; lorsqu'il n'a plus eu de relations avec sa première femme (sa belle-sœur) à partir du jour où il est devenu grand, celle-ci (lors du décès) devra déchausser le frère survivant, non l'épouser ; mais la seconde femme pourra, soit déchausser le beau-frère, soit l'épouser. » Pourquoi donc est-il dit là que la seconde femme (qui n'incombe qu'à un frère en lévirat) peut à volonté l'épouser, ou le déchausser ; tandis qu'ici une veuve placée dans le même état d'obligation doit seulement le déchausser? L'avis exprimé ici est celui de R. Méir, opposé à celui de R. Simon (qui autorise aussi de l'épouser) ; tandis que plus loin, en opposition à R. Simon, la Mischnâ formule l'avis des autres sages (qui permettent à l'autre femme, non soumise à un double lévirat, d'épouser le beau-frère). R. Abou ou R. Bisna dit au nom de R. Aḥa : le mariage est permis à la seconde veuve, à condition que le beau-frère l'épouse d'abord et qu'ensuite il se fasse déchausser par la première, mais s'il s'est fait déchausser d'abord par l'autre, il lui est interdit d'épouser la seconde ; car comme la promesse de mariage équivaut peut-être à l'acquisition réelle (de façon à donner les mêmes droits aux deux belles-sœurs), la seconde serait dispensée de tout (libérée) par le déchaussement qu'aurait opéré la première (et par suite de corrélation, elle deviendrait interdite).

(11). Si de deux frères mariés à deux sœurs l'un meurt, puis la femme du second meurt, la veuve reste toujours interdite au survivant, comme elle lui avait été interdite du vivant de la sœur.

R. Abina dit : A cela se rapporte l'énoncé de R. Ila ou de R. Yassa au nom de R. Yoḥanan[4], à savoir que l'interdit de deux sœurs, qui incombent au beau-frère par lévirat, ne ressemble pas à l'interdit de deux sœurs qui ne sont pas belles-sœurs (mais en situation ordinaire de l'une envers l'autre).

10 (12). Si deux hommes se sont fiancés à deux femmes, et qu'en les menant à la cérémonie du mariage sous le dais nuptial ils les ont par mégarde interverties, ces hommes deviendraient coupables du crime d'adultère s'ils donnaient suite au mariage, et de plus, du crime de relation

1. Ci-dessus, I, 1, fin, p. 12. 2. Cf. J., tr. *Schegalim*, II, 6 (t. V p. 275). 3. Ci-après, X, 8 (9). 4. Ci-dessus, § 7 (8), p. 50.

intime avec la femme d'un frère, s'ils sont frères, ou du crime de se joindre à la femme et à sa sœur, si elles sont sœurs, comme du péché de menstrue, si elle est menstruée. De telles femmes ne devront plus cohabiter avec leurs maris pendant trois mois, dans la crainte que l'une soit enceinte (et pouvoir distinguer l'enfant conçu criminellement des enfants légitimes); mais si elles sont trop jeunes pour enfanter, on les rend de suite à leur mari respectif. Enfin, si ce sont des filles de cohen, elles deviennent inaptes à manger de l'oblation chez leur père (étant dûment mariées à de simples israélites).

Si un tel mari (au dernier cas énoncé) cohabite avec la seconde femme, il est deux fois coupable : 1° pour avoir enfreint l'interdit d'épouser la femme d'un frère ; 2° pour avoir épousé une femme avec sa sœur. R. Ḥiya a enseigné : 1. il y a des culpabilités parfois de quatre crimes, tantôt de huit crimes, tantôt de douze, tantôt même de seize, au point de vue de l'adultère, dans le cas suivant : il y a, par exemple, chaque fois, quatre coupables (savoir deux hommes et deux femmes) pour adultère ; si, de plus, les femmes sont sœurs, il y a en outre la transgression de l'interdit d'épouser une femme et sa sœur, soit six crimes (=12) ; si elles sont menstruées, il y a cette culpabilité de plus, soit huit crimes de part et d'autre (=16). Si les hommes sont encore adolescents et les femmes majeures, les hommes ne sont pas coupables. Si toutes les causes d'interdit se trouvent réunies, que les hommes sont nubiles mais non les femmes, il n'y a que deux causes de culpabilité [1], celle des menstrues ; mais si les mineures ont été mariées par leur père (ce qui valide le mariage), les deux hommes sont coupables de huit crimes ensemble (chacun de quatre). Si des deux hommes l'un était grand (nubile) et l'autre petit (les deux femmes étaient grandes ou nubiles), celle qui a cohabité avec le plus plus jeune est coupable en raison de la validité du mariage de l'autre sœur avec le plus grand [2], mais celle qui a cohabité avec le plus grand n'est pas coupable, parce que la relation avec le plus jeune est nulle. R. Aba dit au nom de R. Jérémie [3] : une femme violée n'a pas besoin d'attendre trois mois avant de se marier (il est présumable qu'elle n'enfantera pas). Mais notre Mischnâ ne dit-elle pas : « Elles ne devront pas cohabiter avec leur mari pendant trois mois, dans la crainte d'être enceintes ; si elles sont trop jeunes pour enfanter, on les rend de suite à leur mari respectif » ? (et pourtant il s'agit d'un cas de force majeure ?) Là, c'est différent ; il s'agit de déterminer plus tard l'état de l'enfant à naître (s'il est légitime ou non). — « Si ce sont des filles de cohen, est-il dit, elles deviennent inaptes à manger de l'oblation chez leur père. » Ceci prouve, dit R. Yossé, que la violence entraîne l'inaptitude à l'égard du sacerdoce, avec les mêmes conséquences que l'adultère a pour une simple israélite vis-à-vis du mari.

1. Tossefta à ce tr., ch. V, fin. 2. Ce qui motive l'adultère. 3. Cf. ci-après, IV, 10, VII, 5 (f. 8b), et XI, 7 (f. 12a).

CHAPITRE IV

1. Si après l'acte du déchaussement par la belle sœur, celle-ci remarque qu'elle est enceinte, puis met un enfant au monde, il s'agit de savoir si l'enfant est venu à terme. En ce cas, il est loisible au beau frère d'épouser des parentes de cette femme, et celle-ci pourra épouser des parents du beau-frère ; elle ne devient pas non plus inapte à épouser un cohen[1]. Mais si l'enfant n'est pas venu à terme (et ne subsiste pas), il est défendu au beau-frère d'épouser une parente de cette femme (envers laquelle il reste engagé), elle ne pourra pas s'unir à un parent de son beau-frère, et elle devient inapte à épouser un cohen (en vertu de la validité du déchaussement).

De ce qu'il est dit « si après le déchaussement elle s'aperçoit être enceinte », on conclut qu'il en est ainsi en cas de fait accompli ; mais, en principe, elle ne devra pas déchausser si elle se sait enceinte. C'est ainsi qu'une Mischnâ dit[2] : « Une belle-sœur veuve ne devra ni déchausser, ni épouser le beau-frère qu'au bout d'un délai d'au moins trois mois après le décès du mari ». Pourquoi ne peut-elle pas déchausser de suite? Ne devrait-elle pas y avoir recours en vertu du dilemme suivant : Ou l'enfant à naître viendra à terme, et cet acte sera non avenu ; ou l'enfant ne viendra pas à terme, et alors l'acte conservera sa valeur? Il s'agit, dit R. Zeira ou R. Ḥiya au nom de R. Abouu et au nom de R. Yoḥanan, d'éviter un avis public qui la déclare de nouveau apte à épouser un cohen[3]. On a enseigné que R. Oschia énonce un autre motif : de l'expression *mon beau-frère a refusé* (Deutéron. XXV, 7). On conclut que le beau-frère susceptible d'épouser peut aussi se laisser déchausser ; mais cet acte n'a pas sa raison d'être si le lévirat par mariage n'est pas applicable (s'il y a doute). Entre ces deux raisons données, il y a une différence au point de vue pratique, au cas où une telle femme, apte à épouser un cohen, est profanée et devient inapte à cet effet, comme par exemple une veuve pour un grand prêtre, ou une femme répudiée, ou ayant déchaussé, pour un simple cohen : d'après celui qui donne pour raison qu'il s'agit seulement d'éviter un avis public au point de vue de l'aptitude à épouser un cohen, une telle veuve pourrait de suite déchausser le beau-frère ; d'après l'autre explication, au contraire, que seul un beau-frère susceptible d'épouser la veuve pourra se laisser déchausser, elle ne pourra pas procéder à cet acte avant trois mois. Si cet acte a été accompli dans l'intervalle de temps des trois mois, faudra-t-il recom-

1. Le déchaussement a été opéré indûment, et il est considéré comme non avenu. 2. Ci-après, § 11. 3. Il faudrait un tel avis pour la dégager du déchaussement, si l'enfant est né viable.

mencer au bout des trois mois? On peut déduire la réponse de ce qu'il est dit[1] : « Si une enfant a déchaussé un beau-frère, elle devra recommencer une fois devenue grande; mais cependant, sans cela, la première cérémonie est valable ». R. Mena rapporte cette Mischnâ d'une façon anonyme; R. Isaac b. R. Ḥiya penche à dire au nom de R. Yoḥanan que c'est conforme à l'avis de R. Meir, d'après lequel une enfant ne doit ni déchausser, ni épouser le beau-frère, de crainte qu'une fois grande elle soit d'une stérilité évidente (non sujette au lévirat). Or, comme il a été dit là que, malgré le déchaussement déjà opéré (valable en cas de fait accompli), elle devra recommencer cet acte lorsqu'elle sera grande; il en sera de même ici, au bout des trois mois.

R. Judan demanda : si le déchaussement a été opéré par la veuve enceinte (indûment), et qu'ensuite elle a eu une fausse couche[2], devra-t-elle recommencer le déchaussement? On peut répondre à cette question par ce qu'il est dit (dans une Braïtha) : la veuve de celui qui, en mourant, laisse sa femme enceinte, n'est pas soumise au lévirat, parce qu'il est dit (ibid. 6) : *que son nom ne soit pas effacé en Israël*; au cas seul d'effacement du nom (du manque d'enfant), le lévirat est applicable, non au cas contraire. Pourtant, elle ne devra pas se remarier aussitôt, parce qu'il est dit (ibid. 7) : *de maintenir à son frère un nom en Israël*; il faut, par conséquent, que la femme sache au préalable si l'enfant à naître sera viable, ou non. Est-ce à dire que même la femme d'un eunuque est aussi soumise au lévirat? Non, en raison du verset précité (6) : *que son nom ne soit pas effacé en Israël*; il faut donc essayer de reconstituer le nom qui, par la mort, était menacé de s'éteindre, non celui dont le sort final était déjà fixé de son vivant. Est-ce à dire que l'adjointe à la veuve enceinte peut se remarier? On peut résoudre cette question de ce qu'il est dit (dans une autre Braïtha) : si l'on a épousé sa belle-sœur par lévirat et qu'elle s'aperçoit être enceinte du défunt, l'adjointe ne pourra pas se remarier jusqu'à la naissance de l'enfant à venir. Or, comme il vient d'être dit que l'adjointe ne peut pas se remarier avant de savoir par quoi elle est libérée, si c'est par l'état de femme enceinte de la première veuve, ou par sa cohabitation avec le beau-frère (c'est-à-dire jusqu'à la naissance de l'enfant); il en sera de même pour le déchaussement : cet acte libère l'autre femme, comme la cohabitation avec la première, et ce qui a été dit de ce dernier fait (qu'il s'agit de savoir si l'enfant vivra, ou non) est applicable aussi au déchaussement.

Samuel dit : il est possible de faire une donation à un enfant dès le sein de sa mère (en faisant acquérir ce don par autrui); selon R. Éléazar, une telle donation est nulle. Toutefois, dit R. Yossé, bien que Samuel déclare ce don valable, il reconnaît que l'enfant doit avoir eu au moins un instant de vitalité, ayant eu la tête et la majeure partie du corps en dehors du sein

1. Ci-après, XII, 4 (5); tr. *Sôta*, IV, 4. 2. En ce cas, la cérémonie du déchaussement est obligatoire, en remplacement du lévirat dû pour cause du manque d'enfant.

maternel à l'état vivant. C'est ainsi que notre Mischnâ dit : « Si, après l'acte du déchaussement par la belle-sœur, celle-ci remarque qu'elle est enceinte, puis met un enfant au monde, il s'agit de savoir si l'enfant est venu à terme. » Or, comme une mesure rétrospective a été adoptée ici, que le déchaussement sera considéré comme non avenu en cas de survivance de l'enfant ; de même, par voie rétrospective, l'enfant peut acquérir avant d'être né. On a enseigné ailleurs[1] : « Si quelqu'un dit que le jour où sa femme lui mettra au monde un fils, cet enfant recevra un *mané* (cent *zouz*) de ses biens, dès qu'elle aura enfanté ce fils, celui-ci aura droit à cette somme. S'il dit qu'au cas où c'est une fille celle-ci aura deux cents *zouz*, et qu'une fille lui naît, elle y aura aussitôt droit. » Toutefois, dit R. Éléazar, c'est vrai seulement d'un père pour son enfant (alors, un tel acquêt sera sérieux), mais, pour un autre enfant, R. Yossé l'admet aussi à l'égard d'autrui. Selon R. Éléazar, c'est seulement vrai pour un moribond (à qui l'on veut laisser cette tranquillité d'âme à sa mort), non pour un homme bien portant, et seulement à valoir sur des biens mobiliers, non sur des terrains (qui doivent être acquis par une prise de possession). Un enseignement conteste l'avis de R. Éléazar, en disant : si un prosélyte meurt et que les Israélites qui l'ont assisté ont gaspillé ses biens, puis on apprend qu'il a laissé un fils au-delà de la mer, ou une veuve enceinte, on est tenu de tout rendre à cet héritier (même futur). Que réplique à cela R. Éléazar? (N'en résulte-t-il pas que l'enfant acquière, avant d'être né?) Là, c'est différent, parce qu'il s'agit de son enfant.

Est-ce que la fin de ce même enseignement ne contredit pas aussi Samuel selon l'explication de R. Yossé (qui exige au moins un instant de vitalité pour l'enfant) ? « Si après que chacun a opéré la restitution des biens prélevés indûment, est-il dit, le fils du prosélyte (héritier direct) meurt, ou si la femme a mis au monde avant terme, ce que chacun aura pris après ce fait lui appartiendra désormais (comme abandonné), mais non ce qui aura été pris auparavant. » Or, même ce qui a été acquis auparavant devrait appartenir au détenteur, puisque R. Yossé a dit : bien que Samuel déclare que l'on peut faire une donation à un enfant dès le sein, il faut pour la validité de ce don que l'enfant ait quitté le sein de la mère, par la tête et au moins la majeure partie du corps en état de vie ; et comme ici il ne s'agit pas d'un enfant devant vivre, l'acquisition de ce mort-né est nulle (sans effet rétroactif)? C'est que les premiers détenteurs, répond R. Isaac b. Eleazar, avaient renoncé à ce bien lorsqu'ils ont eu connaissance de la possibilité d'existence d'un héritier. Les rabbins de Césarée et R. Ḥiya b. Aba au nom de R. Aba b. Nathan disent que, d'après les termes mêmes de la Mischnà précitée, R. Eleazar a renoncé à son avis (qu'un autre enfant, avant d'être né, ne peut pas acquérir) : « Le jour où sa femme mettra au monde un fils, est-il dit, cet enfant recevra un *maneh* ; si c'est une fille, elle aura deux cents zouz à recevoir. » Or, si une fille a droit

1. Tr. *Bava bathra*, IX, 2.

à une telle somme (quoiqu'elle n'hérite pas), c'est un droit qu'elle a au même titre que tout enfant étranger. Bar-Kappara a enseigné : selon l'avis de tous, un enfant d'un jour (à peine né) peut acquérir [1].

2. Si après le mariage du beau-frère avec sa belle-sœur celle-ci s'aperçoit qu'elle est enceinte du défunt et elle met un enfant au monde, il s'agit de savoir si l'enfant est venu à terme. En ce cas, l'homme doit se retirer de sa femme, et tous deux doivent offrir au temple un sacrifice de péché involontaire (pour avoir cohabité illégalement). Mais si l'enfant n'est pas venu à terme, le mari peut conserver sa femme (le mariage subsiste). Lorsqu'il y a doute sur le point de savoir si l'enfant est de neuf mois, du premier lit, ou de sept mois, du second lit, l'homme devra se retirer de cette femme ; mais l'enfant sera considéré comme légitime. Tous deux cependant sont tenus d'offrir le sacrifice du péché de doute, ou de suspension [2].

R. Yossé dit : chaque fois qu'il est possible d'avoir une certitude (en vérifiant l'état d'interdit), il n'y a pas lieu d'offrir pour le doute le sacrifice du péché de suspension. Voici comment : si quelqu'un a devant lui deux quantités de la valeur d'une olive, dont l'une est du suif (interdit) et l'autre de la graisse (permise), il sait avoir mangé l'une de ces deux quantités, et l'autre est enfermée dans une armoire ; cet homme tout en se disant que lorsqu'il aura trouvé la clef de l'armoire il pourra vérifier s'il a commis une faute, ou non, en attendant la vérification est-il passible de l'obligation d'offrir le sacrifice du péché pour doute ? On peut répondre à cette question par notre Mischnâ, disant : « si après le mariage du beau-frère avec la belle-sœur, celle-ci s'aperçoit être enceinte du défunt, et elle met un enfant au monde, lorsque celui-ci vient à terme, tous deux doivent offrir un sacrifice pour ce péché. » Or, en principe, ce sacrifice devrait être dû avant que l'on sache si l'enfant subsistera ; et pourtant la Mischnâ le prescrit seulement lorsque l'enfant naît à terme. Il en résulte donc qu'en aucune circonstance analogue le sacrifice de suspension n'est dû. Rab, au contraire, dit : lorsqu'il est possible d'avoir une certitude (par la vérification), il faut apporter en cas de doute le sacrifice de suspension. Voici en quelle circonstance cette offre devra avoir lieu : quelqu'un ayant devant lui deux quantités de la grandeur d'une olive, dont l'une est de la graisse et l'autre du suif, a mangé une partie, et un corbeau a dévoré l'autre part ; comme il est impossible en ce cas à cet individu de vérifier le fait et d'avoir une certitude, il n'est pas obligé d'offrir pour le doute le sacrifice de suspension. Mais si le corbeau a dévoré le premier une part, puis l'homme a mangé l'autre part, il y a possibilité de vérification : le sacrifice en question

1. Cf. B., tr. *Nidda*, f. 44. 2. De tels sacrifices sont prescrits pour la transgression involontaire des prescriptions, qui enfreintes sciemment seraient passibles du retranchement.

est obligatoire. Mais Rab n'a-t-il pas dit que, pour motiver cette obligation, il faut la possibilité de constater la présence d'une part certaine de suif (ce qui n'a plus lieu une fois que l'autre part est enlevée par le corbeau)? C'est vrai. Mais bien que Rab s'exprime ainsi, il reconnaît ici l'obligation du sacrifice, puisqu'il pouvait se rendre un compte certain au moment d'en manger. Est-ce qu'une Mischnâ n'est pas opposée à l'avis de Rab (qui exige deux parts pour qu'il y ait obligation)? Il est dit : « Si l'on a mangé de la graisse d'un animal douteux [1], R. Éléazar prescrit d'offrir le sacrifice de suspension » (parce que l'on ignore si ce même morceau est, par son origine, à l'état interdit ou non). Que réplique à cela Rab? Il répond que d'autres sages contestent l'avis de R. Éléazar (et il ne le partage pas).

Un autre Mischnâ [2] paraît contester l'avis de Rab : « Quelqu'un, est-il dit, ayant devant lui un morceau profane et un autre sacré, a mangé l'un des deux, sans savoir lequel des deux il a mangé, devra offrir le sacrifice de suspension ; s'il a mangé les deux, il devra offrir un sacrifice d'expiation pour la certitude ; si après qu'il a mangé le premier morceau, un autre mange le second, chacun d'eux offrira le sacrifice de doute. » Or, on conçoit cette obligation pour le premier morceau (parce que l'homme avait alors deux morceaux devant lui) ; mais comment l'expliquer (selon Rab) pour le second? On peut l'expliquer, répond R. Yossa, au cas où c'était un grand morceau dont on a mangé la moitié et laissé l'autre moitié (la vérification alors est encore possible). Une autre Mischnâ aussi paraît contester l'avis de Rab : « En cas de doute, est-il dit [3], si l'enfant est venu à neuf mois, conçu du fait du premier mari, ou à sept mois, du fait du second mari épousé par lévirat, le second mariage devra être rompu ; l'enfant est réputé légitime, mais les deux époux doivent offrir le sacrifice de suspension » (en raison du doute sur l'illégalité de la cohabitation avec une belle-sœur). Or, est-il possible d'admettre en ce cas une vérification du fait, et pourtant il y a obligation de sacrifice? R. Yossa dit que R. Zeira l'a expliqué devant R. Ḥiya b. Aba, ou selon R. Ḥiskia, R. Ḥiya b. Aba a exposé, en présence de R. Zeira (à l'inverse), quel est le motif de l'opinion émise dans cette Mischnâ : puisqu'il suffit au besoin d'avoir commencé la cohabitation avec la belle-sœur (*ut illam denudans aperiat*) et de la quitter, afin de savoir ensuite si l'enfant a été conçu par lui, ou non, un rien permet de constater quel est le degré de véracité du doute sur l'enfant (tandis que dans la Mischnâ précitée, on adopterait l'avis de R. Éléazar, à savoir qu'il ne faut pas la présence de deux morceaux pour exiger le sacrifice). Dans quelle hypothèse est émise la Mischnâ qui parle de l'enfant douteux? Si le beau-frère a cohabité avec la veuve de suite après le décès de son mari, et qu'au bout de deux mois elle s'aperçoit être enceinte, on devrait dire qu'il y a double doute, d'abord qu'on

1. *Kewi*, animal dont on doute si c'est une bête sauvage ou domestique. V. J., tr. *Biccourim*, II, 8 (t. III, p. 380). B., tr. *Houllin*, f. 20a. 2. Mischnâ, tr. *Krithôth*, V, 4. 3. Ci-après, § 10.

ne sait si l'enfant aura neuf mois de l'un ou de l'autre, ensuite s'il aura sept mois de l'un ou de l'autre ; s'il s'agit du cas où le beau-frère n'a cohabité avec la belle-sœur que deux mois après le décès du mari, et qu'elle s'aperçoit être enceinte après un nouveau laps de temps de trois mois, on devrait dire qu'une belle-sœur ne doit pas épouser le beau-frère par lévirat, ni le déchausser, qu'après un laps de temps de cinq mois. Il faut donc admettre qu'il s'agit du cas où le beau-frère a cohabité avec elle au quarantième jour après le décès du mari, et qu'au cinquantième après (soit à 90) elle s'aperçoit être enceinte. Lorsque l'enfant naîtra, il y aura doute sur la question de savoir s'il est venu à neuf mois pleins (et du 1er mari), ou à moins de sept mois (du second mari). Cela prouve qu'une femme enfante parfois à bien moins de sept mois après la conception.

Il résulte en général de cette assertion : 1° qu'il peut y avoir deux conceptions ; 2° qu'une femme peut enfanter à une période moindre que sept mois ; 3° qu'une femme déjà enceinte peut le devenir une seconde fois ; 4° qu'une femme ne peut pas devenir enceinte des œuvres de deux hommes à la fois. C'est opposé à l'avis des rabbins de l'exégèse, qui ont dit d'interpréter la phrase biblique, *un homme sortit alors du milieu du camp des Philistins* (I Samuel, XVII, 4), en ce sens qu'il équivalait à cent philistins, que sa mère avait eu le contact de cent prépuces philistins (preuve qu'il peut y avoir une conception fréquente et renouvelée pour le même enfant). R. Mathnia dit qu'il n'y a cependant pas de discussion à ce sujet : aussi longtemps que le sperme n'est pas décomposé, la femme peut concevoir de plusieurs hommes à la fois ; mais une fois qu'il est décomposé (et a pris racine), il n'y a plus d'autre conception immédiate possible. On sait qu'il y a double formation de l'enfant, dit R. Zeira au nom de R. Houna, de ce qu'il est dit (Genèse, II, 7) : « L'Eternel *forma*[1] l'homme » ; l'orthographe spéciale du mot *forma* indique qu'il y a une formation à sept jours et une à neuf (après la conception). Si l'enfant a été formé au septième jour, et qu'au lieu de naître au septième mois il attend jusqu'au huitième et vit, il peut à plus forte raison être bien à terme et vivre au neuvième. Mais s'il a été formé le neuvième jour et qu'il naisse à sept mois, l'enfant vivra-t-il ? Puisqu'à huit mois de terme un enfant ne peut pas vivre, à plus forte raison il en est de même à sept mois. Des savants (étrangers) demandèrent à R. Abahou : d'où sait-on qu'un enfant venu à sept mois peut vivre (et non à 8) ? Il leur répondit : je veux vous le démontrer par votre propre langage (grec) : ζῆτα ἑπτὰ ἦτα ὀκτώ, c'est-à-dire la lettre ζ est à la place du chiffre sept, par conséquent (faisant allusion à ζῆν, *vivre*) l'enfant venu à sept mois vivra ; la lettre η est mise pour le chiffre huit ; donc (par allusion à ἧτός (?) *perdition*), l'enfant venu à huit mois périra[2].

1. Le mot *wayyitser* est écrit avec 2 i. V. *Rabba sur Genèse*, ch. XIV. 2. Cf. B., tr. *Sabbat*, f. 135a. V. J. Lévy, *Neuhebr. Wörterbuch*, s. v., et une note de M. Egger à la fin de ce volume. Notes supplémentaires.

Lorsqu'à la mort du père, l'enfant douteux vient réclamer sa part d'héritage, on lui dit d'avoir à fournir la preuve de sa réclamation[1]. Lorsque le beau-frère réclame une part d'héritage de son frère, on lui dit au contraire de prouver de qui le fils est né. On opère en conséquence une entente entr'eux, et l'on répartit entr'eux les biens du décédé. Il en résulterait donc que cette entente pour deux frères aurait lieu au détriment des autres frères, tandis que les procès entre frères leur seraient avantageux (leur laissant un espoir de gain). Lorsque le grand-père meurt, le différend existe entre le fils certain et le fils douteux (le certain l'emporte alors). Si l'enfant douteux meurt, ce qui produit des réclamations contradictoires entre ses héritiers du côté ascendant paternel (douteux) et ceux du côté maternel (certain) les fils du beau-frère (second époux de sa mère) peuvent se présenter avec certitude pour hériter (soit comme frères du défunt, si l'enfant douteux a le même père, soit comme fils du frère de son père prédécédé), tandis que les héritiers du côté maternel sont dans le doute (et ne seront pas admis). Si un frère du prédécédé meurt, il y a contestation d'héritage entre un frère certain (le beau-frère qui a épousé la veuve le premier) et un fils de frère douteux (ce qui implique l'attribution d'héritage au frère certain). Si la mère de l'enfant douteux meurt, on se trouve en présence d'un fils certain et d'un mari dont la prétention à l'héritage est douteuse (le premier l'emportera). Si après la mort de l'enfant douteux sa mère meurt, on aura concurremment les réclamations des frères de la mère, héritiers certains, et celles du mari dont le droit au lévirat était douteux (les premiers l'emporteront). Si le beau-frère en question meurt et que l'enfant douteux réclame une part de cet héritage paternel (en contestation avec les autres enfants de cet homme), au cas où le prédécédé était pauvre, ils peuvent dire à l'enfant douteux que celui-là était son père (de façon à l'écarter du nouvel héritage) ; s'il était riche, ils diront : « Nous sommes tous frères et fils du premier, héritons ensemble des biens de notre père et de ceux du frère de notre père » à (parts égales). On a enseigné [2] : le premier enfant né après le mariage du beau-frère avec la belle-sœur (quoique d'une issue douteuse) sera en tout apte à devenir grand-prêtre (son extraction n'est pas entachée de vice) ; mais le second enfant de cette union sera considéré comme bâtard douteux, en raison du doute sur la légitimité de l'union (au cas où le premier fils aurait eu pour père le défunt). R. Eléazar b. Jacob dit : en fait de bâtardise, le doute n'est pas admis (et un tel enfant sera comme un bâtard certain). Toutefois, il admet le maintien du doute à l'égard des Samaritains, ou des Israélites profanés. C'est ainsi qu'il a été enseigné ailleurs[3] : dix générations sont montées de Babylone (y compris deux familles douteuses, celles des *Schataq* et d'*Assouph*[4]). Or, selon R. Eléazar b. Jacob, il n'y avait que

1. Littéralement : « où est ton père? ». 2. Voir J., tr. *Qiddouschin*, IV, 3 (f. 66a). 3. Ci-après, VIII, 2 (f. 9b). 4. Par *Schataq* (de la racine *se taire*), on entend l'enfant dont la mère seule est connue ; par *Assouph* (recueilli), celui dont le père et la mère sont inconnus.

huit familles ; selon l'avis de R. Gamaliel et R. Éléazar[1], il y en avait neuf ; enfin, selon les autres sages (qui admettent le tout), il y en avait dix.

3. L'école de Schamaï et celle de Hillel admettent d'un commun accord entre elles que la veuve qui, en attendant le mariage avec son beau-frère, a hérité des biens, peut les vendre ou les donner, et la vente ou le don est valable. Si en cet état de promise elle meurt, que fera-t-on de la *Kethoubah* (douaire) et de ses biens *melog*[2] ? L'école de Schamaï dit que les héritiers du mari se les partagent avec les héritiers du père de la femme[3].

L'école de Hillel dit : les biens restent où ils sont[4], le douaire revient aux héritiers du mari, et les biens qui entrent et sortent avec elle seront aux héritiers du père de la femme.

La Mischnâ commence par dire qu'en attendant son mariage « la veuve peut vendre, ou donner les biens dont elle a hérité ; et la vente, ou le don, est valable ». Pourquoi donc est-il dit ensuite : « Si en cet état de promise elle meurt, selon l'école de Schammaï, les héritiers du mari se partageront les biens de la veuve avec les héritiers du père de cette femme » (Pourquoi en ce cas Schammaï est-il aussi d'avis de laisser les biens à la présomption des héritiers) ? R. Yossa b. Ḥanina répond : la première règle, que « la veuve peut vendre valablement, ou donner les biens dont elle a hérité », se rapporte au cas où ces biens lui sont échus avant qu'elle attende le mariage du beau-frère (avant le veuvage) ; elle pourra donc en disposer, tandis que la fin, parlant du partage, se réfère au cas où ces biens lui sont échus à une époque où elle attendait déjà ce mariage (où elle n'en disposait plus seule). Si ces biens lui

1. Ils n'admettent pas la famille d'un *Schataq* (dont on connaît seulement la mère). V. tr. *Kethouboth*, I, 10 (f. 25d). 2. La Mischnâ a ici les termes : « les biens qui entrent avec elle (chez son mari, lors de son mariage), et qui sortent avec elle » (par le divorce ou la mort du mari), qui ont été résumés dans le seul mot Melog, employé dans le même sens ci-après, VII, 1. Il signifie littéralement : *que l'on trait*, dont on a l'usufruit ; c'est un bien qui reste à la femme, par opposition à l'expression Tson Barzel, *fonds de fer*, ce que la femme inscrit au contrat de mariage à son mari, pour être à lui d'une façon inaliénable. 3. Selon Raschi, ce partage s'applique, d'après l'école de Schammaï, aux seuls biens personnels de la femme, tandis que le montant de son douaire appartient, le jour de sa mort, à son mari ; et les héritiers de son père n'y prennent aucune part. 4. Le commentaire de Bertinoro l'explique ainsi : les biens nommés *Tson Barzel*, ou ceux apportés par la femme à son mari, et que celui-ci doit lui restituer en entier s'il divorce avec elle, où s'il meurt avant elle, restent au pouvoir de ceux qui avaient des droits sur ces biens. L'école de Hillel n'a pas dit clairement si elle parle des héritiers de la femme, — puisque les biens appartenaient primitivement à la femme, — ou si cette école parle ici des biens du mari, puisque le mari avait le droit de disposer de ces biens à condition de les restituer, en cas de divorce ou de mort, à la femme, ou de lui en rembourser la valeur. En définitif, dit Bertinoro, même d'après l'école de Hillel, ces biens doivent être partagés entre les héritiers de la femme et ceux du mari.

sont échus avant son veuvage, et qu'ils ont produit des revenus après cette époque, on les considère comme échus après cette époque (au point de vue du partage). R. Zeira explique ainsi la divergence d'avis entre Schammaï et Hillel : pour le premier, il y a doute si le beau-frère dont il est question ici est déjà considéré comme mari, ou non ; car s'il est le mari, il devrait hériter du total ; et s'il n'est pas un mari, il ne devrait avoir droit à rien ; donc, en raison du doute, « les héritiers du mari se partageront les biens de la veuve avec les héritiers du père de cette femme ». Selon Hillel au contraire, il est évident que ce beau-frère est considéré comme mari, et il héritera le tout ; les biens restent dans leur présomption première, car même son frère n'a à revendiquer de ces biens que l'usufruit. R. Oschia a enseigné : dès que l'héritier de cette femme (le beau-frère) a touché le montant du douaire laissé par elle, il est tenu de pourvoir aux frais d'enterrement. R. Yossa dit : si R. Oschia n'avait pas énoncé cet enseignement, nous aurions éprouvé des doutes à ce sujet ; car l'on aurait conclu, de ce qu'elle n'a plus de douaire à réclamer du beau-frère, au cas où elle vivait encore, qu'elle n'a plus droit ensuite aux frais d'enterrement. Mais, fut-il objecté, est-ce qu'au cas où une femme n'a plus son douaire (pour un motif quelconque), elle n'a pas le droit à l'enterrement ? Certes, toute femme en général a droit à être enterrée par son mari, lors même qu'elle n'a plus de douaire (aussi bien qu'il est son héritier) ; mais ici (pour la veuve qui attendait le mariage de son beau-frère), celui-ci peut déclarer qu'en droit celle qui a un douaire a droit à l'enterrement, non celle qui n'en a pas (puisqu'il n'est pas son héritier en tous points).

(4). Si le beau-frère a déjà épousé la veuve de son frère mort sans enfant, elle est considérée sous tous les rapports comme son épouse ; seulement, elle doit réclamer son douaire sur les biens de son premier mari.

Lorsqu'après le décès d'un homme, sa veuve attend le mariage avec son beau-frère par lévirat[1], quelle que soit la quantité des biens laissés par le défunt, on ne pourra pas les vendre (ce sont les garanties du douaire de la femme). Que fera donc le beau-frère ? Il l'épousera, puis la répudiera [il peut même la reprendre], et elle lui donnera un reçu de son douaire. R. Yossé explique qu'il faut entendre cet enseignement dans l'un de ces deux sens : ou qu'après le mariage et la répudiation, elle retire le montant de son douaire (laissant vendre le reste des biens laissés par le défunt), ou elle donnera l'acquit de son douaire. R. Zeira au nom de R. Hamnona l'explique ainsi : si après le mariage et le divorce il la reprend, au cas où le beau-frère lui a concédé un nouveau douaire (sur ses biens), elle peut le réclamer sur les biens de ce dernier ; sinon, elle a droit au douaire sur les biens du premier mari. Déjà, dit R. Yossé au nom de R. Ḥisda, une Mischnâ[2] s'exprime ainsi, en

1. Tossefta au tr. *Kethoubôth*, ch. IX : ci-après, VIII, 11 (f. 32b). 2. Mischnâ, tr. *Kethoubôth*, IX, 10 (13).

disant : « Celui qui, après avoir répudié sa femme, la reprend, à la condition de faire valoir le premier douaire, a fait une déclaration valable de mariage reconstitué. » Or là, il en est finalement ainsi, lorsqu'après avoir épousé et répudié sa femme, le mari la reprend ; et ne va-t-il pas sans dire pour le beau-frère que la veuve a recours au premier douaire à défaut du second ? Aussi, R. Hamnona nous apprend ici que cette veuve, épousée, puis répudiée, et ensuite reprise, ne peut réclamer un douaire au beau-frère, que s'il en a renouvelé un de ses propres biens ; sans quoi, elle peut seulement faire valoir ses droits à cet effet sur les biens du premier mari. R. Zeira dit au nom de R. Hamnona : lorsqu'une fiancée est morte, il n'y a pas eu de constitution de douaire (et il n'y a pas lieu d'exercer ses conséquences légales), car cette femme ne ressemble pas à celle qui peut se marier à tout étranger. Il ne faut pas croire qu'on la considère comme une femme ayant été répudiée, laquelle a droit au douaire ; c'est pourquoi il est spécifié qu'elle n'en a pas.

5. Il est recommandé au frère aîné d'épouser sa belle-sœur veuve (qui lui incombe par lévirat) ; s'il ne veut pas, on s'adresse successivement à chacun des autres frères. Si aucun d'eux ne le veut, on revient au frère aîné, en lui disant : « c'est à toi que ce devoir incombe ; procède au déchaussement ou au mariage par lévirat. »

6. Si un frère ajourne sa décision jusqu'au jour où un jeune frère sera devenu homme (et apte à se prononcer en fait de mariage), ou s'il dit vouloir attendre le retour d'un grand frère revenant d'un pays d'outre-mer, ou le rétablissement d'un frère sourd, ou d'un frère fou, on n'écoutera pas ces ajournements, et l'on lui dira : « c'est à toi que ce devoir incombe ; procède au déchaussement, ou au mariage par lévirat » (sans reculer l'accomplissement d'un précepte religieux).

7. Si le beau-frère ne veut pas épouser la veuve de son frère mort sans enfants, et qu'il pratique par conséquent la cérémonie du déchaussement, il n'aura dans les biens laissés par le défunt qu'une partie égale à celle de ses frères ; et si le père vit encore, c'est le père qui est héritier unique du défunt. Si le beau-frère épouse la veuve de son frère mort, il devient alors l'héritier unique du défunt (et les autres frères n'ont aucune part dans cet héritage). R. Juda dit : en tout et quand même le beau-frère épouse la veuve de son frère, si le père vit encore, c'est le père qui hérite de son fils mort sans enfants (et le second mari n'a aucune part dans cet héritage).

La Mischnâ dit : « il n'aura qu'une part égale à celle de ses frères, » pour que l'on ne suppose pas une analogie complète entre le déchaussement et le mariage, tous deux concluant à la libération de la veuve : comme celui qui épouse sa belle-sœur par lévirat hérite des biens de son frère, on aurait pu

croire que celui qui la déchausse jouit du même privilège : c'est pourquoi il est spécifié : « il n'aura qu'une part égale à celle de ses frères. » R. Juda dit au nom de Samuel : la promesse de mariage faite à une belle-sœur ne suffit pas pour hériter des biens du frère défunt ; c'est aussi admis par l'école de Schammaï et R. Simon contrairement à l'avis de Eleazar b. Arakh qui dit [1] : la promesse de mariage équivaut à une acquisition formelle pour le lévirat. Si un même beau-frère de deux belles-sœurs incombant en lévirat, qu'il fasse une promesse à l'une et cohabite avec l'autre, pourra-t-il hériter de tous les biens du défunt en vertu de ce dilemne : ou il en bénéficie par la validité de sa promesse, ou par celle de sa cohabitation avec l'autre belle-sœur? Non, dit R. Yossé, puisqu'en ce cas il ne peut garder comme épouse aucune des deux [2], il ne bénéficiera pas de l'héritage. R. Isaac b. Tablaï explique au nom de R. Eleazar quel est le motif de R. Juda (dans notre Mischnà) : De l'expression *le fils aîné qu'elle enfantera* (Deutéronome, XXV, 6) on conclut à l'analogie avec les droits d'aînesse ; et comme le fils aîné n'hérite pas pendant la vie du père, il en sera de même du beau-frère qui accomplit le lévirat. Est-ce à dire, en étendant l'analogie, comme le fils aîné hérite après la mort du père, que le beau-frère héritera aussi, après la mort du frère, de tous les biens provenant du défunt? Non, dit R. Zeira, et dans les éléments mêmes de l'analogie, on trouve de quoi la rectifier : comme le fils aîné n'hérite pas au delà de ce qui lui revient au moment du décès paternel (si alors son droit d'aînesse n'est pas prouvé, il ne reçoit rien de plus que les autres), de même le beau-frère en question n'héritera rien au moment même de la mort du défunt frère, et n'aura rien de plus que les autres au décès du père. R. Aba b. Cahana ou R. Ḥiya b. Asché dit au nom de Rab que l'avis de R. Juda sert de règle. C'est aussi l'opinion émise par R. Josué b. Lévi, ainsi que par R. Abahou et R. Éléazar au nom de R. Oschia. R. Yoḥanan dit : maintes fois, je me trouvais assis comme auditeur devant R. Oschia, et je ne lui ai pas entendu exprimer cette opinion. Il arrive souvent, lui fut-il répliqué, qu'un tel n'entend pas ce qu'un autre a entendu [3].

7 (8). Celui qui s'est laissé déchausser par sa belle-sœur reste en état d'interdit pour les parentes de cette femme à degré de relation illicite, et de même elle ne peut épouser les parents de cet homme alliés au même degré [4]. Ainsi, cet homme ne pourra pas épouser la mère de sa belle-sœur, ni sa grand'mère paternelle, ni sa grand'mère maternelle, ni sa fille, ni la fille de sa fille ou celle de son fils, ni sa sœur aussi longtemps que la veuve en question vit; mais les frères de cet homme peuvent épouser n'importe laquelle de ces femmes. A cette veuve, il est

1. Ci-dessus, II, 1, p. 23, et III, 5. 2. Ci après, V, 1. 3. Cf. tr. *Schabbath*, III, 1, fin (t. IV, p. 43) ; tr. *'Eroubin*, IX, 2, ibid p. 291. 4. En raison du déchaussement, cette femme est considérée comme étant devenue sa femme, qui a été ensuite répudiée; aussi, les interdits pour cause d'alliance sont applicables à tous deux.

interdit d'épouser de même le père de son beau-frère, ou l'un de ses grands-pères paternel ou maternel, son fils ou son petit-fils, ou son frère ou le fils de son frère. Il est permis à cet homme d'épouser une parente à degré illicite avec l'adjointe de la veuve qui l'a déchaussé, non l'adjointe d'une femme qui aurait un degré interdit de parenté avec la veuve qui a déchaussé [1].

L'interdit a lieu parce que le beau-frère a été déchaussé par elle ; mais si cet acte n'a pas eu lieu et que la belle-sœur meure, il lui est permis d'épouser la mère de la veuve défunte. En effet, dit R. Abina, c'est ce qu'a dit R. Jacob b. Aḥa au nom de R. Éléazar [2] : après le décès de la veuve attendant le mariage de son beau-frère par lévirat, il est permis à ce dernier d'épouser la mère de celle-ci, car la contrainte qu'elle lui causait a cessé d'être lors de ce décès. R. Aboun le déduit de la suite de notre Mischnâ où il est dit : « ni sa sœur aussi longtemps que la veuve en question vit ; mais les frères de cet homme peuvent épouser n'importe laquelle de ces femmes. » Or, par rapport aux frères, il est évident que cette sœur qui a déchaussé est considérée comme une morte (au point de vue de l'annulation de la contrainte), et pourtant « il lui est interdit d'épouser le père de son beau-frère, ou l'un de ses grands-pères paternel ou maternel, son fils ou son petit-fils ou le fils de son frère. » De notre Mischnâ il résulte qu'au point de vue du déchaussement, on interdit aussi les degrés secondaires des relations à un degré prohibé (par exemple avec la bru du fils), et on les déduit de ce qu'il est interdit « d'épouser son fils, ou son petit-fils, ou son frère, ou le fils de son frère ». Ceci prouve que, sous ce rapport aussi, les degrés secondaires des relations prohibées sont interdits. La Mischnâ dit bien : « Il est permis à cet homme d'épouser une parente à degré illicite avec l'adjointe de la veuve qui l'a déchaussé, non l'adjointe d'une telle parente ». Ceci confirme ce qu'a dit R. Ila au nom de R. Abina [3] qu'il y a lieu d'appliquer une déduction par *a fortiori* : puisqu'au dire des Sages, la femme adjointe devient interdite au même titre que la sœur de la veuve qui vous a déchaussé, interdite par les rabbins parce qu'elle est à un degré prohibé de parenté ; à plus forte raison il en est de même ici (pour les deux sœurs veuves, incombant en lévirat à deux frères), où subsiste l'interdit légal de la sœur.

8 (9). Si quelqu'un a été déchaussé par sa belle-sœur veuve, et que son frère, après avoir épousé la sœur de celle-ci meurt, le premier devra de

1. Si p. ex. Ruben se laisse déchausser par Léa, dont la sœur Rachel a épousé un étranger qui a déjà une autre femme (une adjointe), puis celui-ci meurt, ladite adjointe de Rachel est interdite à Ruben ; car lorsque Léa se rend au tribunal pour le déchaussement, elle emmène sa sœur Rachel ; et comme les assistants ne savent pas tous laquelle des deux sœurs a déchaussé, on pourrait supposer cet acte opéré par Rachel, et qu'en épousant l'adjointe de cette dernière on eût épousé l'adjointe de celle qui a déchaussé : relation interdite. 2. Ci-dessus, II, 1, fin, p. 23. 3. Ci-dessus, III, 1, p. 39.

nouveau procéder au déchaussement par cette femme, sans pouvoir l'épouser ; tandis que si un homme a répudié sa femme, et que son frère, après avoir épousé la sœur de la répudiée meurt, la veuve devient libre, sans qu'il soit besoin d'aucune cérémonie, ni déchaussement, ni lévirat[1].

9 (10). Si pendant que la veuve attend le mariage avec son beau-frère, un autre frère se fiance avec sa sœur à elle, on doit, selon R. Juda b. Bethera, lui dire d'attendre jusqu'à ce que le frère aîné ait accompli le lévirat. Après que le frère aura procédé au mariage, ou au déchaussement, le second frère pourra aussitôt épouser sa fiancée. De même, après le décès de la belle-sœur veuve, le frère pourra procéder au mariage. Mais si le beau-frère aîné meurt (et qu'il n'y a plus d'autre frère que le fiancé à la sœur de la veuve), le survivant devra remettre un acte de divorce à sa fiancée[2] et se laisser déchausser par sa belle-sœur veuve[3].

10 (11). Une belle-sœur veuve ne doit déchausser, ni épouser le beau-frère par lévirat, avant un espace de trois mois depuis le décès de son mari[4]. De même, toute femme ne doit se fiancer à nouveau ni procéder à un second mariage, sans laisser écouler une espace d'au moins 3 mois depuis le premier mariage, qu'il s'agisse de vierges ou de femmes mariées, de répudiées ou de veuves, ou même de simples fiancées. R. Juda dit : celles qui ont été mariées peuvent se fiancer de suite, et celles qui ont été seulement fiancées peuvent se marier, sauf pour les fiancées en Judée, où c'était l'habitude des fiancés de vivre intimement ensemble. R. Yosse dit : toute femme libre peut se fiancer de suite, sauf la veuve, qui doit observer au moins un mois de deuil.

A quelle époque de la gestation reconnaît-on la présence de l'enfant dans le ventre de la mère? Somkos dit au nom de R. Meir : à trois mois. Il n'y a pas de preuve formelle à ce sujet dans le texte biblique, mais une allusion, en ces mots (Genèse, XXXVIII, 24) : *Il arriva au bout d'environ trois mois.* R. Judan dit : si la femme a seulement une apparence de grossesse (fût-elle, par accident, gonflée d'air ou d'eau), elle est considérée comme telle (sous le rapport des conséquences de la pureté), ainsi qu'il est dit (Isaïe, XXVI, 18) :

1. La *Guemara* sur ce § se trouve déjà ci-dessus, I, p. 8. 2. Comme elle est sœur de celle qui lui incombe par lévirat, il ne peut l'épouser, ni à l'inverse — par la même raison — sa belle-sœur veuve, qui se trouve être la sœur de sa fiancée répudiée. 3. La *Guemara* sur ce § se trouve déjà ci-dessus, III, 1, commencement, p. 39. 4. On admettait, dit le Dr Rabbinowicz, qu'une grossesse est facile à être reconnue au bout de trois mois par le volume du ventre. Si donc au troisième mois après le divorce ou la mort du mari la femme ne parait pas enceinte, c'est qu'elle ne l'est pas. Avant trois mois, elle peut être enceinte sans qu'on s'en aperçoive, et si elle a un enfant sept mois après le second mariage, on ne saurait pas si l'enfant est le fils du premier mari ou du second.

Nous avons conçu, nous avons éprouvé des douleurs, et quand nous enfantons, ce n'est que du vent; puis (ib. XXXIII, 11) : *Vous avez conçu du foin, vous enfanterez de la paille.* Selon R. Zeira, ou R. Aba b. Zoutra, ou selon R. Ḥanina au nom de R. Ḥiya le grand, il suffit au besoin (pour constituer la période de trois mois), d'avoir vu s'écouler seulement la majorité du premier mois et la majorité du dernier, avec un mois médial complet. R. Assé dit : la durée sera de quatre-vingt-dix jours complets (ou trois mois pleins). De même, Samuel dit que ce seront trois mois pleins. Il arriva que l'on soumit aux rabbins de Babylone le cas d'une femme, qui accoucha au bout d'un terme de six mois, sans que l'on pût savoir au juste si, en dehors des cinq mois pleins au milieu de cette période de temps, la femme avait à compter les treize jours du premier mois et dix-sept jours du dernier (du septième), ou si c'était dix-sept jours du premier et treize du dernier ; ils demandèrent à examiner l'enfant en question, pour écarter l'idée du doute sur la légitimité (puisqu'il est impossible qu'un enfant à six mois vive, et l'on pouvait supposer une cohabitation antérieure au mariage). R. Naḥman b. Jacob leur dit qu'un fait analogue fut soumis à R. Aba b. Aba (père de Samuel), et l'enfant fut déclaré légitime (admettant que les sept mois n'ont pas besoin d'être complets). Est-il possible qu'il y ait eu contestation entre Aba B. Aba et son fils Samuel (qui est d'avis que les mois doivent être complets) ? Il y a une distinction à établir, dit Raba, entre l'action de reconnaître une grossesse et l'enfantement : la première n'a lieu qu'au bout de trois mois pleins, tandis qu'un enfant peut naître après sept mois incomplets. On a enseigné ailleurs[1] : « Combien de temps compte-t-on pour les douleurs le flux de sang qu'aperçoit chaque jour une femme grosse (sans le considérer comme une gonorrhée impure) ? R. Méir dit : une durée qui peut atteindre quarante et même cinquante jours ; R. Juda dit que le dernier mois suffit à cet effet (et s'il a commencé plus tôt, la naissance aura lieu à l'état impur) ; R. Simon dit : on ne compte pas les douleurs plus de deux semaines avant la couche. » Ceci prouve, dit R. Yossa au nom de R. Aba, qu'une femme peut enfanter au bout d'un certain nombre de mois incomplets ; sans quoi R. Juda eût parlé de trente jours (et n'eût pas dit « le dernier mois suffit »). R. Yossé b. R. Aboun dit au contraire au nom de R. Aba : ceci même prouve qu'une femme enfante seulement après un certain nombre de mois complets, précisément de ce qu'il est dit « *son* mois suffit[2]. » R. Juda demanda : finalement, est-ce seulement si la femme met au monde un enfant (vivant) que le sang en est attribué à la douleur et qu'il reste pur ? Non, il est même pur en cas de fausse couche. R. Mena dit : j'ai entendu dire au nom de Samuel que la distinction de la grossesse, comme l'enfantement, exige des mois complets ; mais je ne sais plus de qui je l'ai entendu. R. Aba b. Cohen dit en présence de R. Yossé

1. Tr. *Nidda*, IV, 5. 2. Même le commencement du mois pourra être compté pour la douleur ; mais le mois devra être complet pour enfanter.

que R. Jérémie l'a dit. Non, dit R. Ḥiskia, ce n'est pas R. Jérémie qui l'a dit. R. Yossé se montra fâché contre lui de ce démenti, et lui dit : Même Josué le serviteur constant de Moïse ne se serait pas permis de s'exprimer ainsi au sujet de son maître (dont il aurait pu avoir oublié une sentence), et toi tu oses parler ainsi ! R. Ḥiskia se rétracta, en disant : il se peut que R. Jérémie l'ait dit ; seulement, comme il arrive en entendant émettre une opinion surprenante, je me suis étonné qu'il ait pu énoncer un tel avis[1] ; de plus, Aba b. Aba contesterait l'avis de son fils Samuel (si, d'après ce dernier on ne compte que des mois pleins).

R. Berakhia dit au nom de Samuel : la femme n'enfante guère qu'au 271e, ou 272e, ou 273e, ou 274e jour de la conception[2]. R. Mena lui demanda d'où Rabbi avait appris cette règle ? C'est de R. Aba, fut-il répondu. Est-ce donc que R. Aba se contredit lui-même ? Plus haut il dit qu'il y a une différence entre la distinction de la grossesse (à trois mois pleins) et l'époque de l'enfantement (à mois incomplets) ; tandis qu'ici il exige pour le tout des mois pleins ? R. Aba b. Zoutra répond au nom de Samuel : ce qui, précédé de la lettre H, est רבה[3] doit être lu de même, en mettant א en tête de ce mot, c'est-à-dire l'enfant au bout de 212 jours de grossesse vivra (ou grandira). R. Ḥiya b. Asché était assis devant Rab ; et, le voyant tourmenté, lui demanda quelle était la cause de son inquiétude ? Mon ânesse est grosse, répondit Rab, et sur le point de mettre bas ; je désire la préserver pour qu'elle ne se refroidisse pas au moment final (que j'ignore). Quand le mâle (l'âne), demanda R. Ḥiya, l'a-t-il couverte ? Tel jour, répondit Rab. L'autre se mit à supputer les chiffres et dit qu'il faut attendre jusqu'à telle époque. On a en effet enseigné (dans une Braïtha) : le minimum du terme pour une ânesse se compte par mois lunaires, et le maximum par mois solaires. Ceci est en opposition avec l'avis de R. Josué b. Lévi, qui dit : le taureau d'un souverain (romain) s'accoupla un jour chez Rabbi à maintes vaches, dont les unes mirent bas en ce moment (à jour fixe après douze mois), et les autres bien plus tard ; n'en résulte-t-il pas qne cette mise bas est irrégulière ? C'est vrai pour les animaux d'espèce pure, non pour les impurs[4]. Mais n'est-il pas écrit (Job XXXIX, 1) : *Connais-tu l'époque où enfantent les chèvres des rocs ? Comptes-tu les mois pendant lesquels elles portent et sais-tu quand elles font leurs petits ?* (donc, ils ont une période de temps déterminé ?) C'est qu'il en est de l'animal sauvage pur comme des bêtes impures (à terme fixe).

R. Meir (ou le préopinant de la Mischnâ) n'admet pas de distinction entre les femmes qui ont été fiancées et celles qui ont été mariées, à cause des craintes que l'on éprouve au sujet des actes de divorce (comme une fille nubile devra attendre avant de se remarier, de même une enfant non nubile doit

1. Cf. tr. *Yôma*, I, 1. 2. Soit après l'achèvement parfait de 9×30=270. V. B., tr. *Nidda*, f. 38a. 3. Allusion à Genèse, III, 16, où ce mot est pléonastique : l'équivalence des lettres de ce mot est 212, ou plus de 7 mois à 30 jours. Cf. J., tr. *Nidda*, I, 4 (f. 49b) ; Midrasch Rabba sur Genèse, sect. 20. 4. Comme l'âne.

attendre, bien qu'elle ne puisse pas encore enfanter) ; R. Juda au contraire se préoccupe seulement de la question de l'enfant (s'il peut y en avoir un) ; enfin R. Yossé (le troisième *tana* de la Mischnâ) les autorise seulement toutes à se fiancer, parce qu'il se préoccupe des deux questions, celle du divorce et celle d'une possibilité de naissance d'un enfant. D'autres disent que R. Yossé n'éprouve pas de crainte au sujet de l'acte de divorce, adoptant la version d'après laquelle il permet à toute fiancée de se remarier après le décès du premier fiancé.

R. Zeira dit au nom de R. Ghedola[1] : Une fille qui ayant été fiancée en sa minorité refuse, une fois majeure, de donner suite à ce mariage, n'a pas besoin d'attendre trois mois pour se remarier (il n'y a pas de confusion possible avec l'époque de la majorité) ; mais celle qui est répudiée par acte de divorce devra attendre aussi longtemps. Cet avis (que l'on se préoccupe de la crainte de confusion pour ces dernières filles) confirme ce qu'a dit R. Meir, qu'il y a lieu de se préoccuper des craintes en fait de divorces. R. Aba dit au nom de R. Jérémie : une femme violentée n'a pas besoin d'attendre trois mois pour se remarier. Ceci confirme l'opinion précitée de R. Yossé, que d'ordinaire on se préoccupe des deux questions, celle du divorce et celle d'une possibilité de naissance d'un enfant. On a enseigné[2] : « Une prosélyte, une captive, ou une esclave, qui a été convertie au Judaïsme, ou rachetée, ou libérée, devra attendre trois mois avant de pouvoir se marier (afin de distinguer l'enfant qui désormais naîtrait à l'état pur), selon l'avis de R. Juda ; mais R. Yossé dit qu'elles n'ont pas besoin d'attendre. De même, en ce qui concerne la vue du sang d'une telle femme, R. Juda dit qu'il est impur d'une période à l'autre (rétrospectivement, ce qu'elle a touché le mois précédent sera impur) ; R. Yossé dit : il suffit de la déclarer impure à l'époque même (sans rétroaction). Il est vraisemblable, dit Rabbi, qu'il faut adopter l'avis de R. Juda pour la question de l'impureté du sang (aux époques des menstrues) et celui de R. Yossé pour l'enfant à naître (de ne pas exiger qu'une telle femme l'attende trois mois pour se marier). R. Ḥanina, fils de R. Abahou, raconte qu'un fait de ce genre étant survenu chez son père, celui-ci consulta R. Ḥiya, R. Yossé et R. Amé : ils lui enseignèrent d'adopter l'avis de R. Yossé au sujet de la question de l'enfant à naître. Est-ce que, sans cela, on ne sait pas qu'en cas de divergence d'avis entre R. Juda et R. Yossé, ce dernier l'emporte ? Et ce n'est pas à dire qu'il y avait doute, en raison de ce que Rabbi a énoncé qu'« il est vraisemblable d'adopter etc. » ; puisque R. Aba a enseigné au nom de R. Zeira : chaque fois que Rabbi a énoncé une « vraisemblance », la discussion subsiste en effet, sauf pour le cas du gâteau de figues[3] (également en discussion entre R. Juda et R. Yossé), où il y a eu concession mutuelle d'avis (donc, là aussi, R. Yossé l'emporte). — R. Yossé dit : J'ai demandé en présence de R. Ḥanina fils de R. Abahou, quelle est la règle pour les femmes précitées lorsqu'il est certain qu'elles ont cohabité avec un homme ? Puisqu'en général, répondit-il,

1. V. ci-après, VII, 5 (f. 8b). 2. *Ibid.* 3. Tossefta au tr. *Troumoth*, ch. IV.

il est admis que les païennes sont considérées comme ayant cohabité (il en sera de même ici, et pourtant elles n'ont pas besoin d'attendre) —[1].

R. Yoḥanan dit : tout enseignement anonyme de la Mischnâ représente l'avis de la plupart des Sages, jusqu'à ce que le maître spécifie le contraire. Resch Lakisch dit : toute opinion anonyme de la Mischnâ représente celle de R. Méir[2], sauf si le maître le spécifie différemment. R. Zeira expose devant R. Yossé : ce n'est pas que R. Simon b. Lakisch contredise son interlocuteur R. Yoḥanan, mais il a observé que la plupart des enseignements anonymes de la Mischnâ sont conformes à l'avis de R. Méir. R. Zeira demanda devant R. Mena : quel est le plus grand des deux ? Est-ce le Rab de la Mischnâ, ou celui de notre Guemara[3] ? On le sait par une sentence de R. Eleazar, disant que l'auteur de la Mischna est conforme à R. Simon, comme l'a enseigné R. Ḥiya au nom de R. Meir, qui dit : il est exact ce vieillard (vénérable) dans son savoir des chapitres concernant les divorces ; et nous disons qu'il a reçu le développement (la *Guemara*) par Rab de la Mischnâ (ce dernier, donc, l'emporte). En l'entendant, R. Ḥiya professa cet avis au nom de R. Meir.

La femme qui déchausse un beau-frère par lévirat compte les trois mois d'attente depuis le décès de son mari[4] ; celle qui est répudiée les compte depuis la remise de l'acte de divorce ; c'est aussi l'avis de R. Ḥanina, de compter depuis la remise de l'acte. R. Yoḥanan dit de compter depuis le moment où cet acte a été écrit. De même, Rab et Samuel diffèrent d'avis : Rab partage l'avis de R. Ḥanina, et Samuel celui de R. Yoḥanan. Mais, objecta Samuel à Rab, selon toi, la femme doit-elle seulement compter depuis la remise de l'acte ? S'il y avait à craindre une cohabitation entre le moment de la rédaction et celui de la remise, on pourrait aussi éprouver la même crainte au sujet de la remise d'un acte de divorce trop vieux (donc, l'instant de la rédaction doit suffire). R. Ḥanina objecta à R. Yoḥanan : d'après ton avis, de compter les mois d'attente à partir du jour de la rédaction, lorsqu'un homme adresse à ses deux femmes deux actes de divorce, dont l'un a été écrit en ce moment et l'autre à une époque postérieure, quoique remis tous deux le même jour, le premier acte sera valable pour libérer l'une (en tant que remontant à une date suffisante), mais l'autre acte n'est pas valable. L'objection faite par Rab à Samuel a été opposée par R. Ḥanina à R. Yoḥanan ; et la réplique de R. Yoḥanan à R. Ḥanina a été reproduite par Samuel à Rab. En fait, la règle est celle-ci : pour l'acte de divorce, on compte l'attente depuis le jour inscrit sur l'acte, à condition que le mari et la femme n'aient plus été seuls ensemble.

« La veuve, est-il dit, doit observer une époque de deuil avant de se fiancer. »

1. Suit un passage traduit tr. *Taanith*, II, 14 (t. VI, p. 164) ; cf. *Meghillah*, I, 6. 2. Pour la biographie de ce docteur, voir l'ouvrage de M. le rabbin Raphaël Lévy, *un Tanah, Étude sur la vie et l'enseignement d'un docteur juif au IIe siècle* (Paris, 1883, in-8o). 3. C'est le sens adopté par Grætz, Geschichte (2e édit.), IV, p. 420. 4. Cf. B., tr. *Yebamôth*, f. 43a ; tr. *Guittin*, f. 18a.

Cette période de temps est de trente jours[1]. Toutefois, c'est seulement vrai à l'égard des femmes; mais pour les hommes, cette période comprend l'intervalle de temps qui s'écoule entre les trois grandes fêtes. Cependant, la période de temps ne sera aussi longue que si ce veuf a des enfants; mais s'il n'en a pas, il pourra se remarier de suite (au bout de la semaine de deuil); ou encore, elle sera aussi longue s'il a quelqu'un pour le servir; mais s'il n'a personne auprès de lui pour cela, il peut se remarier de suite; ou encore, elle sera aussi longue s'il n'a pas de petits enfants (qui demandent les soins d'une femme); mais s'il en a, il peut se remarier de suite (pour les faire soigner). Ainsi, à la mort de la femme de R. Tarfon, à peine était-on sorti du cimetière, que ce rabbi dit à la sœur de la défunte : Laisse-toi épouser et élève les enfants de ta sœur. Malgré ce mariage rapide, il ne la connut que trente jours après le décès.

11. Quatre frères ayant épousé chacun une femme, meurent (en laissant d'autres frères); si l'aîné des survivants veut les épouser toutes par lévirat, il en a le droit[2]. Si quelqu'un marié a deux femmes meurt, l'accomplissement du mariage ou du déchaussement pour l'une d'elles dispense l'adjointe du lévirat. Si l'une est apte à épouser un cohen et l'autre est impropre à cet effet, le beau-frère, — au cas où il a recours seulement au déchaussement, — devra le faire opérer par la femme impropre au cohen (afin de ne pas entacher la première); mais s'il veut en épouser une, il peut aussi prendre la première.

Il arriva un jour que, sur treize frères mariés, douze moururent sans laisser d'enfant; et les douze veuves vinrent demander devant Rabbi que le treizième frère survivant les épousât toutes en vertu du lévirat. C'est vrai, dit Rabbi, il devra exercer le lévirat. — Je n'ai pas les moyens de les nourrir toutes, répondit le beau-frère. — Chacune de nous, répliquèrent les veuves, le nourrira lui et sa famille un des douze mois de l'année. — Mais, objecta le beau-frère, qui me nourrira au treizième mois de l'année embolismique. — Je me charge de la nourriture pendant ce mois supplémentaire, dit Rabbi, qui alla prier pour leur prospérité. Puis, tous partirent. Après trois ans, elles revinrent chargées de trente-six enfants (ayant eu chacune un enfant par an), et elles se rangèrent avec leurs enfants dans la cour de Rabbi. Les gens vinrent lui dire : « En bas, toute une bourgade d'enfants vient te saluer ». Rabbi regarda alors par la fenêtre, et, les voyant, demanda ce qu'on lui voulait : « Nous voudrions, dirent les femmes, que tu nous donnes le montant du mois embolismique[3] » (selon ta promesse); et Rabbi leur remit cette somme. — Il

1. V. B., tr. *Moëd Qaton*, f. 23a. 2. C'est une allusion au conseil de ne pas prendre plus de 4 femmes; règle suivie chez les Turcs Sunites, de façon à pouvoir donner une semaine par mois à chaque épouse. 3. Il survient en effet en la 3e année du cycle lunaire de 19 ans (ou aux ans 3, 6, 8, 11, 14, 17, et 19 du cycle), soit 7 fois en 19 ans.

est écrit (II Samuel, VI, 11) : *L'arche d'alliance de l'Éternel, resta auprès d'Obed-Edom dans sa maison, pendant trois mois; l'Éternel le bénit, etc.* Par quoi le bénit-il? Par des fils, comme il est dit (I Chroniques, XXVI, 8) : *Tous ces gens sont de la famille des Obed-Edom, eux, leurs fils, leurs frères, gens de valeur, de force, pour l'agriculture, au nombre de soixante-deux, etc.* Chaque femme de ses huit enfants mit au monde par miracle deux enfants par mois; ce qui est possible de la façon suivante : après sept jours d'impureté et une période de sept jours purs, la femme enfantait; et après une seconde période de sept jours impurs, suivie de sept jours purs, elle enfantait encore; soit ensemble seize enfants par mois, et en trois mois quarante-huit enfants; or, comme le père de son côté eut aussi par sa femme (en ces trois mois) six fils, soit ensemble cinquante-deux, auxquels il faut ajouter les huit premiers; on arrive au total de soixante-deux. Aussi est-il écrit (ibid.) : *soixante-deux pour la famille d'Obed-Edom.* R. Aba b. Zabda interprète le verset : *l'on appellera son nom en Israël la « maison » du déchaussé* (Deutéron. XXV, 10); du terme pléonastique *maison*, on déduit que la femme est libérée par un déchaussement; comme la cohabitation avec une femme suffit pour déclarer libres les autres femmes adjointes, un seul de ses actes devant suffire, et ce qui est déduit au sujet du déchaussement est applicable à la cohabitation. Est-il permis d'agir à cet égard par ruse (et après avoir consacré toutes les veuves comme femmes, d'en épouser une seule)? Certes, puisque R. Tarfon (un Cohen), comme un véritable père pour tout Israël, feignit de consacrer trois cents femmes pour épouses en une année de disette[1], afin qu'elles puissent comme ses épouses bénéficier du privilège de manger l'oblation sacerdotale (et il les répudia ensuite). Toutefois l'analogie entre les veuves dont il est question ici et les femmes de R. Tarfon n'est pas complète : chaque femme isolée (sans être mariée avec ce Cohen) n'aurait pas pu manger de l'oblation; tandis qu'ici chaque veuve seule est apte à épouser le beau-frère (il est donc interdit d'employer la ruse en question). R. Judan b. R. Ismaël eut recours à ce procédé détourné.

12. Celui qui a repris la femme qu'il avait répudiée (mariée à un autre dans l'intervalle de temps), ou celui qui a épousé celle qui l'a déchaussé, ou qui s'est marié avec une parente à un degré prohibé de celle qui l'a déchaussé, devra rompre une telle union interdite; l'enfant qu'il en aurait eu, serait un bâtard (illégitime), selon l'avis de R. Akiba; les autres sages ne déclarent pas cet enfant comme tel. Toutefois, tous reconnaissent que l'enfant issu d'un mariage avec une parente à un degré prohibé de celle qui a déchaussé sera illégitime.

13 (14). On nomme *Mamzer* (illégitime) l'enfant issu d'un mariage à un degré interdit; tel est l'avis de R. Akiba. Simon de Téman nomme ainsi

1. Cf. tr. *Yôma*, I, 1 (t. V, p. 165); Derenbourg, *Essai, etc.*, p. 378.

l'enfant issu d'un mariage conclu malgré la pénalité du retranchement par voie céleste; et son opinion a été admise comme règle. R. Josué nomme ainsi l'enfant issu d'un mariage passible de la peine capitale infligée par le tribunal.

(15). R. Simon b. Azaï raconte avoir trouvé à Jérusalem un rouleau de généalogie[1], où il était écrit : « un tel est Mamzer (illégitime), né d'un adultère »; ce qui confirme l'avis de R. Josué.

(16). Si la femme d'un homme meurt, il est permis à ce veuf d'épouser la sœur de celle-ci; de même, si la femme a été répudiée et qu'ensuite elle meurt, le mari peut en épouser la sœur, même lorsque la défunte a été mariée à un autre. De même, après le décès de la belle-sœur qui incombe à l'homme par lévirat, il lui est permis d'en épouser la sœur, soit qu'il ait été déchaussé par elle et qu'ensuite elle est morte, soit qu'après cet acte elle ait épousé un autre, puis elle est morte.

R. Ḥiya dit au nom de R. Yoḥanan : une femme répudiée, reprise par son mari, dès qu'elle a été épousée, devient inapte au sacerdoce. Mais n'est-elle pas déjà inapte sans cela, pour avoir été répudiée? On peut dire qu'elle est, de plus, inapte à manger de l'oblation (n'ayant plus la faculté légale de rentrer à la maison paternelle). R. Zeira ou R. Ḥiya dit au nom de R. Yoḥanan[2] : Pour une femme répudiée et réprise par son mari, lorsqu'elle est remariée, sa fille devient apte à épouser un Cohen; car l'expression *c'est une abomination* (Deutéronome, XXIV, 4), applicable à la femme qui retournerait avec son premier mari après la répudiation (et le 2e mariage), se rapporte seulement à la mère, non à son enfant.

R. Yossé b. Ḥanina dit que les diverses opinions émises dans la Mischnâ (§ 13) dérivent toutes de la loi au sujet de la femme du père (Deutéron. XXIII, 1) : *Un homme ne prendra pas la femme de son père, et il ne découvrira pas l'aile de son père* (sentence suivie de la défense : *le bâtard ne viendra pas*). R. Akiba interprète ainsi ce rapprochement : comme pour la femme du père il y a cette particularité qu'elle est interdite au fils, et l'enfant né d'une telle relation illicite serait bâtard; de même tout enfant issu d'une relation entre parents à degré prohibé est considéré comme bâtard. Mais, fut-il objecté, quoique l'union d'une veuve et d'un grand-prêtre soit interdite, l'enfant issu de cette union n'est-il pas tenu pour bâtard? Là, c'est différent, parce que le texte biblique spécialise que c'est une profanation pour le grand-prêtre de se marier ainsi (mais non un acte illégitime). Simon de Teman interprète ainsi le rapprochement de ces deux lois : pour la relation illicite avec la femme du père, il y a cette particularité que l'infraction entraîne la pénalité du retranchement par voie céleste, et l'enfant qui serait issu d'une telle union serait

1. Cf. J., tr. *Taanith*, IV, 2 (t. VI, p. 180). 2. J., tr. *Qiddouschin*, III, 12 (14).

bâtard; de même l'enfant est illégitime s'il est issu de toute union illicite dont l'accomplissement est passible de ladite pénalité. Mais, fut-il objecté, l'infraction volontaire aux lois des menstrues est aussi passible de cette pénalité, et pourtant l'enfant issu d'une union en ce cas n'est pas illégitime? Il y a cette distinction à établir qu'à son sujet le texte n'emploie pas le terme *parenté de la chair* (usitée pour les relations prohibées). Enfin, R. Josué interprète ainsi ce rapprochement : Comme pour la femme du père il y a cette particularité qu'en cas de relation illicite on est passible de la peine capitale, infligée par le tribunal, et l'enfant issu de cette union est illégitime; de même, chaque fois que l'infraction à la défense d'une relation illicite entraîne cette pénalité, l'enfant issu de cette union est tenu pour illégitime. Bien que R. Josué dise[1] qu'en cas d'union incestueuse avec sa sœur, l'enfant qui en naîtrait est susceptible d'entrer dans la communauté (n'est pas *mamzer*), il reconnaît que si c'est une fille, elle est inapte à épouser un Cohen. De même, bien que R. Simon b. Juda dise au nom de R. Simon que si un païen ou un esclave ont cohabité avec une fille d'Israélite l'enfant issu de là n'est pas bâtard, ils admettent que si c'est une fille, elle est inapte à épouser un Cohen. Ainsi, un homme se présenta devant Rab et lui dit : puisque la mère de cet homme l'a enfanté par relation avec un araméen, comment faut-il le considérer? Rab le déclara digne d'être reçu comme juif. R. Ḥama b. Gouria lui dit alors : Hâte-toi de t'en aller avant l'arrivée de Samuel, qui déclarerait un tel enfant impropre à être reçu en Israël. Bien que Rab dise : si un païen ou un esclave ont cohabité avec une fille d'Israélite, l'enfant issu de cette union n'est pas bâtard, il reconnaît pourtant que si c'est une fille, elle est inapte à épouser un Cohen.

Pourquoi la Mischnâ dit-elle que l'avis de R. Simon de Téman l'emporte comme règle? (Pourquoi préférer la généralisation de la pénalité du retranchement?) C'est que, dit R. Yossé b. R. Ḥanina, du passage où tous les cas de relations prohibées sont réunies avec indication de la peine du retranchement, on a déduit que la relation avec le père de la femme est passible de cette peine, et l'on a conclu qu'en chaque cas d'application de cette pénalité, l'enfant issu de là est bâtard. Est-ce que R. Yossé b. Ḥanina ne se contredit pas, puisqu'ici il tire ses déductions de la généralité, tandis qu'ailleurs il les tire d'un cas particulier? Ainsi, il a été enseigné[2] : par l'expression *préceptes de l'Éternel* (Lévitique, IV, 22), on aurait pu croire que le devoir d'offrir ce sacrifice incombe aussi à ceux qui auraient mangé par erreur des reptiles, ou autres objets répugnants; c'est pourquoi on a lieu de procéder à cette analogie et de dire : puisqu'ici aussi bien qu'ailleurs (Nombres, XV, 24), au sujet de l'idolâtrie, on emploie l'expression *aux yeux de la communauté*, on en conclut que dans l'un et l'autre cas, il s'agit de crimes dont l'infraction involontaire entraîne l'obligation d'offrir un sacrifice d'expiation, et l'in-

1. *Ibid.* 2. J., tr. *Heraïoth*, II, 4.

fraction volontaire est passible de la pénalité du retranchement. Peut-être y a-t-il lieu de déduire, à l'inverse, de ce qu'au sujet de l'idolâtrie l'infraction volontaire est passible de la peine infligée par le tribunal, qu'en ce cas seul l'équivalent involontaire exige l'offre du sacrifice d'expiation ? R. Yossé b. Ḥanina répond : dans le passage biblique où la défense de l'idolâtrie enseigne la règle pour tout ce qui est passible (au cas volontaire) de la peine du retranchement, il est seulement question, pour l'idolâtrie, de cette même pénalité du retranchement ; tandis que l'application de la peine capitale par le tribunal humain se trouve énoncée ailleurs. Est-ce que R. Yossé b. Ḥanina ne se contredit pas, puisque plus haut au sujet des relations prohibées, il fait la déduction de la pénalité générale (ou du retranchement), tandis qu'ici pour l'idolâtrie il s'en tient à la pénalité particulière (de la peine de mort par le tribunal) ? Voici pourquoi il faut procéder ainsi : d'après la règle générale pour les relations illicites, on a pu apprendre la règle en cas d'infraction involontaire pour l'obligation du sacrifice, puis conclure d'après la question d'idolâtrie pour tous les cas d'obligation des sacrifices. Mais on ne saurait dire à l'inverse qu'après avoir généralisé les relations illicites pour la détermination des bâtards, le cas spécial de la relation interdite avec la femme du père puisse enseigner les règles pour les bâtards.

De ce que la Mischnâ dit (§ 16) : « il est permis d'en épouser la sœur, » il résulte que c'est interdit pour la mère. Mais R. Jacob b. Aḥa n'a-t-il pas dit plus haut (II, 1) au nom de R. Eléazar : « Lorsqu'une veuve attendant le mariage avec son beau-frère par lévirat meurt, il est permis à ce beau-frère d'épouser la mère de la veuve défunte » ? C'est vrai ; mais comme il vient d'être dit : « Lorsqu'après avoir déchaussé le beau-frère la veuve meurt, il est permis à ce dernier d'en épouser la sœur », mais non par conséquent la mère ; voilà pourquoi il est aussi parlé en dernier lieu de la sœur.

CHAPITRE V

1. R. Gamaliel dit : en fait de lévirat, on n'octroie pas de divorce après le premier ; et après la promesse donnée, on ne fait pas d'autres engagements : après la cohabitation, il n'y en aura pas d'autre, et une fois le déchaussement opéré, on ne renouvelle pas cet acte. Les autres sages disent : il survient parfois qu'un acte de divorce soit remis après le premier, ou qu'une parole donnée soit remplacée par une autre promesse, mais ils n'admettent plus aucune modification après la cohabitation, ou après le déchaussement.

— [1]. Comme les sages ont dit que la promesse de mariage engage une

1. En tête est un passage que l'on retrouve ci-dessus, II, 1.

femme en partie et la laisse libre en partie, de même ils disent[1] que l'acte de divorce libère une femme en partie, tout en la laissant partiellement engagée (sous le rapport du lévirat, il ne peut plus l'épouser et doit pourtant être déchaussé). Pourquoi l'acte de divorce ne libère-t-il pas la femme complètement en cas de lévirat, par raisonnement *a fortiori* ? Puisqu'une femme ordinaire, que la cérémonie du déchaussement ne suffirait pas à libérer, devient libre par le divorce; ne serait-il pas juste qu'un tel acte libère une belle-sœur veuve, que le déchaussement rend libre d'épouser autrui? Non, parce que le texte biblique dit de cette veuve : *elle déchaussera* ; donc par cette cérémonie seule, elle devient libre, non par l'acte de divorce. Mais alors pourquoi ne pas dire que l'acte de divorce n'a aucune influence sur sa situation? Parce qu'il est écrit (Deutéron. XXV, 5) : *elle ne sera pas à un homme étranger* (mots superflus après la prescription d'accomplir le lévirat) ; or, à quel cas s'applique ce verset? Lorsque le beau-frère cohabite avec la dite veuve, elle devient sa femme; s'il est déchaussé par elle, elle peut aller épouser un étranger; le seul but de ce verset est donc de nous apprendre la règle à suivre en cas de remise d'acte de divorce par un tel beau-frère à sa belle-sœur veuve (il ne peut plus l'épouser). De même R. Ḥiskia a enseigné : on sait que si le beau-frère a fait remettre à sa belle-sœur un acte de divorce, elle devient interdite aussi bien à lui qu'aux autres frères ; au premier on applique l'expression pléonastique *qu'il a renvoyée* (ibid., XXIV, 2 et 4), et aux autres frères on applique la terminaison féminine (également superflue) de ce mot. Pourquoi l'acte du déchaussement ne libère-t-il pas une femme ordinaire, par analogie avec la belle-sœur? Puisque la belle-sœur, qu'un acte de divorce ne suffit pas à libérer, devient libre par le déchaussement; à plus forte raison cette cérémonie devrait-elle libérer la femme ordinaire, qu'un acte de divorce libère également? Non, parce qu'il est dit (ib. 3) : *Il lui écrira une lettre de séparation* ; donc cette lettre seule la libérera, non une autre cérémonie. Pourquoi, pour une simple femme, le divorce ne la libère-t-il pas en partie, tout en maintenant en partie son état conjugal? C'est qu'au sujet de la belle-sœur il est dit : *elle ne sera pas à un homme étranger*, tandis qu'on ne saurait appliquer cette distinction à une femme ordinaire (répudiée).

Puisqu'il a été dit[2], selon R. Simon, qu'il y a doute sur le point de savoir si la promesse de mariage acquiert la femme ou non, dira-t-on de même qu'il y a doute sur le point de savoir si la lettre de divorce libère une femme ou non? On peut répondre par cet enseignement : Selon R. Simon, si le beau-frère a cohabité avec la veuve avant tout acte, on n'attachera aucune valeur à ce qui sera accompli plus tard ; mais si la cohabitation a eu lieu plus tard, ce qui sera fait ensuite sera valable. C'est vrai pour une cohabitation accomplie après la remise de l'acte de divorce ; mais si elle avait eu lieu après la promesse de mariage, on se trouverait forcément en présence de ce dilemme : ou la promesse entraîne l'acquisition de la femme, et nul acte postérieur ne sera va-

1. Ci-dessus, II, 2, et B., tr. *Qiddouschin*, f. 14a. 2. Ci-dessus, II, 1.

lable; ou la promesse n'entraîne pas l'acquisition, et la cohabitation doit avoir cette valeur, de façon qu'en ce cas aussi tout acte accompli ensuite devienne nul? Il est donc forcément question d'une cohabitation effectuée avec la remise du divorce. Ceci prouve que l'acte de divorce libère la belle-sœur veuve, tout en la maintenant partiellement engagée. Est-ce que R. Gamaliel, comme R. Simon, met en doute la question de savoir si la promesse de mariage équivaut à l'acquisition ou non, et partage-t-il aussi le doute émis par R. Simon de savoir si l'acte de divorce libère la belle-sœur veuve ou non? On peut résoudre ce point de ce qu'il est dit : R. Gamaliel reconnaît, d'accord avec les Sages, qu'un acte de divorce peut suivre la promesse, comme celle-ci peut suivre le divorce ; le divorce survient parfois après la cohabitation, qui suit la promesse, et il arrive parfois qu'il y a une promesse après la cohabitation et le divorce.

La remise de l'acte du divorce après la cohabitation et la promesse de mariage a lieu en ce cas : Si trois belles-sœurs incombent à un beau-frère par lévirat, il fait une promesse à l'une, cohabite avec l'autre, et envoie un acte de divorce à la troisième (en ce cas, R. Gamaliel reconnaît que l'acte remis à la troisième suffit pour interdire au beau-frère ses parents à un degré prohibé). Ceci prouve que la promesse engage la femme en partie, et la laisse aussi partiellement en son état actuel ; car si l'on disait que, selon R. Gamaliel, il y a doute à savoir si la promesse équivaut à l'acquisition ou non, on se trouverait en présence de ce dilemme : si la promesse fait acquérir, tout mariage accompli plus tard est nul ; si la promesse ne fait pas acquérir, la cohabitation suivante (avec la seconde belle-sœur) suscite l'acquisition, et la remise suivante de l'acte de divorce serait sans effet ; il faut donc en conclure que la promesse engage en partie la femme, et la laisse libre en partie. Voici un exemple de promesse après la cohabitation et le divorce : trois belles-sœurs incombent par lévirat à un beau-frère, qui remet l'acte de divorce à l'une, cohabite avec l'autre et fait une promesse de mariage à la troisième. Ceci prouve que le divorce libère une telle veuve en partie, tout en maintenant partiellement son état de femme engagée : car si l'on disait que (selon R. Gamaliel) il y a doute sur le point de savoir si l'acte de divorce libère entièrement ou non, on aurait ce dilemme : ou cet acte libère, et tout ce qui sera accompli ensuite sera inutile ; ou bien il ne libère pas, et la cohabitation qui suit (avec la seconde) libère les autres ; de sorte qu'il n'y a plus lieu d'accomplir d'autre acte. Il faut donc admettre que l'acte de divorce libère une telle veuve en partie, et maintient en partie son premier état.

Est-il bien vrai que R. Gamaliel se range à l'avis de R. Simon (disant que la promesse provoque seulement une acquisition partielle), puisqu'il dit qu'il n'y a pas lieu de faire une promesse après une autre promesse déjà faite envers une belle-sœur, conformément à R. Simon qui professe le doute au sujet de la promesse? C'est donc que le motif de l'un n'est pas le même que celui de l'autre : l'un, savoir R. Gamaliel, est d'avis que toute acquisition

devant provenir du fait de la seconde promesse a déjà été effectuée par la première promesse ; de même, toute libération que provoquerait un second acte de divorce serait déjà réalisée par l'effet du premier divorce (aussi, selon lui, il n'y a pas lieu de les renouveler). L'autre, savoir R. Simon, raisonne ainsi (à cause du doute qu'il professe) : Si la première promesse a provoqué l'acquisition, ce n'est pas à dire que la seconde aura le même effet, et si la première n'a pas suscité d'acquisition, il se peut que la seconde ne la suscite pas non plus ; de même, si le premier acte de divorce libère cette veuve, peut-être le second ne la libère-t-il pas, et si le premier acte ne la libère pas, il se peut encore que le second acte ne la libère pas davantage. Or, selon l'avis de R. Gamaliel (qu'il y a lieu parfois de remettre un acte de divorce après la promesse, de façon à annuler celle-ci), quel sera l'effet de l'acte de divorce s'il suit la promesse, ou que provoquera la promesse si elle suit le divorce remis après une promesse ? Voici d'abord un exemple de la première hypothèse : Sur deux belles-sœurs incombant par lévirat à un beau-frère, celui-ci fait une promesse à la première, puis lui remet un acte de divorce (pour se dégager), et il remet aussi un tel acte à la seconde ; s'il est entendu que l'acte de divorce libère entièrement, et annulle l'acquisition suscitée par la promesse en raison du divorce remis, l'acte de divorce remis à la seconde n'a plus de raison d'être (pour rendre les parentes interdites), et il n'y a pas lieu de remettre un acte de divorce après la remise de celui qui a suivi la promesse ; s'il est entendu au contraire que l'acte de divorce ne libère pas (celle que la promesse avait acquise), l'on suppose qu'à l'égard de l'acquisition faite par la promesse, c'est comme s'il n'y avait pas d'acte de divorce (au sujet de l'acquisition) ; et, par suite, il y a lieu de remettre le divorce après la remise du contrat qui a suivi la promesse. Voici maintenant un exemple de promesse effectuée après la remise de l'acte de divorce qui a suivi la promesse (à l'une) : Sur deux belles-sœurs incombant par lévirat à un beau-frère, celui-ci fait une promesse de mariage à l'une et lui donne ensuite un acte de divorce (pour se dégager), puis il fait une promesse à la seconde. Or, s'il est entendu que l'acte de divorce libère plus que la promesse n'a fait acquérir, c'est comme s'il n'y avait pas eu de promesse ; par conséquent, il y a possibilité de promesse après l'acte de divorce qui a suivi la promesse (laquelle dernière serait valable). S'il est entendu au contraire que l'acte de divorce ne libère pas plus que la promesse n'a produit d'effet, c'est qu'il faut tenir compte de cette promesse ; par suite, il n'y a pour ainsi dire pas de promesse après l'acte de divorce qui suit la promesse.

Selon l'opinion de R. Gamaliel, est-ce qu'une cohabitation impropre, venant après une autre cohabitation analogue est effective ou non, comme une cohabitation d'un enfant de neuf ans après une autre semblable, ou une cohabitation impropre après celle d'un enfant de neuf ans, ou celle d'un enfant de neuf ans après une cohabitation impropre ? Est-ce qu'en dehors de tels cas les autres sages se conforment à l'avis de R. Gamaliel, en disant que lorsqu'il

s'agit d'une belle-sœur pour un beau-frère, il n'y a pas de promesse après l'engagement déjà fait? Voici un exemple de seconde promesse, après une autre déjà faite par le beau-frère : Lorsqu'après avoir promis le mariage à sa belle-sœur, le beau-frère lui remet un acte de divorce, puis lui renouvelle sa promesse de mariage ; or, s'il est admis qu'une promesse est possible, après une autre déjà faite (et annulée), la veuve ne doit pas devenir libre par la remise de l'acte de divorce; mais s'il est entendu que la seconde promesse est sans effet, la veuve devrait être libérée par l'acte de divorce ; donc, à quoi bon un second divorce? (toutes ces questions ne sont pas résolues).

R. Judan fit une objection : Si quelqu'un, est-il dit[1], consacre une femme pour qu'elle lui appartienne dans un mois, et que pendant l'intervalle de temps la sœur de cette même femme lui incombe par lévirat, dira-t-on aussi que l'on n'admet pas de promesse après celle qui a déjà été faite, et qu'en conséquence le lévirat n'a pas de prise sur cet homme, déjà engagé avec la sœur de la belle-sœur veuve? Quant à ce que dit sur ce sujet R. Abahou au nom de R. Yoḥanan, qu'un nombre infini de consécrations peuvent être valables dans l'intervalle de temps qui s'écoule entre l'engagement et la réalisation du mariage, c'est contraire à l'avis de R. Gamaliel (d'après lui, le devoir du lévirat qui surviendrait avant la réalisation du mariage ne l'emporterait pas sur une promesse antérieure)? Non, R. Gamaliel est seulement d'avis qu'après un acte de divorce remis, ou une promesse déjà faite, un autre acte analogue est nul (mais non s'il survient un cas nouveau de lévirat).

2. Si par exemple quelqu'un a promis à sa belle-sœur veuve de l'épouser, puis lui remet le divorce, il faut aussi qu'il soit déchaussé par elle (pour parfaire sa renonciation); de même, si après lui avoir promis le mariage il se laisse déchausser par elle (pour refus), il doit en outre lui remettre un acte de divorce. Lorsqu'après lui avoir promis le mariage il s'unit à elle, il accomplit le précepte du lévirat selon la règle.

Il résulte de ceci que l'acte de divorce libère plus que n'engage la promesse de mariage[2]; car, si l'on disait qu'il ne libère pas davantage, le beau-frère qui remet cet acte n'aurait qu'à dire : « J'entends que l'acte de divorce libère la veuve seulement en tant que ma promesse de mariage l'a engagée » (de sorte que tout autre pourrait l'épouser); de plus, il pourrait même dire : « ce que ma promesse a acquis ne sera pas délié par cet acte », puisqu'au sujet du divorce la Bible emploie le terme *rupture*, laquelle n'est pas applicable tant qu'il y a contrainte par lévirat (c'est donc que le divorce libère davantage). Un déchaussement, quoiqu'impropre (s'il a lieu après la promesse), libère l'épouse adjointe. Et à quel point de vue parle-t-on de cette libération? S'il vient une autre personne qui consacre cette adjointe, la consécration aura la

1. Pour les détails explicatifs, voir plus haut, III, 4, fin, p. 48. 2. Et même du peu de contrainte au lévirat qui résultait de la promesse, selon l'observation additionnelle du commentaire.

validité voulue comme mariage[1]. Si une autre personne vient consacrer pour femme celle-là même qui a déchaussé le beau-frère (avant la remise du divorce), dira-t-on qu'en raison de la cessation de contrainte au lévirat, le mariage est effectif, ou ne l'est-il pas, puisqu'il faut encore l'acte de divorce pour annuler l'effet de la promesse de mariage? (question non résolue). — R. Aba b. Mamal dit : des termes de notre Mischnâ, disant « lorsqu'après lui avoir promis le mariage, le beau-frère s'unit à la belle sœur, il accomplit le précepte du lévirat selon la règle », il est prouvé que ce devoir consiste à consacrer cette femme, puis à s'unir à elle ; car, si ce procédé est recommandé comme règle à l'égard d'une belle-sœur, pour laquelle on ne parle pas de consécration ; à plus forte raison en est-il de même d'une femme ordinaire, que l'on est tenu de consacrer d'abord (par la cérémonie du mariage).

3. Si le beau-frère, après avoir donné à la veuve un acte de divorce, lui promet de l'épouser, le beau-frère sera tenu à la fois de la divorcer de nouveau et de se laisser déchausser[2]. Il en sera de même si, après avoir remis l'acte de divorce, il cohabite avec elle[3]. Si après avoir remis l'acte de divorce il se fait aussi déchausser, rien n'est plus nécessaire après ce dernier acte[4].

(4). Si après le déchaussement il lui promet de l'épouser, ou si après la remise de l'acte de divorce il s'unit à elle, ou si après s'être uni à elle il lui promet le mariage, ou si après la remise de l'acte de divorce il s'est laissé déchausser, aucun acte n'est plus exigible après les procédés du lévirat (union ou déchaussement), soit qu'il s'agisse d'une seule belle-sœur pour un beau-frère, soit de deux belles-sœurs.

Il devra remettre un acte de divorce, en raison de la cohabitation, puis accomplir le déchaussement, pour se dégager de la contrainte au lévirat qui lui incombait. Ceci prouve qu'une cohabitation inappropriée ne libère pas d'une telle obligation (et le divorce seul ne suffit pas). Cependant, comment se fait-il qu'un déchaussement, même impropre, dégage du lévirat (selon la fin du § 3), tandis qu'une cohabitation inappropriée ne dégage pas? Comme le principe du déchaussement est de rendre la femme inapte à épouser le beau-frère, cet acte libère en tous cas ; tandis que le principe de la cohabitation étant au contraire d'unir les époux, elle ne dégagera pas toujours. Mais on devrait dire

1. D'ordinaire, un déchaussement imparfait ne libère qu'à demi. Voir ci-dessus, III, 1. 2. Si par le premier acte de divorce, toute l'obligation du lévirat n'est pas suspendue, la promesse du mariage qui suit devient en partie valable ; par conséquent, il faudra un nouveau divorce, outre l'acte du déchaussement, pour obvier au maintien de l'obligation partielle du lévirat. 3. Il faudra un second acte de divorce, parce qu'elle est devenue sa femme ; et cependant, il devra se laisser déchausser, parce qu'en raison du divorce préalable, la cohabitation était illégitime. Ils devront donc se séparer. 4. A ce moment, cette personne est comme étrangère au beau-frère.

qu'elle ne libère pas au point de vue de l'allègement (de la dispense du déchaussement), tandis qu'elle libérerait en fait d'aggravation, par exemple sous le rapport suivant : si une autre personne que le beau-frère a consacré pour femme l'épouse adjointe, le mariage serait valable ? (Pourquoi ne pas admettre que celle-ci a été dégagée du lévirat par la cohabitation de la première veuve) ? R. Judan répond : tu peux faire valoir pour raison que toute belle-sœur qui n'est pas entièrement au dehors et libre d'épouser un étranger (aussi longtemps qu'il lui incombe une part de contrainte du lévirat) est toujours considérée comme située à l'intérieur[1] (engagée), jusqu'à ce qu'elle sorte tout-à-fait (qu'elle soit libérée).

Bien qu'il soit dit (§ 4) qu'après le déchaussement, nul acte n'a plus de valeur effective, pourtant la cohabitation qui aurait lieu après le déchaussement avec une telle veuve la rendrait inapte à épouser un Cohen (comme répudiée). Mais est-ce que, sans cela, elle n'est pas déjà inapte à épouser un Cohen, puisqu'elle a accompli le déchaussement ? On veut dire de plus qu'elle devient inapte à manger de l'oblation sacerdotale, faculté qu'elle avait auparavant (elle perd, dès lors, ce privilège). Mais est-ce que la cohabitation avec la belle-sœur qui a déchaussé son beau-frère la rend inapte à manger de l'oblation ? (Est-il juste de considérer ce beau-frère comme un étranger pour elle, avec ses conséquences légales d'exclusion) ? C'est qu'il s'agit d'une cohabitation avec les autres beaux-frères (crime passible de la peine du retranchement et de la perte du privilège de l'oblation). Ceci est justifié d'après l'avis de celui qui dit[2] : si l'homme déchaussé cohabite avec celle qui l'a déchaussé, il n'est pas passible du retranchement, et si ses frères agissaient de même, ils seraient passibles de cette peine ; mais, d'après son interlocuteur, on serait d'avis que, soit le frère qui a été déchaussé[3], soit les autres frères, ne sont pas coupables en épousant la belle-sœur veuve si l'acte du déchaussement a eu lieu (en raison de la simple infraction d'une défense, la veuve ne devrait pas être inapte à manger de l'oblation) ; si donc la cohabitation rend impropre à manger de l'oblation, en cas de déchaussement opéré, c'est qu'il s'agit de la femme adjointe. Par conséquent, on peut adopter cette hypothèse d'après l'explication donnée que tous s'accordent à déclarer la culpabilité en cas de relation avec l'épouse adjointe ; mais, d'après l'autre interlocuteur, disant que même pour la relation avec l'adjointe, comme pour celle qui a déchaussé, le beau-frère n'est pas coupable, pourquoi y a-t-il inaptitude ? Il faut donc admettre qu'il s'agit de relation entre les autres frères et l'adjointe. Mais ceci aussi est admissible d'après le premier avis, disant qu'il y a dispense égale pour relation avec celle qui a déchaussé, soit de la part de celui qui a été déchaussé, soit de la part des autres frères, et qu'il y aurait une pénalité en cas de relation avec l'adjointe ;

1. Cf. ci-dessus, II, 2, fin, et ci-après, XIII, 6, fin. 2. D'après R. Yohanan, ci-dessus, I, 1, p. 8. 3. Il serait juste alors que la femme soit inapte pour un cohen.

mais comment l'expliquer d'après l'autre avis, disant qu'il n'y a de culpabilité, ni pour relation avec celle qui a déchaussé, ni pour relation avec l'épouse adjointe, soit de la part de celui qui a déchaussé, soit de la part des autres frères? Il faut donc expliquer que c'est conforme à l'avis de R. Akiba qui dit[1] : si l'on a épousé la femme qui vous a déchaussé, il faut ensuite se séparer d'elle, et l'enfant issu d'une telle union serait illégitime (une telle cohabitation donc rend inapte à manger de l'oblation). R. Yossé dit : notre Mischnâ est justifiable même d'après d'autres rabbins, en admettant le cas où le beau-frère qui incombe à cette veuve par lévirat est un cohen, et par sa cohabitation (légale) elle a été profanée (rendue inapte à manger de l'oblation).

« Si après la remise de l'acte de divorce, est-il dit, le beau-frère se fait déchausser, nul acte postérieur n'a de valeur. » Mais n'est-ce pas déjà dit au commencement? On l'a répété, afin de pouvoir ajouter à la suite : « soit une belle-sœur, soit deux. » — Puisque notre Mischnâ parle du cas où, après avoir opéré le déchaussement, le beau-frère a de nouveau promis le mariage, est-ce à dire, si l'on consacre comme femme celle qui vous a déchaussé, que le mariage n'est pas effectif? (est-ce qu'après le déchaussement valable, le mariage est sans effet?) On peut expliquer la Mischnâ, soit d'après les rabbins en supposant une promesse inconsciente, soit d'après Rabbi qui admet seulement la validité du mariage avec celle qui a déchaussé s'il y a bien eu consécration en vue du mariage, mais non si c'est pour tenir sa promesse faite à la belle-sœur, car elle ne lui incombe qu'imparfaitement. En effet, dit R. Aba, on a enseigné : la promesse engage, qu'elle ait été faite sciemment ou non, selon Rabbi; les autres sages disent qu'elle engage seulement au cas où elle a eu lieu sciemment. Toutefois, Rabbi se range à l'avis des autres sages et dit que le mariage doit être fait en connaissance de cause pour entraîner l'acquisition. Voici la raison de son avis : la cohabitation comme la promesse fait acquérir la femme ; comme la première est effective en tous cas (même inconsciemment), il en sera de même de la promesse. Et puisque Rabbi déclare que la promesse équivaut à l'acquisition, même si elle est inconsciente, l'effet de l'acte du divorce aura-t-il une égale valeur aux deux cas pour libérer la belle-sœur? Non, car s'il est vrai que Rabbi accorde autant de valeur à la promesse inconsciente qu'à celle qui est consciente, c'est que la cohabitation entre gens nubiles est en tous cas effective, même inconsciente, tandis qu'on ne saurait admettre qu'un acte de divorce libère s'il a été remis inconsciemment, lorsque l'acte du déchaussement doit être conscient, pour libérer la veuve du lévirat.

(5). Si un beau-frère, ayant deux belle-sœurs veuves qui lui incombent par lévirat, promet le mariage à chacune d'elles, il devra remettre

1. Ci-dessus, IV, 13.

d'abord un acte de divorce à chacune[1] d'elles, et se laisser déchausser par l'une d'elles. S'il promet à l'une de l'épouser, et remet à l'autre un acte de divorce, il devra remettre aussi un acte de divorce à la première et se laisser déchausser[2]. Si, après avoir promis le mariage à l'une, il cohabite avec l'autre, il devra les divorcer toutes deux (l'une à cause de la promesse, l'autre à cause de la cohabitation), puis se laisser déchausser par l'une d'elles afin de dégager l'autre du devoir de lévirat). S'il promet à l'une le mariage, et se laisse déchausser par l'autre[3], il devra remettre un acte de divorce à la première.

(6). S'il a remis un acte de divorce à chacune d'elles, il doit se laisser déchausser par l'une d'elles. S'il a divorcé l'une et cohabité avec l'autre, il devra divorcer aussi la seconde (qu'il ne peut pas garder comme épouse, en raison du divorce d'avec la première), et se laisser déchausser par elle (en raison de l'illégitimité de la cohabitation) ; et il en sera de même s'il a remis le divorce à l'une et fait une promesse à l'autre. Enfin, s'il a divorcé l'une et s'est laissé déchausser par l'autre, il n'y a plus d'autre acte à accomplir après le déchaussement.

D'après l'avis de Rabbi (qui a dit plus haut que la promesse équivaut à un engagement forcé, même si elle est inconsciente), est-ce que la promesse faite par un garçon âgé de neuf ans a également une valeur contractante ? Non ; car, pour un homme fait, la cohabitation qui doit suivre achèvera ce que la simple promesse a d'imparfait au point de vue de l'acquisition, tandis que l'on n'en saurait dire autant d'un enfant non nubile ; car, si sa promesse donnée était effective (en ce sens que son acquisition est partielle, et laisse la femme en partie libre), il n'y aurait pas de différence entre sa cohabitation (qui n'engage qu'en partie) et sa promesse. Selon d'autres, on pourrait objecter que, si sa promesse était valide, il n'y aurait pas de distinction entre la promesse d'un homme fait et celle de l'enfant (c'est donc qu'elle est nulle). Samuel dit au nom de R. Méir[4] : on considère la cohabitation accomplie par un enfant, âgé de neuf ans et un jour, comme la promesse émanant d'un homme fait (c'est une acquisition partielle). Et comme il vient d'être dit que la cohabitation de ce garçon équivaut à la promesse d'un homme, de même le déchaussement opéré par un garçon de cet âge équivaut à la remise d'un acte de divorce à la belle-sœur par l'homme fait (il ne la libère pas entièrement, et la rend seulement inapte à épouser un Cohen). Les autres sages disent : le déchaussement opéré sur un beau-frère âgé de neuf ans et un jour n'a pas de valeur (il est sans

1. Selon l'avis des autres sages au § 1, la promesse serait valable même pour la seconde belle-sœur. 2. Le divorce d'avec la seconde provoque l'interdit d'union même avec la première ; donc le beau-frère devra remettre le divorce, en raison de sa promesse, et, de plus, se laisser déchausser pour se dégager du lévirat. 3. Cf. ci-après, XII, 8, fin. 4. Cf. ci-après, X, 9 (8).

conséquence légale pour la belle-sœur veuve). Pourquoi alors dire que la cohabitation par un garçon de cet âge avec sa belle-sœur équivaut à la promesse d'un homme fait ? C'est que la cohabitation par un homme a une valeur contractante, même si elle a eu lieu inconsciemment (et, pour un enfant, qui n'a pas encore conscience de ses actes, elle équivaut du moins à la promesse d'un grand) ; tandis que le déchaussement d'un garçon de cet âge ne pourra pas être plus valable que le divorce d'un grand, puisque même le divorce d'un grand libère seulement s'il a eu lieu en connaissance de cause.

5 (7). Si quelqu'un s'est laissé déchausser par l'une de ses belles-sœurs, puis par l'autre, ou s'il s'est laissé déchausser par l'une, et a promis le mariage à l'autre, ou s'il lui a remis un acte de divorce (après le déchaussement), ou s'il a cohabité avec elle, ou si après avoir cohabité avec l'une il en a fait autant avec l'autre, ou s'il a ensuite promis le mariage à la seconde, ou lui a remis le divorce, ou s'est laissé déchausser par elle, ce qui a été accompli après le déchaussement (ce qui est fait pour la seconde) n'a plus de valeur juridique à ce moment pour le lévirat, soit qu'il s'agisse d'un beau-frère en présence de deux belles-sœurs, soit de deux beaux-frères pour une seule belle-sœur.

6 (8). S'il s'est laissé déchausser par une belle-sœur, puis lui promet de l'épouser, ou la répudie, puis s'unit à elle (par la cohabitation), ou si après la cohabitation il s'engage à l'épouser, ou s'il la répudie puis se laisse déchausser, aucun acte accompli après le déchaussement n'a de valeur, soit de suite au commencement, soit au milieu (un peu plus tard), soit à la fin [1]. Si la cohabitation a eu lieu d'abord, tout acte accompli après elle est sans valeur ; mais si elle a eu lieu plus tard, ou tout à la fin, l'acte accompli ensuite est valable[2]. R. Néhémie dit : qu'il s'agisse de cohabitation ou de déchaussement, soit de suite, soit plus tard, soit tout à la fin, nul acte n'a de valeur contractante[3] après l'une de ces cérémonies.

Là-bas (à Babylone), on explique quel est le motif de R. Néhémie (pourquoi même plus tard, ou tout à la fin, aucun de ces actes n'a de valeur) : c'est qu'une cohabitation, même impropre (par exemple après la remise de l'acte

1. Par l'expression « plus tard » (ou : au milieu), on entend le cas de la remise du divorce à l'une, et du déchaussement par l'autre, suivi d'une promesse de mariage à l'une : la promesse est alors nulle. Par le terme « à la fin », on entend le cas d'une promesse faite à la belle-sœur, suivie de la remise du divorce, puis du déchaussement ; si donc on promet de nouveau le mariage, il n'est plus besoin de divorce, le déchaussement tenant lieu de cet acte juridiquement. 2. Si p. ex. on a divorcé avec une belle-sœur et cohabité avec l'autre, la promesse faite à la troisième sera valable, au point que les parentes à un degré prohibé seront interdites au beau-frère. 3. Par conséquent, un divorce sans déchaussement suffit, et une nouvelle promesse de mariage serait nulle.

du divorce), libère la veuve. Or, d'après les rabbins de Babylone, toute cohabitation, soit qu'elle suive la promesse faite, soit qu'elle suive la remise de l'acte du divorce, a la faculté de libérer la belle-sœur veuve ; selon les rabbins d'ici, la cohabitation qui suit la promesse (régulière) libère de la contrainte du lévirat, non celle qui suit la remise du divorce (en raison d'un degré moindre de gravité). Est-ce que les rabbins de là-bas (Babylone) n'avaient pas entendu dire par R. Ila, au nom de R. Yohanan, que les trois avis de R. Néhémie, de R. Simon et de R. Ismaël, reviennent au même? Or, il a été enseigné[1] : Si à un seul beau-frère trois belles-sœurs incombent par lévirat, qu'il a fait une promesse de mariage à l'une, qu'il a cohabité avec l'autre, et remis un acte de divorce à la troisième, selon R. Néhémie, il faut à la première remettre un acte de divorce (pour dégager sa promesse), puis se laisser déchausser (pour éviter la contrainte du lévirat) ; quant à l'acte accompli après la cohabitation avec la seconde (seule valable), il est sans valeur, par *a fortiori* : puisqu'après le déchaussement, la veuve devient impropre pour le cohen, soit qu'elle ait cohabité, soit qu'elle ait déchaussé, et nul acte postérieur n'a de valeur, à plus forte raison en sera-t-il de même pour la cohabitation[2], car elle ne rend pas la femme impropre au cohen, et peu importe que celle-ci ait cohabité, ou qu'elle ait déchaussé. Les autres rabbins interdisent toute union avec aucune des parentes à degré prohibé de toutes trois[3] ; aussi, faut-il remettre un acte de divorce à chacune des trois, et se laisser déchausser par l'une d'elles.

CHAPITRE VI

1. L'union avec la belle-sœur est effective (en ses conséquences légales), dès que le beau-frère s'est joint à elle, même involontairement (croyant avoir affaire à une autre), ou volontairement (par dissolution, non par lévirat), soit de gré, soit par violence, ou si l'homme a accompli l'union par erreur, mais la femme ne l'ignorait pas (sachant à qui elle s'unissait), ou si l'homme savait avec qui il se joignait, mais elle l'ignorait, ou si l'homme était forcé et non la femme, ou si elle était forcée et non lui, soit que la cohabitation ait seulement été commencée, soit qu'elle ait été achevée[4] ; et il n'y a pas de distinction entre une façon de cohabiter et l'autre.

Notre Mischnâ dit : « l'union est effective, lors même que l'homme l'a accomplie par erreur, mais la femme agissait en connaissance de cause, ou si l'homme savait à qui il se joignait, mais elle l'ignorait. » R. Ḥiya a enseigné (dans une Braïtha) qu'il en est de même si tous deux ignoraient à qui ils

1. *Tossefta* à ce traité, ch. VII. 2. Et, après elle, nul acte n'aura de valeur légale. 3. Après une cohabitation même impropre, l'acte a une valeur contractante. 4. Selon la Loi, cette union suffit pour conclure le mariage en cas de lévirat.

avaient affaire, ou même si tous deux le savaient. On avait cru devoir en conclure qu'un homme sain d'esprit, qui a toute sa raison, acquiert ainsi une femme, soit que la cohabitation ait eu lieu sciemment, soit qu'elle ait eu lieu sans connaissance, mais que le sourd-muet, qui n'est pas pourvu de raison, acquiert seulement la femme s'il se joint à elle sciemment. Toutefois, on a trouvé un enseignement de R. Ḥiya qui dit[1] : soit un sourd, soit un sot, qui a cohabité avec sa belle-sœur par lévirat, l'a acquise, et dès lors l'épouse adjointe se trouve libérée. — De l'expression *son beau-frère l'épousera* (Deutéron. XXV, 5), on conclut qu'il la doit épouser sciemment ; et de l'expression suivante (superflue), *il la prendra pour femme*, on déduit que cet acte est aussi valable s'il est inconscient; enfin, du terme pléonastique *son beau-frère* (ibid.), on conclut qu'il en est de même si l'union a eu lieu malgré elle. Ou bien : la première expression vise une cohabitation régulière ; la seconde expression vise une union irrégulière[2] (admise aussi comme valable en lévirat), et le dernier terme pléonastique se réfère à une jonction de côté. Ou encore : la première expression vise une cohabitation achevée, la seconde vise celle qui est inachevée (*sine seminis emissione*), et la troisième expression a en vue une simple dénudation. Par ce dernier acte, dit R. Juda au nom de Samuel, on entend qu'il suffit de la présence du doigt (*membri*) entre les lèvres. R. Yoḥanan prescrit *ut coronâ sua illam penetret vir* (pour que l'union soit valable). R. Aba b. Ḥiya dit au nom de R. Yoḥanan : c'est là l'achèvement de la cohabitation. Sous quel rapport applique-t-on cette dernière énonciation? Est-ce pour dire qu'à l'égard de tous les cas prohibés de relations illicites l'action de dénuder équivaut à l'achèvement[3], et que pour la loi sur la servante[4] il faut une émission de sperme, afin d'appliquer la loi mosaïque? Or, R. Jérémie ou R. Aba b. Mamel a dit, au nom de Rab, que chaque fois où la Bible se sert du terme semence (*sperma*), il faut une émission? C'est qu'il s'agit de connaître la règle applicable à l'union entre une veuve et un grand-prêtre, conformément à ce qu'a dit R. Aba b. Mamal[5] : Celui qui a seulement commencé l'union, est coupable d'avoir profané cette femme (qui ne pourra plus épouser un simple cohen) ; *si coronâ sua illam penetravit*, il est coupable d'infraction à la défense de l'épouser ; enfin, s'il a achevé la cohabitation, il est coupable d'avoir enfreint le précepte qui enjoint au grand-prêtre *de ne pas profaner sa postérité dans son peuple* (Lévitique, XXI, 15).

On a enseigné ailleurs[5] : « Pour toute femme, le sang (ou flux) rend impur dès qu'il arrive à la partie externe » (de l'organe féminin). On entend par cette partie, dit R. Yoḥanan, la partie du corps qui devient visible lorsqu'une enfant s'accroupit pour uriner. R. Simon b. Lakisch dit : toute impureté n'est considérée comme telle (au point de vue de la contagion) que si elle est à dé-

1. *Tossefta* à ce traité, ch. XI. 2. *In vaso indebito.* 3. Cf. tr. *Schabbath*, VII, 1 ; tr. *Sôta*, I, 2 (f. 16c). 4. A demi émancipée et promise. Lévit. XIX. 20. 5. Tr. *Nidda*, V, 1.

couvert jusqu'à la partie interne (*inter dentes*). On a enseigné que R. Zaccaï a dit : le sang est impur (légalement) jusqu'à la partie interne ; au delà, c'est l'intérieur, et ce n'est plus une impureté légale. R. Yossé b. R. Abou̱n dit au nom de Samuel : l'organe féminin au complet, ou les parties honteuses, s'appelle externe (la cohabitation est seulement complète *inter dentes*).

« L'union est effective, est-il dit, et il n'y a pas de distinction entre une façon de cohabiter et l'autre. » Sur quoi porte l'acquisition? Selon Samuel, il s'agit seulement des points énoncés dans le passage biblique relatif au lévirat, tels que l'héritage des biens du défunt, de rendre la belle-sœur veuve interdite à ses frères, de libérer l'épouse adjointe pour tout étranger. Selon R. Yoḥanan, l'union est effective sous tous les rapports. R. Isaac b. Eleazar dit : il n'y a de discussion qu'en cas de cohabitation inachevée ; mais, si elle a été achevée, tous s'accordent à reconnaître que l'union est effective sous tous les rapports. R. Mathnia dit : la discussion a lieu si la cohabitation imparfaite a eu lieu pendant que la femme était encore à la maison paternelle ; mais, une fois que le mari l'a fait rentrer dans sa maison, l'union est effective, d'un commun accord, sous tous les rapports. En effet, dit R. Yossé, une Mischna [1] l'enseigne ainsi, en disant : « Dès que le mari a recueilli la femme chez lui (l'a épousée), elle est devenue sa femme sous tous les rapports juridiques. » Peut-elle consommer de l'oblation (malgré l'imperfection de l'union)? Voici, répond R. Aba au nom de Samuel, quelle est la règle probable : Si cette belle-sœur mangeait de l'oblation du vivant de son mari (privilège qui a cessé à sa mort), elle pourra de nouveau en manger après l'union avec le beau-frère cohen [2] ; mais si elle n'avait pas encore profité de ce privilège (en cas de décès du mari dans le temps qui s'écoule entre les fiançailles et le mariage définitif), elle ne devra pas en manger en cas d'union incomplète avec le beau-frère. Selon R. Yoḥanan, si même elle n'en a pas mangé encore, du fait de son premier mariage, elle pourra en bénéficier par suite de la seconde union. R. Yossé dit : même lorsqu'elle paraissait devoir en manger (que la cérémonie du mariage a eu lieu, non la cohabitation), elle ne pourra pas en bénéficier. Il y a un enseignement confirmatif, à l'appui de chacun de ces avis. Ainsi, à l'appui de l'avis de Samuel, on peut citer cet enseignement : Si une fille d'Israélite qui entend a épousé un Cohen sourd, elle ne jouira pas du privilège de manger de l'oblation ; s'il meurt et qu'elle incombe par lévirat à son beau-frère, au cas où elle entend (si elle a été la femme d'un qui entend), elle pourra comme lui manger de l'oblation; si elle est sourde (femme d'un sourd), elle reste privée de ce droit. Un autre enseignement confirme l'avis de R. Yoḥanan en disant : si une fille d'Israélite qui entend a été fiancée à un Cohen qui entend, et qu'avant de passer sous le dais nuptial pour le mariage définitif, il ou elle sont devenus sourds, elle n'aura pas droit à l'oblation [3] ; s'il meurt et qu'elle incombe par lévirat au beau-frère, si même il est sourd, elle pourra manger de l'oblation. En ceci, le beau-frère

1. Ci-dessus, IV, 4. 2. Ci-après, XIV, 6 (f. 14c). 3. Cf. ci-après, VII, 4.

est supérieur en droit au mari ; puisque le beau-frère, quoique sourd, procure un privilège que le mari sourd ne procure pas.

2. De même, de toutes les classes de parenté à un degré prohibé d'alliance, ou des femmes qui ne peuvent pas épouser un cohen, comme une veuve pour un grand-prêtre, ou une femme répudiée et une femme qui a déchaussé pour un simple cohen, ou une bâtarde, ou une descendante des Palestiniens voués au culte pour un simple israélite, ou la fille d'un israélite pour un bâtard, ou un descendant des gens voués au culte, la relation intime rend la femme impropre au cohen, quel qu'ait été le mode de cohabitation (complète ou imparfaite).

De ce qu'il est écrit du grand prêtre (Lévitique, XXI, 14) : *il n'épousera pas une veuve*, on aurait pu croire que la défense porte seulement sur le mariage, mais qu'en cas d'union par la violence, il ne rend pas la femme impropre à épouser un autre Cohen ; c'est pourquoi il est dit ensuite : *il ne profanera pas sa postérité dans son peuple*. Et ce n'est pas à dire qu'un commencement de cohabitation (*denudatio*) n'a pas les mêmes effets, parce que l'expression biblique « il ne profanera pas » est dite d'une façon active, et non « il ne *deviendra* pas profane », afin d'y impliquer, soit l'acte accompli par violence, soit l'union inachevée. Tel est le mode d'extension admis par R. Akiba. Mais selon R. Ismaël, on a recours à une autre interprétation : Comme ici (au sujet du grand-prêtre) on trouve l'expression *prendre* (pour femme), et que ce même terme est usité ailleurs (ibid. XVIII, 18), au sujet des diverses relations illicites entre proches parents ; puisqu'au sujet de ces unions illicites, le commencement de cohabitation est un acte aussi coupable que l'achèvement, la règle sera la même ici, pour la relation avec le grand-prêtre. Mais, objecta R. Ḥagaï, puisque pour ces diverses unions illicites entre proches parents l'enfant qui en naîtrait est considéré comme illégitime, devra-t-on considérer de même l'enfant issu de l'union illégale avec une veuve accomplie par le grand-prêtre (qui a transgressé une simple défense négative) ? Non, dit R. Yossa, puisque la Bible emploie le terme *profaner*, ce n'est pas à dire que la naissance d'un enfant, même illégitime, constitue un interdit plus grand que la profanation (c'est donc que cette union profane la femme, mais ne donne pas lieu à une naissance illégitime). R. Aba b. Bisna vint dire au nom de R. Aba b. Mamal : puisqu'ici (au sujet du grand-prêtre) on emploie le terme *prendre*, aussi bien qu'ailleurs, pour la femme qui attend le mariage avec son beau-frère par lévirat (Deuteron. XXV, 5), on en conclut que, dans l'un et l'autre cas, le commencement de cohabitation équivaut à l'achèvement, et l'enfant issu de cette union est apte à entrer dans le giron d'Israël. Or, R. Aba b. Mamal a déjà dit (§ 1) : Si le grand-prêtre a seulement ébauché la cohabitation (*denudavit*), il est coupable de profanation ; *si corona sua illam penetravit*, il est coupable de cohabitation illégale, et s'il a achevé l'union, il est coupable d'avoir profané sa postérité. »

3. Dès qu'une veuve est fiancée à un grand-prêtre, ou si une femme répudiée ou ayant déchaussé est promise à un simple Cohen, elle ne pourra plus manger de l'oblation sacerdotale (à laquelle elle avait droit dans sa famille, en raison de l'interdit de l'union). R. Eléazar et R. Simon l'autorisent aussi longtemps que le mariage n'a pas été conclu. Si, après le mariage accompli dans lesdites conditions, ces femmes sont devenues veuves, ou ont été répudiées, elles deviennent impropres à consommer de l'oblation[1]; mais si ce fait est arrivé lorsqu'elles étaient seulement fiancées, elles restent aptes à cette consommation.

Quel est le motif des Rabbins (du premier interlocuteur de la Mischnâ)? Comme au sujet du grand prêtre la Bible emploie le verbe *être* (Lévitique, XXI, 8) et que ce mot se retrouve ailleurs, dans ce verset (Deutéron. XXII, 23) : *lorsqu'une jeune fille sera fiancée à un homme*, il en résulte que dans l'un et l'autre cas il s'agit des fiançailles. Selon R. Eleazar et R. Simon au contraire, de ce qu'au sujet du grand prêtre on se sert du terme *être*, aussi bien qu'en ce verset (Lévitique, XXII, 12) : *lorsqu'une fille de Cohen sera à un homme étranger*, et qu'en ce dernier cas il s'agit de mariage effectif, il en sera de même ici. R. Yossa dit : d'où R. Eleazar et R. Simon déduisent-ils qu'une fille de Cohen, une fois qu'elle est fiancée à un simple israélite[2], ne pourra plus consommer de l'oblation? C'est sans doute déduit du verset précité « lorsqu'une fille de prêtre *sera* à un homme étranger » (par une sorte d'acquisition anticipée). Est-ce à dire que, tantôt le mot *être* a un sens rétroactif, jusqu'aux fiançailles, et tantôt il est seulement applicable au mariage? (C'est une question non résolue).

Quant au motif de l'avis des rabbins (du préopinant de la Mischnâ), pourquoi il est défendu aux femmes en question de manger l'oblation, il est déduit de l'expression pléonastique *à un homme* (ibid.), dont on conclut que par la relation (irrégulière) avec le Cohen, qui fera manger l'oblation à sa femme, celle-là ne jouira pas de ce privilège si elle lui est étrangère, non mariée[3]. Mais cela ne va-t-il pas de soi (sans application du verset)? Car, bien que la fille d'un Cohen, mariée à un simple israélite, ne devienne pas impropre à épouser un Cohen par la cohabitation, elle perd pourtant dès lors le privilège de manger de l'oblation; à plus forte raison, l'union illégale avec le grand-prêtre rend-elle la femme impropre à manger l'oblation, puisque sa cohabitation rend la femme même impropre à épouser un autre Cohen (étant tenue par cette union pour profanée). Ceci ne prouve rien : il est bien vrai que la fille d'un Cohen qui a épousé un israélite perd le privilège de manger l'oblation, parce que son mari n'en mange pas et ne peut en donner à manger aux autres; tandis que le grand-prêtre, qui est apte à en faire manger aux siens, ne devrait pas, par sa cohabitation irrégulière entacher la femme au point de lui

1. L'union illicite d'une telle femme, fille de Cohen, la rend profane. 2. Cf. ci-après, VII, 7. 3. Cf. *Siffra*, section *Emor*, ch. V.

faire perdre ce privilège. Le raisonnement par *a fortiori* étant donc rompu à sa base, il faut avoir recours au verset, et déduire du terme *à un homme* (superflu) que, par une relation irrégulière avec le Cohen, qui fera manger l'oblation aux siens, la femme ne jouira pas de ce privilège, si elle lui est étrangère. Pourquoi R. Eleazar et R. Simon disent-ils que le mariage même n'empêche une telle femme de manger l'oblation qu'après la cohabitation (après le mariage complet)? Est-ce parce que le Cohen lui-même est apte à en manger (et qu'alors la femme n'est pas encore tenue pour profanée), ou est-ce parce qu'il est apte à en faire manger aux siens? On peut déduire la réponse sur cette question de la Mischnâ suivante[1] : « lorsque la femme d'un Cohen qui a subi des infirmités physiques, qui a le testicule écrasé ou l'urètre coupé, ne sait pas quand cet état lui est survenu après le mariage, elle continue à jouir du privilège de manger l'oblation. » Or, R. Eleazar dit que cette Mischnâ est conforme à l'avis de R. Eleazar et R. Simon (qui permettent de manger l'oblation à la fiancée qui plus tard deviendra impropre à cet effet) ; certes, il n'y a pas lieu de dire de ce Cohen blessé qu'il en fera manger plus tard, et c'est par conséquent en raison de son aptitude présente à en manger, qu'il transmet cette faculté aux siens; le même motif prévaudra ici. R. Yossé b. R. Aboun ajoute : finalement, ce n'est pas du mariage que dépend la question d'inappropriation, mais de la cohabitation[2]; et il est tenu compte de ce dernier cas, soit que la femme ait été fiancée, soit qu'elle ait été déjà mariée ; sans cohabitation cependant, qu'elle soit fiancée ou même mariée, elle reste encore apte à manger de l'oblation.

4. Un grand-prêtre ne doit pas épouser de veuve, ni celle qui a été mariée réellement, ni une simple fiancée, ni une jeune fille (veuve) à peine adolescente (à moins de douze ans et demi) ; R. Éleazar et R. Simon autorisent cette dernière union. Il ne devra pas épouser une jeune personne dont la virginité a été blessée par accident (ligno vulnerata). Si après avoir été fiancé à une veuve il est nommé grand-prêtre, il devra pourtant épouser sa fiancée. Ainsi, il est arrivé à Josué b. Gamla d'avoir consacré pour femme Maratha, fille de Boetus, et lorsqu'ensuite le roi le nomma grand-prêtre, il donna suite à ce mariage. Si une veuve qui attend par lévirat le mariage avec son beau-frère échoit comme telle à un simple cohen et qu'en attendant il devient grand-prêtre, il ne pourra pas l'épouser, malgré sa promesse donnée. Si un grand-prêtre en mourant laisse une veuve sujette au lévirat, son frère devra se laisser déchausser par elle, non l'épouser.

De ce qu'il est dit du grand-prêtre (Lévitique, XXI, 14) ; *il ne prendra pas de veuve*, l'interdit s'applique aussi bien à celle qui a été mariée qu'à la veuve d'un fiancé, de même que la défense suivante, *de ne pas épouser une femme*

1. Ci-après, VIII, 1. 2. Cet acte seul implique la profanation.

qui a été répudiée, s'applique aux deux cas. « R. Éleazar et R. Simon, est-il dit, autorisent l'union du grand-prêtre avec une jeune fille veuve à peine adolescente[1] ; il ne devra pas épouser une jeune personne dont la virginité a été blessée par accident », dernière règle sur laquelle tous sont d'accord. Pourquoi y a-t-il cette distinction entre l'adolescente veuve et celle dont la virginité a été lésée ? C'est que la première a été à peine défiorée (vu son jeune âge), tandis que la seconde a été complètement lésée[2]. Selon une autre version, la Mischna dit : « Le grand prêtre ne pourra pas épouser une personne blessée ; R. Eleazar et R. Simon permettent cette dernière union ; mais tous s'accordent à dire qu'il ne devra pas épouser une veuve adolescente. » Pourquoi établit-on une distinction entre l'adolescente et la jeune fille qui a été blessée ? Pour la sœur d'un Cohen[3], dont la virginité a été lésée (et qui meurt célibataire), le Cohen ne pourra pas se rendre impur, en lui rendant les devoirs funèbres, disent R. Meir et R. Simon ; les autres sages l'y autorisent. Or, on s'explique bien l'avis de R. Meir et R. Simon d'après la première version (disant que tous s'accordent à interdire au grand-prêtre la personne blessée, non considérée comme vierge). Mais est-ce que les autres sages ne se contredisent pas ? Ils disent, au sujet du grand-prêtre, qu'il doit épouser une jeune fille, non une adolescente, une vierge et non une personne blessée ; pourquoi donc disent-ils ici de considérer celle-ci comme une vierge, et autorisent-ils le Cohen à se rendre impur pour elle ? R. Ila répond : il faut tenir compte de chaque interprétation d'exégèse en son lieu et place (d'après le sujet traité) ; ailleurs (pour l'impureté), il est dit (ibid. 3) ; *et pour sa sœur vierge*, à l'exclusion de celle qui a été violée, ou séduite ; et ce n'est pas à dire que l'on exclut aussi celle qui a été blessée, puisqu'il est dit ensuite (ibid.) : *qui n'a pas appartenu à un homme*, c'est-à-dire que celle-là seule « qui a appartenu à un homme » ne devra pas être enterrée par le frère Cohen, non celle qui a été lésée d'une autre façon. *La parente*, est-il dit ensuite, y compris la sœur morte qui a été seulement fiancée ; l'expression *à lui* implique l'adolescente (à savoir que, pour elle aussi, quoiqu'elle soit interdite au grand-prêtre, le Cohen peut se rendre impur, en cas de décès). Est-ce que les Rabbins ne se contredisent pas ? Ailleurs, de la phrase « seulement pour son parent *qui lui est proche* », ils concluent qu'il faut en exclure la fiancée et la femme répudiée ; comment donc se fait-il qu'ils disent ici de comprendre dans cette règle la fiancée ? R. Ila répond encore : il faut tenir compte de chaque interprétation d'exégèse, en son lieu et place ; la sœur est toujours considérée comme étant à l'intérieur[4] (dans la famille), jusqu'à ce qu'elle sorte (jusqu'à preuve

1. V. tr. *Horaïoth*, III, 2 ; *Torath Cohanim*, section *Emor* ; ci-après, VIII, 2 (f. 9c). 2. Littéralement : pour la première, la virginité est au dedans ; pour la seconde, elle est au dehors. Or, la loi prescrit formellement au grand-prêtre « d'épouser une femme qui ait sa virginité ». 3. Il ne doit suivre au cimetière que la sœur vierge. 4. Aussi, la sœur fiancée reste la proche parente du Cohen, jusqu'après qu'elle soit mariée ; sa fiancée au contraire ne devient sa parente qu'après le mariage.

du contraire) ; la fiancée au contraire est considérée comme au dehors, jusqu'à ce qu'elle rentre (par le veuvage).

Le grand-prêtre ne devra pas épouser la femme violée, ou séduite par lui ; si cependant il l'a épousée (quoiqu'indûment), il n'est pas tenu de se séparer d'elle. Il ne doit pas épouser la femme violée, ou séduite par autrui ; mais, s'il l'a épousée indûment, il est tenu de se séparer d'elle. Il ne devra pas épouser une enfant (non encore nubile), mais il pourra épouser celle qui refuse de rester avec le mari auquel elle a été fiancée comme enfant. Cependant ce refus n'a-t-il pas lieu s'il s'agit d'une enfant (non nubile) ? Oui, mais il devra attendre qu'elle ait grandi[1] (à savoir que son refus ne l'empêche pas d'épouser un Cohen). — « Si, après avoir été fiancé à une veuve, il est nommé grand-prêtre, il devra pourtant épouser sa fiancée ». De même, il devra l'épouser s'il a été fiancé à une enfant, et qu'ensuite il soit nommé grand-prêtre. Mais, fut-il objecté, la Bible dit qu'il doit épouser une *femme*, non une enfant ? C'est qu'il s'agit d'un cas d'action par ruse, à savoir du cas où il a demandé à cette enfant de venir avec lui s'asseoir sous le dais, et comme elle l'a écouté et accueilli, il lui est permis de la garder (en raison de l'union accomplie), comme l'on a enseigné[2] : Si le bruit s'est répandu dans la ville que telle femme a été mariée en ce jour, elle est désormais consacrée. C'est aussi ce que reconnaît l'école de Schammaï, ainsi que R. Simon, contrairement à R. Eléazar b. Arakh qui dit[3] : la promesse de mariage équivaut à une acquisition parfaite, s'il s'agit d'une belle-sœur par lévirat (comme si elle était sa femme). — « Si un grand-prêtre, en mourant, laisse une veuve sujette au lévirat, son frère devra se laisser déchausser par elle, non l'épouser ». Ceci confirme l'avis exprimé plus haut (III, 1) que le déchaussement libère la belle-sœur veuve (sans l'acquérir comme femme) ; car, si cet acte équivalait à une acquisition, ne serait-ce pas la même chose que si l'on disait au grand-prêtre de transgresser une défense biblique (d'épouser une veuve, ce qui est une hypothèse inadmissible).

5. Un simple Cohen ne devra pas épouser une femme d'évidence stérile[4], à moins d'avoir déjà une femme dont il a des enfants. Malgré cette particularité, dit R. Juda, on ne doit pas épouser une telle femme : ce serait se livrer à la dissolution dont parle la Loi. Les autres sages disent : on considérera seulement comme prostituée, une prosélyte, ou une esclave affranchie, ou une femme qui a cohabité en dehors du mariage (ou qui s'est livrée à une relation interdite).

6. L'homme ne doit renoncer à engendrer des enfants que s'il en a déjà. Selon Schammaï, on pourra cesser lorsqu'on a au moins deux garçons ; selon Hillel, lorsqu'on aura un garçon et une fille, comme il est

1. Cf. ci-après, XIII, 1. 2. Mischnâ, tr. *Guittin*, IX, 10 (11). 3. Ci-dessus, II, 1. 4. Les signes distinctifs d'une telle femme sont décrits au *Talmud Babli*, même traité, f. 80b.

écrit (Genèse, I, 27) : *il les créa (un) mâle et (une) femelle.* Celui qui a épousé une femme et est resté avec elle dix ans sans avoir d'enfants ne devra pas persister dans cette union (et il devra épouser une autre femme). S'il la répudie, elle pourra épouser un autre mari (malgré l'apparence de stérilité), et le second mari peut aussi rester dix ans avec elle, dans l'espoir d'avoir des enfants. Si elle a accouché avant terme, on compte les dix ans à partir de là. A l'homme s'adresse le précepte « croissez et multipliez » (ibid.), non à la femme. Selon R. Yoḥanan b. Broqa, c'est à tous deux que s'adresse ce verset (ib. 28) : *Dieu les bénit et leur dit : Croissez et multipliez.*

Est-ce à dire qu'un simple israélite, qui n'a ni femme ni enfant, pourra épouser la femme stérile (§ 5)? Il est vrai qu'elle lui est interdite aussi ; mais comme il a été dit, à la fin de cette même Mischnâ : « on considère seulement comme prostituée, une prosélyte, ou une esclave affranchie, ou une femme qui a cohabité en dehors du mariage », tout cela s'appliquant au cohen seul, on n'a pas parlé non plus, au commencement, du simple israélite. R. Juda b. Pazi dit : comme il est écrit (Job, XXIV, 11) : *Entre les murs, ils font de l'huile ; ils foulent les pressoirs, sans assouvir leur soif*, puis (ibid. 18) : *Il ne suit pas le chemin des vignes* ; cela s'applique à ceux qui ne cohabitent pas en vue d'avoir des enfants. R. Simon dit : le verset (d'Osée, IV, 10), *ils mangent sans pouvoir se rassasier ; ils se livrent à l'impudicité sans se multiplier*, indique aussi une cohabitation accomplie sans but de progéniture. De même, il est dit (Genèse, IV, 19) : *Lamekh prit pour lui deux femmes, Éda et Cila* ; la première est ainsi nommée, parce qu'elle se plaisait à mirer[1] son corps (sans but de fécondation), tandis que la seconde restait à l'ombre (*Cel*) de ses enfants (elle seule procréait). Il fut objecté contre R. Juda (qui considère la femme stérile à l'égale d'une prostituée) : s'il arrive que la femme légitime devient stérile et ne donnera plus d'enfants, ou si elle est devenue trop âgée pour cela, on ne saurait dire que c'est une union illégitime (voilà pourquoi son avis n'est pas général). R. Eleazar a enseigné : même l'homme libre qui cohabite avec une femme libre, sans vue de mariage, accomplit un acte de prostitution (qui rend la femme impropre au sacerdoce). Ceci prouve, dit R. Aba b. Mamal, que lorsque le grand-prêtre a consacré une femme en l'épousant, cela n'équivaut pas à la cohabitation avec une femme déjà unie à un autre.

« Selon l'école de Schammaï, est-il dit (§ 6), on doit avoir deux garçons ». C'est conforme à la règle suivie par Moïse, qui eut deux fils, Gerson et Éliézer (Exode, XVIII, 3,4). D'après l'école de Hillel, « on doit avoir un garçon et une fille », se conformant à la création du monde, dont il a été dit : *il les*

1. Il y a là un jeu de mots reposant sur les deux racines homonymes, *'Adah* et *'Adan ;* la première signifie « se parer » ; la seconde (à la voie réfléchie) a le sens de « se délecter », et le nom propre Adah peut faire allusion à l'un de ces sens.

créa mâle et femelle. R. Abou dit : il est nécessaire d'ajouter que les Hillélites renchérissent sur leurs adversaires, et lorsqu'ils disent qu'il faut avoir une fille et un garçon, il demeure sous-entendu que l'un des deux suffit ; sans quoi (si ces deux étaient exigibles), ce serait un des cas où Schammaï adopterait une règle moins sévère que Hillel (c'est fort rare). — Les fils des fils sont considérés comme les propres fils (si ceux-ci sont morts); mais les fils des filles ne sont pas considérés de même [1]. Un fils de fils et une fille de fille comptent pour la procréation, mais non à l'inverse, un fils d'une fille et une fille d'un fils. Une fille d'apparence stérile, un eunuque, ou ceux qui ont d'autres causes pour n'avoir pas d'enfant, ne comptent pas dans le nombre exigible. — R. Amé expose, au nom de R. Simon b. Lakisch, pourquoi la Mischnâ prescrit une durée de dix ans, que les époux doivent passer ensemble ; c'est qu'il est dit pour Agar (Genèse, XVI,3) : *Au bout de dix ans du séjour d'Abram au pays de Canaan*, afin d'indiquer qu'il faut exclure (pour Abram) les dix années écoulées hors de la Palestine (mais, pour d'autres hommes, c'est l'espace de temps après lequel l'homme doit épouser une autre femme). On a enseigné de même : si la femme a été malade, ou si le mari l'a été, ou s'il a fait un voyage d'outre-mer, ce temps d'interruption forcée ne compte pas pour les dix ans. — Si après avoir été mariée une première fois, la femme n'a pas eu d'enfants, elle a droit à sa *kethoubah* en se séparant : de même, si elle a été mariée une seconde fois, ou une troisième fois sans avoir d'enfant ; mais après un quatrième ou un cinquième mariage, elle n'a plus droit à rien. R. Hanina b. Agoul dit au nom de R. Hiskia : même en se séparant du troisième mari, elle n'a plus droit à la Kethoubah (puisqu'après les deux mariages précédents, la présomption de stérilité est déjà établie). Si, après avoir été mariée une quatrième et une cinquième fois, elle n'a pas d'enfant, les premiers maris peuvent-ils réclamer la restitution de la Kethoubah (en raison de l'évidence de la stérilité) ? Non, car la femme peut prétendre que sa stérilité date seulement des dernières années (que, lors de ses premiers mariages, l'impuissance était du fait du mari). Si, par suite d'un cinquième mariage, la femme met un enfant au monde, peut-elle réclamer sa Kethoubah au quatrième mari (en alléguant qu'elle vient de donner la preuve de non-stérilité) ? Non, car on lui dira : il vaut mieux te taire que de parler [2].

Si, deux fois de suite après avoir cohabité, une femme voit du sang, elle ne devra plus, selon les uns, avoir une troisième relation maritale (par impureté constante) ; selon d'autres, elle pourra avoir encore une troisième relation, mais non une quatrième. On a supposé que cette discussion est conforme à la précédente : celui qui admet qu'il est permis à une femme, en un tel cas, de n'avoir qu'une seconde relation, mais sans une troisième, se conforme à celui

1. *Tossefta* à ce traité, ch. VIII ; et J., tr. *Guittin*, V, 2 (f. 46d). 2. En d'autres termes : Si j'avais pu supposer que tu finirais par enfanter, je ne t'aurais pas répudiée ; et si, rétroactivement, l'acte de divorce était nul, l'enfant issu de l'autre union serait illégitime.

qui refuse à une femme qui serait mariée pour la troisième fois, sans enfant, de rentrer en possession de la Kethoubah (disant que deux mariages stériles suffisent pour établir la présomption); et celui qui autorise une troisième relation, défendant seulement la quatrième, adopte l'avis qui confère encore la Kethoubah à une femme qui se sépare d'un troisième mari, sans avoir eu d'enfant. Si les fils mis au monde meurent après la circoncision, on ne circoncira pas le troisième qui naît; selon un autre, on circoncira encore le troisième, mais non le quatriéme. On a supposé que cette discussion aussi est conforme à la précédente : celui qui admet qu'il y a lieu seulement en ce cas de circoncire le second fils et non le troisième, se conforme à celui qui refuse à une femme mariée pour la troisième fois, sans avoir d'enfant, de rentrer en possession de la Kethoubah; et celui qui autorise la circoncision du troisième enfant adopte l'avis qui confère encore la Kethoubah à une femme qui se sépare d'un troisième mari, sans avoir eu d'enfant. Mais, il n'en est pas ainsi; même d'après cette dernière opinion, il est reconnu ici que déjà le troisième fils ne devra pas être circoncis, en raison du danger couru. On enseigne que R. Nathan raconte[1] : « Il m'est arrivé de me rendre à Césarée de Cappadoce, où se trouvait une femme dont les fils étaient morts au fur et à mesure qu'après leur naissance on les eut circoncis; ce fait se renouvela, après le premier, pour le second et le troisième. Elle m'apporta le quatrième à examiner, et comme j'aperçus qu'il n'avait pas le sang nécessaire à la conclusion de l'alliance, j'ai émis l'avis de différer la cérémonie de la circoncision à une époque ultérieure. On le laissa, on le circoncit plus tard; l'enfant survécut, et on lui donna le prénom de Nathan en mon honneur. »

« Si la femme a eu une fausse couche, dit la Mischnâ, on comptera la période de dix ans à partir de ce jour. » Si elle a eu des enfants et qu'ils sont morts, on comptera à partir du jour du décès, car elle peut arguer que le mauvais air qui a causé la mort de ses enfants est aussi le motif de sa stérilité. R. Eleazar dit, au nom de R. Yossé b. Zimra par quel motif le Mischnâ impose à l'homme seul le devoir de la reproduction; c'est qu'il est écrit (Genèse, 1, 28) : *croissez et multipliez, remplissez la terre et dominez-la*; comme ce dernier terme est écrit (par exception) au singulier, on vise la coutume de l'homme à dominer, et ce n'est pas celle de la femme. R. Jérémie, R. Abahou, ou R. Isaac b. Merion, dit au nom de R. Ḥanina, que l'avis de R. Yoḥanan b. Broqa, dans la Mischnâ, sert de règle. R. Jacob b. Aḥa, R. Jacob b. Idi et R. Isaac b. Ḥaquela, disent au nom de R. Judan Naci, l'avis contraire : si c'est la femme qui a demandé à être épousée par un autre (qu'elle demande la séparation pour défaut d'enfant), on lui accordera ce droit; car elle a raison. R. Eleazar dit aussi, au non de R. Yoḥanan, que l'avis de R. Yoḥanan b. Broqa sert de règle. R. Aba b. Zabda lui répliqua s'être trouvé en même temps que lui près de R. Ḥanina (pendant l'enseignement de ce dernier), lequel a seulement déclaré d'avoir à suivre l'avis de R. Yoḥanan b. Broqa, lorsque la femme

1. B., tr. *Sabbat*, f. 134b.

privée d'enfant a demandé la séparation, afin d'épouser un autre, et en ce cas la raison est de son côté. Ainsi, il a été enseigné ailleurs[1] : « Dans la semaine où survient le jeûne du neuf Ab, il est interdit de se raser et de blanchir, sauf le jeudi pour se mettre en état d'honorer le sabbat. » R. Aba b. Zabda dit, au nom de R. Ḥanina, que Rabbi voulut supprimer l'anniversaire du neuf Ab; mais on ne le laissa pas faire. J'étais auprès de toi, lui observa R. Eleazar, lorsque R. Ḥanina s'est exprimé à ce sujet, et il a seulement dit que Rabbi avait voulu supprimer un jeûne de neuf Ab qui se trouvait survenir un samedi, et on ne le laissa pas faire; car, puisque le jeûne est ajourné au lendemain dimanche, avait-il dit, omettons-la. Mais ceux qui se trouvaient là proposèrent de célébrer ce jeûne le lendemain (ce qui fut fait). A ces cas s'applique le verset (Ecclés. IV, 9) : *Mieux valent deux qu'un* (puisqu'un auditeur a rectifié ce qu'un autre avait mal entendu).

CHAPITRE VII

1. Si une veuve, en épousant un grand-prêtre, ou une femme répudiée, ou ayant opéré le déchaussement en épousant un simple prêtre, apporte en dot usufruitière des esclaves *melog*[2] ainsi que des esclaves de ses biens à immobiliser, les premiers ne pourront pas manger de l'oblation sacerdotale, mais les seconds le pourront. On appelle des esclaves de la première sorte ceux qui incombent à la femme seule, dont la perte est à ses dépens à elle, comme le reliquat est à son profit s'il y en a; et bien que le mari soit tenu de nourrir ces esclaves, ils ne pourront pas consommer d'oblation. Si des esclaves au contraire de la seconde sorte meurent, c'est une perte pour le mari, de même que le bénéfice (le cas échéant) est pour lui; et comme il est responsable de ce capital fixe, il peut leur donner de l'oblation à manger.

D'où sait-on que la femme épousée par le Cohen, et les esclaves qu'il a acquis, peuvent conserver de l'oblation comme lui? C'est qu'il est écrit (Lévitique, XXII, 11) : *Lorsqu'un prêtre acquerra une personne comme achat de son argent, etc.* (de ce dernier terme explétif, on déduit que tous ceux-là sont considérés comme étant des siens). On sait aussi, par le même verset, que lorsque la femme du Cohen possède des esclaves, lesquels à leur tour ont acquis d'autres esclaves, ils peuvent manger de l'oblation, parce que l'*acquisition* (en question dans ce verset) vise celle du manger. R. Jacob b. Aḥa ou R. Ila dit au nom de R. Éléazar: de l'expression *ils mangeront*, on conclut qu'ils pourront aussi *faire* manger; c'est-à-dire, un esclave, qui a acheté d'autres esclaves, dont son maître pourra disposer, aura la faculté de les faire bénéficier

1. J., tr. *Taanith*, IV, 6 (t. VI, pp. 194-5). 2. Pour ce terme, voir ci-dessus, IV, 3. Il est, du reste, expliqué ci-après, par le *Talmud* lui-même, § 1, fin.

du droit de manger aussi de l'oblation (comme tous les gens de la maison) ; mais un esclave acquis sans être à la disposition du maître dépend de son acquéreur seul (et ne bénéficie pas de la faculté de manger l'oblation). R. Jacob b. Aḥa ou R. Ila dit aussi au nom de R. Éléazar : si un esclave a acquis d'autres esclaves, sans qu'ils soient à la disposition de son maître, et qu'il meurt, les esclaves acquis par lui seront abandonnés et constitueront le bien du premier occupant; or, est-ce que, dans notre Mischnâ, il ne s'agit pas d'une acquisition faite par une acquisition (un esclave acheté par un esclave), et pourquoi est-il dit que ces hommes de nu-propriété ne mangeront pas de l'oblation? C'est que, répond R. Ila au nom de R. Éléazar, on déduit de l'expression *ils mangeront*, que ceux qui jouissent de ce privilège peuvent le transmettre à autrui, non ceux qui n'en jouissent pas. R. Yoḥanan dit que ces esclaves acquis sont privés de ce privilège par une sorte d'amende. Quelle différence y a-t-il entre ces deux motifs? Elle existe au cas où un esclave non circoncis a acheté d'autres esclaves; or, il n'y a pas lieu de lui appliquer une amende; tandis qu'en adoptant le même motif de la faculté de transmettre le privilège d'une consommation par celui-là seul qui la possède, on peut observer que cet étranger, étant inapte à manger cette sainteté, ne peut pas non plus en faire jouir autrui.

R Jacob b. Aḥa dit qu'au sujet des esclaves formant des biens à immobiliser[1], a lieu la discussion précédente[2]: R. Yoḥanan dit que si le maître les a vendus, cette vente est nulle. Quoi, lui objecta R. Éléazar, il a la faculté de leur faire manger de l'oblation (comme étant siens), et il n'aurait pas le droit de les vendre? C'est que, répondit R. Yoḥanan, ce sont des biens en nu-propriété[3]; or, à leur sujet, tu reconnais aussi qu'ils bénéficient de la faculté du maître de manger l'oblation, et pourtant la vente qu'il ferait de ces gens (qui ne lui appartiennent pas) serait nulle. Pour ces esclaves formant un bien inaliénable, tu sembles donner du tien ; il serait donc juste que ces esclaves ne puissent pas manger de l'oblation, et pourtant on les a autorisés à en manger (en raison de la responsabilité du maître); aussi, la vente faite de ces gens est nulle. R. Jacob b. Aḥa dit au nom de R. Oschia: il y a un enseignement qui confirme chacun de ces avis. Un enseignement confirme l'avis de R. Eleazar, en disant[4] : pour les esclaves de la femme dont le mari est usufruitier, c'est elle qui en est considérée comme le propriétaire, en ce sens que, si elle fait perdre à l'un de ces esclaves un œil ou une dent, il devient libre (selon l'Exode, XXI, 26); mais si le mari cause cette blessure, l'esclave ne devient pas libre ; si au contraire ce sont des esclaves constituant un bien inaliénable (et dont le mari est responsable), ils deviennent libres par la perte d'une dent, ou d'un œil, par le fait du mari, non si c'est le fait de la femme. Comment, d'après cet enseignement, R. Yoḥanan justifie-t-il son opi-

1. Littéralement : « qui sont du fonds *de fer* ». 2. Entre R. Éléazar et R. Yohanan. 3. Le texte a le terme Meloc (littéralement : *que l'on trait*), dont le mari a l'usufruit. 4. B., tr. *Bava Kama*, f. 89b.

nion? Il explique qu'on a été moins sévère pour la question d'affranchissement (de laisser aller l'esclave) que pour la question de vente (dépendant du vrai propriétaire). C'est ainsi qu'il a été enseigné [1] : Si un débiteur a remis son esclave en hypothèque (ἀποθήκη) d'une dette, et qu'ensuite il l'ait vendu, cette vente sera nulle; mais s'il l'a affranchi, l'esclave devient libre (on est donc moins sévère sous ce dernier rapport). Un autre enseignement confirme l'avis de R. Yoḥanan, en disant : Ni pour les esclaves de la femme, dont le mari est usufruitier, ni pour ceux constituant un bien inaliénable, dont le mari est responsable, on n'a pas le bénéfice de la survivance d'un jour ou deux [2]; ils ne quitteront pas non plus le service (ne seront pas libérés) pour la perte d'une dent ou d'un œil, soit par le fait du mari, soit par le fait de la femme. Sur quel cas porte la discussion? S'agit-il d'une vente définitive (pour toujours), ou seulement d'une vente momentanée? Or, s'il s'agit d'une vente finale, non momentanée, sera-t-elle définitive selon l'avis de tous, ou dira-t-on que la discussion porte seulement sur une vente momentanée (et qu'en ce cas, R. Yoḥanan n'approuve pas la vente), tandis que tous seraient d'avis d'annuler une vente faite pour toujours? On peut déduire la réponse de ce qu'il est dit [3] : Celui qui hypothèque son champ en faveur de sa femme pour lui constituer sa Kethoubah, ou à un créancier pour sa dette, a effectué une vente réelle; mais l'acquéreur conserve des inquiétudes pour l'avenir (si le mari meurt, ou répudie sa femme, comme celle-ci reprend son bien, l'acquéreur est lésé). R. Simon b. Gamaliel dit : si l'on a hypothéqué un immeuble pour constituer à sa femme une Kethouba, et qu'ensuite l'on veut vendre ce bien, la vente n'aura aucune valeur (même momentanée); car ce n'est pas l'usage des femmes d'aller plaider devant les tribunaux (la vente sera donc nulle de suite). On en conclut que l'avis de R. Éleazar (déclarant valable la vente des biens fixes, dont le mari est responsable) est conforme à celui des autres rabbins, et l'avis opposé de R. Yoḥanan est d'accord avec celui de R. Simon b. Gamaliel (qui fait annuler aussi cette vente). En conséquence, la discussion porte sur le cas d'une vente momentanée; mais, pour une vente définitive, tous seraient d'accord que cette vente serait nulle.

Le petit d'une bête appartenant à la femme, dont le mari a l'usufruit, appartient au mari [4]; celui d'une esclave de la femme, dans les mêmes conditions, appartient à cette dernière (en raison du danger que ce capital, ou la nu-propriété, court en ce cas). Hanania, neveu de Josué, dit : l'enfant né d'une esclave de la femme, dont le mari est usufruitier, sera considéré à l'instar du petit d'un animal domestique, né dans les mêmes conditions (il appartiendra au mari). R. Éleazar dit à ce propos devant ses compagnons : sachez bien que R. Yoḥanan adopte l'avis de Hanania, neveu de Josué (sans craindre l'avenir et l'éventualité d'une perte). Rab et Samuel diffèrent d'avis:

1. J., tr. *Guittin*, IV, 4, fin. 2. Si l'esclave frappé n'est mort qu'après un jour ou deux, celui qui l'a frappé ne sera pas puni (Exode, XXI, 21). 3. Tr. *Schebiith*, X, 6; B., tr. *Guittin*, f. 41. 4. B., tr. *Kethouboth*, f. 79b.

Le premier adopte l'avis des autres sages, et Samuel celui de Hanania, neveu de Josué. Mais, objecta Samuel à Rab, puisque d'après toi, les enfants d'une servante de la femme appartiennent à celle-ci (à titre de majoration du capital, et non d'usufruit revenant au mari), un fils aîné ne devra pas avoir droit à une double part d'héritage (vis-à-vis de ceux qui sont nés après la mort du père et dont le bien a augmenté depuis le décès). Admets l'hypothèse, lui répondit Rab, que ces enfants, après avoir été apportés par la femme avec la dot, ont grandi; certes, en ce cas, ils continuent à être à la femme (comme un bien amélioré de lui-même), et pourtant tu reconnais que l'aîné d'entr'eux a droit à une double part (il en sera de même s'ils sont nés après le mariage de la femme). On a enseigné [1] : si la femme a amené avec sa dot des enfants de l'esclave et qu'ils sont devenus de grands garçons, elle a le droit de reprendre ce bien plus tard, en son état actuel. Si elle a apporté deux vases et qu'ils ont conservé la valeur inscrite dans la Kethoubah, elle les reprendra plus tard selon cette valeur même; mais, si l'un d'eux a doublé de valeur, c'est le cas d'une discussion entre R. Houna et R. Naḥman b. Jacob : d'après l'un, le mari pourra tous deux les reprendre, à condition de restituer à la femme le montant de la plus-value. L'autre dit : elle n'aura qu'à payer la différence de la plus-value, et les reprendre. De même, R. Aba b. Cahana dit devant R. Amé, ou R. Jacob b. Aḥa au nom de R. Yossa : si même la valeur de l'autre vase a augmenté de moitié, sur la valeur inscrite dans la Kethouba, elle aura le droit de le reprendre, en payant la plus-value, car, jamais personne n'a supposé que d'autres personnes qu'elle aient le droit d'user de ses objets. En effet, dit R. Jacob b. Aḥa au nom de R. Zeira, un enseignement (Braïtha) l'a dit : les objets qu'une femme a offerts pour une valeur fixe seront repris par elle pour la même valeur (sauf à parfaire la différence s'il y en a une).

R. Ḥiya b. Ada demanda, en présence de R. Mena, ce qu'il faut entendre par esclaves *Melog* (D'où vient ce terme)? Ce mot répond à l'expression *traire*, ἀμέλγω, dit-il (pour désigner l'extraction de l'usufruit, sans léser le capital). On a enseigné ailleurs [2] : Si l'on accepte d'un païen du bétail en dépôt, sous la responsabilité de le rendre inaltéré (sauf à partager entr'eux les petits à un moment donné), les petits seront dispensés du droit de premier-né à verser au Cohen; mais les petits de ces petits y seront soumis. Mais, objecta R. Jérémie, en ce cas il est dit que les petits appartiennent (partiellement) au premier (au déposant païen, avec dispense des droits sacerdotaux), tandis qu'ici il a été dit que les petits du bétail apporté par la femme reviennent au second (au mari dépositaire)? C'est que, dit R. Yossé, dans le cas en question du dépôt, le capital appartient au premier, il est juste que les petits lui restent; tandis qu'ici (pour la femme mariée), le capital passe provisoirement au second, qui en a l'usufruit.

1. *Tossefta* à ce traité, ch. IX. 2. Tr. *Bekhoroth*, ch. II, 4; B., tr. *Bava mecia*, f. 70.

2. Si la fille d'un simple israélite épouse un cohen (prêtre) et lui apporte en dot des esclaves, qu'ils soient de la première sorte de biens (melog) ou de la seconde [1], ils pourront manger de l'oblation. Mais si la fille d'un cohen épouse un israélite, et lui apporte en dot des esclaves, soit de la première sorte de biens, soit de la seconde, ils ne devront plus consommer d'oblation (puisque le mari doit les nourrir désormais).

3. Si un cohen, qui a épousé une fille de simple israélite, meurt et laisse sa veuve enceinte, les esclaves (de la seconde sorte appartenant à la succession en total) ne pourront plus manger d'oblation, en raison de la participation à l'héritage de l'enfant qui va naître, lequel dès le sein maternel rendrait une fille de cohen inapte à manger de l'oblation (si elle est veuve d'un simple israélite), et pourtant il ne donne pas à cette future mère (qui a épousé un cohen) la faculté de continuer à manger de l'oblation (ni à ses esclaves). Tel est l'avis de R. Yossé. On lui objecta : s'il est admis qu'une fille de simple israélite, mariée à un cohen, enceinte d'un enfant, ne peut pas prévoir pour lui la faculté de manger de l'oblation, il en serait de même pour la fille de cohen dans le même état, et ses esclaves ne devraient pas pouvoir manger l'oblation, en raison de la participation du futur enfant à l'héritage total.

R. Eleazar dit qu'il faut ainsi compléter la Mischná : ses esclaves à elle (dont le mari a l'usufruit) pourront manger de l'oblation ; mais les esclaves du capital fixe, dont le mari est responsable, ne pourront pas en manger, et on n'a pas pu vouloir dire qu'aucun esclave n'en mangera, car il serait inadmissible qu'elle en mange, et qu'elle ne puisse pas transmettre ce privilège à ses gens. En adoptant ce raisonnement, dit R. Oschia au nom de R. Yoḥanan, on pourrait arriver à dire que même la femme n'a pas le droit d'en manger (parce qu'étant enceinte, elle ne peut rentrer dans le même état à la maison paternelle). Cependant, objecta R. Ḥagaï devant R. Yossa, ce n'est pas que R. Yoḥanan conteste cet avis (il est en effet d'avis qu'en ce cas la femme ne peut pas manger l'oblation) ; il dit seulement que, d'après cette observation, même R. Eleazar devait lui interdire cette consommation. On vint consulter en un tel cas R. Josué b. Lévi, pour savoir quel avis suivre. Il répondit : va et regarde quel est l'usage du public. En effet, dit R. Aboun au nom de R. Josué b. Lévi [2], en réalité il n'y a pas de règle à ce sujet ; mais, pour tout avis qui reste indécis devant le tribunal, et pour lequel on ne peut pas se prononcer, faute de règle définitive, on se guide d'après l'usage adopté par le public. Or, nous voyons qu'en ce cas, le public ne fait pas manger l'oblation aux esclaves.

De ce que la femme peut en manger, dit R. Yossa, il résulte que sa situation de femme enceinte ne l'empêche pas de manger l'oblation, si elle y est déjà apte ; mais cet état ne communique pas la faculté de manger à la femme

1. Des *Tson barzel*, du fonds *de fer*. 2. Cf. tr. *Péa*, VII, 6 (t. II, p. 102).

qui ne l'a pas déjà (qui n'a pas encore d'enfant lors du décès du mari), et encore moins à ses esclaves. R. Ismaël b. Joseph a enseigné au nom d'Abayé : si, en outre, la femme a déjà une fille, celle-ci transmet la faculté de manger l'oblation (dont elle jouit elle-même). Mais, objecta R. Imi au nom de R. Yohanan, si c'est parce que cette fille a droit à ce prélèvement (même en cas de biens minimes) pour sa nourriture, est-ce que la femme n'est pas fondée à réclamer le même droit? C'est qu'une veuve a la faculté de réclamer aux héritiers du mari sa Kethoubah, en perdant, par contre, le droit à l'alimentation (voilà pourquoi la mère a parfois moins à réclamer que la fille). Mais encore peut-on objecter que la remise de la Kethoubah se fait par ordre légal[1] (et il est concevable de transmettre à autrui la faculté de la femme de manger l'oblation, tandis que l'entretien de la fille n'est qu'une prescription rabbinique), et comment admettre qu'un ordre des rabbins l'emporte sur celui de la Loi (qu'à cause de la faculté rabbinique de nourrir une fille, on puisse faire manger aux esclaves l'oblation, qui est d'ordre légal)? On peut se ranger à l'avis de celui qui dit : sous le second Temple, les Juifs ont spontanément admis les lois sur la dîme[2] et l'oblation (cette dernière n'est donc plus d'ordre légal). On trouve que R. Ismaël b. R. Yossa conteste l'avis de R. Aboun (ou Abayé, concluant à faire de ses lois un ordre légal (non rabbinique); car R. Simon a dit au nom de Ḥilfia : Rabbi, R. Ismaël b. R. Yossé et Bar-Kappara se sont consultés sur la question de savoir quelle valeur (au point de vue de la pureté) il fallait donner à l'air d'Ascalon, et l'on décida que cette ville serait déclarée pure (c'est-à-dire, comme sise à l'intérieur de la Palestine), selon ce qu'avait dit R. Pinhas b. Yaïr : nous descendions au marché[3] d'Ascalon pour y acheter du froment, puis nous remontions à la ville, et après avoir pris le bain de purification, nous mangions l'oblation sacerdotale (qui exige la plus grande pureté). Le lendemain on vota de nouveau sur la question, afin de savoir s'il y avait lieu de les dispenser de la dîme, et la dispense fut décidée (adoptant que la ville est sise au dehors). Sur ce, R. Ismaël b. R. Yossé, qui avait l'habitude de se soutenir sur l'épaule de Bar-Kappara, retira la main. Mon fils, lui dit-il alors, pourquoi ne me demandes-tu pas par quelle raison je retire la main? En voici le motif, (servant à t'expliquer ma désapprobation) : Il est bien vrai qu'hier j'ai partagé votre avis à tous, me disant que nous pouvons déclarer pur ce que d'autres rabbins ont considéré comme impur et douteux ; mais à présent, où il s'agit de dîme, nous pouvons dire que peut-être cette ville est considérée légalement comme conquise, et par conséquent ses produits ne peuvent pas être dispensés d'une obligation légale (et non rabbinique). Donc, on trouve un enseignement, au nom d'Abayé, disant que les Israélites ont spontanément assumé l'obligation de donner la dîme sur leurs produits, et par suite on a bien fait de dire que ces lois sont

1. Cf. ci-après, XV, 3. 2. J., tr. *Schebiith*, VI, 1 (t. II, pp. 379-380), et tr. *Qiddouschin*, I, 9, IV, 1. 3. Littéral : Marché des Sarrazins. Voir *ibid*, II, p. 374, note 6.

d'ordre rabbinique, comme l'est la loi sur l'entretien des filles, et par conséquent ce sont des prescriptions de cet ordre qui influent sur d'autres du même ordre (de pouvoir faire manger l'oblation aux esclaves). Si la veuve enceinte a des fils, elle peut faire manger de l'oblation aux esclaves (par transmission du privilège), en raison du double doute, d'abord si l'enfant à naître sera un garçon ou une fille, ensuite si même il vivra, et lorsqu'il y a doute sur un ordre rabbinique, on adopte l'avis le moins sévère [1]. Si elle n'a que des filles, elle n'aura pas la faculté de faire manger l'oblation aux esclaves ; en ce cas, il n'y a qu'un doute (que l'enfant à venir ne vive pas). Or, vu le doute sur une question d'ordre légal, on adoptera l'avis le plus sévère [2]. L'on ne saurait arguer d'un second doute, s'il sera un garçon ou une fille ; car, on aurait alors devant soi ce dilemme : ou ce sera un garçon, et il héritera le total ; ou ce sera une fille, et elle n'aura qu'une part avec les autres (auquel cas donc, vu le doute, la femme est inapte à transmettre ce privilège).

4. Une veuve (fille de Cohen) qui est enceinte [3], comme celle qui attend le mariage avec son beau-frère [4], ou celle qui est fiancée [5], ou celle qui a épousé un sourd-muet [6], ou celle qui s'est unie à un garçon de neuf ans et un jour (union imparfaite qui la profane), deviennent de ce fait inaptes à manger de l'oblation chez leur père, bien qu'à l'inverse (en cas de mariage d'une simple israélite avec un cohen), la veuve ne puisse pas, en ces cas, invoquer le bénéfice de manger encore de l'oblation après décès du mari. Il en est de même si l'on a des doutes, sur la question de savoir si ce garçon a bien neuf ans et un jour, ou non, ou bien s'il avait déjà aux fiançailles les signes de la puberté (*duo pilos*), ou non. Lorsqu'une maison s'est effondrée sur quelqu'un et sur son épouse, qui se trouvait être la fille de son frère (où tous deux sont morts), sans que l'on sache lequel des deux conjoints a péri le premier [7], l'autre femme de ce défunt (l'adjointe) qui reste veuve devra procéder au déchaussement, sans toutefois pouvoir épouser un beau-frère.

R. Simon dit [8] : aux premiers cas énumérés par la Mischnà, la règle à suivre semble frapper (injustement) la femme intéressée, car si le cas est assez

1. Cf. ci-après, XVI, 1, commencement (f. 15c). 2. Cf. J., tr. *Kethoubôth*, ch. I, § 1 (f. 24d). 3. En ce cas, la faculté légale de rentrer manger de l'oblation à la table de son père, inscrite au Lévitique, XXII, 13, lui est retirée. 4. Dans l'attente du lévirat, cette veuve fille de Cohen ne peut rentrer en toute liberté chez son père. Pourtant, à l'inverse, une fille d'Israélite devant épouser un Cohen ne peut pas bénéficier d'avance de son état futur. 5. Dans cet état intermédiaire, entre le célibat et le mariage, la femme n'a aucun droit à l'oblation. 6. L'acquisition d'un tel homme est valable selon les Rabbins, non d'après la Loi. En raison de ce doute, la veuve ne jouit d'aucun revenu. 7. En cas de certitude de prédécès de la femme, la femme adjointe peut épouser le frère survivant ; en cas de prédécès certain du mari, cette même veuve serait même dispensée du déchaussement. 8. *Tossefta* à ce traité, ch. IX.

important pour entraîner l'inaptitude à la consommation, il devrait d'autre part (le cas échéant) produire la faculté de transmission; et s'il n'a pas cette faculté, il ne devrait pas non plus rendre la femme impropre à jouir de ce privilège. Puisque cette opinion de R. Simon est fondée, quel est le motif des rabbins de la Mischnâ? Comme le texte biblique dit (Lévitique, XXII, 11) : *ils mangeront*, ceux-là seuls qui ont cette faculté peuvent aussi la transmettre à autrui; mais ceux qui ne l'ont pas ne peuvent pas faire manger à autrui de l'oblation. Mais, fut-il objecté, la présence d'un fils bâtard (§ 7), tout en rendant la mère impropre pour un Cohen, et bien qu'il ne puisse pas lui-même manger de l'oblation, vaut à la mère le privilège de cette consommation ? Là, c'est différent, parce que la Bible emploie en ce cas l'expression *enfant de la maison* (ibid.). S'il en est ainsi, que l'expression *enfant* implique la faculté de transmettre le privilège de la consommation, et qu'à défaut de ce terme on n'a pas le pouvoir de la transmission, le cas en question ne devrait pas avoir une valeur négative (celle d'entraîner, pour la mère, l'inaptitude à épouser un cohen)? C'est que, fut-il répondu, par l'expression elle *rentrera dans la maison paternelle* (ibid.), on exclut la veuve qui attend le mariage avec son beau-frère (et n'y rentrera pas) ; et de l'expression suivante, *comme en sa jeunesse*, on déduit qu'il y a lieu d'exclure la femme enceinte (qui n'est plus en l'état de sa jeunesse).

Ceci prouve, dit R. Yossa, que l'enfant dans le sein de la mère a une valeur réelle pour rendre la mère impropre à un mariage, mais ne lui donne pas la faculté de manger de l'oblation (sa présence n'est pas jugée pour cela assez effective). L'avis de R. Yossa est opposé à celui des rabbins (ci-après), car R. Zeira dit qu'il a été enseigné ailleurs : Une femme (simple israélite) fiancée à un cohen, ou celle qui attend le mariage avec son beau-frère, ou une veuve enceinte dont le mari était Cohen, qui aurait mangé de l'oblation (indûment), devra rembourser le montant de l'objet mangé, sans y ajouter toutefois le cinquième pour amende. Or, de quel cas s'agit-il pour cette femme enceinte ? S'il s'agit d'une fille de Cohen ayant épousé un Israélite[1], lors même qu'elle a eu des fils de son mari, elle n'est pas étrangère à l'oblation (et n'a pas d'amende à payer, si elle en a mangé) ; il faut donc qu'il soit question d'une fille d'Israélite ayant épousé un Cohen ; et, s'il est vrai que l'enfant à naître n'a pas encore d'existence effective, au point de transmettre à sa mère la faculté de manger l'oblation, tout en étant assez réelle pour rendre la mère inapte à épouser un Cohen, pourquoi est-il dit d'elle qu'elle doit seulement payer en capital l'oblation consommée, non l'amende du cinquième ? Elle devrait payer l'un et l'autre comme une étrangère (c'est donc que ces rabbins professent un autre avis, et ne la considèrent pas comme une étrangère).

« Le sourd-muet, dit la Mischnâ, rend impropre pour l'oblation la femme qu'il a épousée. » Mais, R. Iliya n'a-t-il pas enseigné[2] que la femme d'un sourd-muet, ou d'un idiot, n'a qu'à prendre le bain de purification, en sortant

1. Mischnâ, tr. *Troumôth*, VII, 2. 2. Ci-dessus, VI, 1, fin.

des bras de son mari, pour pouvoir manger ensuite de l'oblation? (On voit donc que le sourd-muet ne lui enlève pas le privilège de cette consommation?) C'est que, répondent R. Aba-Maré et R. Mathnia, il est question d'un sourd déjà impropre par lui-même, tandis qu'ailleurs il est question d'une femme qui a épousé un sourd par lévirat (et qui n'a pas perdu le privilège de cette consommation). Lorsqu'on a des doutes sur la question de savoir si le garçon auquel la veuve s'est unie par lévirat a bien neuf ans et un jour, ou s'il ne les a pas, on prononcera l'inaptitude. S'il y a doute, si ce garçon avait déjà lors des fiançailles les signes de la puberté (duo pilos) ou ne les avait pas, on suppose qu'il les avait, avec faculté pour la mère de manger l'oblation. Enfin, « lorsqu'une maison s'est effondrée sur quelqu'un et sur son épouse qui se trouvait être la fille de son frère, sans que l'on sache lequel des deux conjoints a péri le premier, la femme adjointe de ce défunt, qui, elle, reste veuve, devra procéder au déchaussement de son beau-frère, sans toutefois pouvoir l'épouser. » Pourquoi notre Mischnâ parle-t-elle ici[1] de l'épouse adjointe? Comme les cas douteux viennent d'être résolus dans le sens le plus sévère, on traite aussi du doute concernant l'adjointe.

5. Ni la cohabitation illégitime, par violence ou par séduction, ni le mariage avec un insensé, ne rendent une fille d'un cohen impropre à manger de l'oblation, mais ce ne sont pas non plus des motifs pour y autoriser une fille d'simple israélite; cependant, la fille d'un Cohen devient impropre si elle a eu des relations intimes avec un homme inapte à être reçu par alliance en Israël. Voici en quels cas cette inappropriation a lieu : Si un simple israélite cohabite illégitimement avec une fille de cohen, elle peut continuer à manger de l'oblation chez son père, mais non si elle devient enceinte par suite de cette liaison. Si l'enfant périt dans le sein de la mère, elle pourra encore manger de l'oblation. Si un cohen cohabite avec une israélite, elle ne pourra pas pour cela manger de l'oblation, même devenue enceinte, mais elle le pourra depuis la naissance de l'enfant. Il se trouve ainsi que l'enfant présent a plus de valeur que le père (qui a cohabité avec la mère). Une fille de cohen devient impropre à manger de l'oblation[2], à cause d'un esclave, au point de vue de la cohabitation, non s'il y a un enfant (né légitimement et devenu esclave).

De ce qu'il est dit que ces divers cas d'union illégitime ne provoquent pas l'inaptitude, il est prouvé qu'une violence exercée sur une femme libre ne la rend pas impropre à épouser un cohen (ne la profane pas à ce point). C'est

1. D'où vient cette particularité spéciale, plutôt ici qu'aux autre cas? 2. Cette dernière phrase, dans certaines éditions, est au commencement du § 6.

contraire à l'avis de R. Eléazar qui dit[1] : Même un homme libre qui a une relation intime avec une femme libre en dehors du mariage, commet un acte de prostitution. Lorsque la Mischnâ dit que le mariage avec un insensé ne rend pas une fille de cohen inapte à manger de l'oblation, elle confirme ce qu'a enseigné R. Ḥiya (§ 4, fin) : « une femme mariée avec un sourd-muet, ou un insensé, peut, en sortant des bras de son mari, aller prendre le bain de purification pour manger de l'oblation. » R. Aba dit au nom de R. Aba b. Jérémie[2] : une femme violentée n'a pas besoin d'attendre trois mois (à partir de ce fait) pour se marier (à propos de la règle exprimée par la Mischnâ, qu'une femme devenue enceinte par suite d'un viol ne peut plus manger l'oblation). Toutefois, dit R. Yôna devant R. Yossa, n'accepte pas de R. Aba cette déduction ; car on est moins sévère en ce qui concerne le manger de l'oblation (lorsqu'il y a doute sur l'inaptitude), qu'on ne le serait pour la question de généalogie (en cas de mariage précipité). Or, si une fille de cohen, mariée à un simple israélite, dont le mari a fait un voyage d'outre-mer, apprend que ce mari est mort, elle peut, certes, dès ce moment manger de l'oblation chez son père ; et, pourtant, au point de vue de la possibilité d'être enceinte, elle doit attendre trois mois avant de se remarier.

« Les relations intimes avec des hommes inaptes à être reçus par alliance en Israël, est-il dit, rendent la femme impropre au Cohen. » Voici les hommes inaptes[3] ; un enfant de neuf ans et un jour qui est étranger, ou Amonite, ou Moabite, ou Égyptien, ou esclave, ou bâtard, ou profané (devenu indigne), ou descendant de la tribu vouée au service infime[4], un Cuthéén (Samaritain), ou un païen qui a cohabité soit avec une fille de simple israélite, soit avec une fille de lévite, soit avec une fille de Cohen ; en tous ces cas, la femme devient inapte à épouser un Cohen. R. Yossé établit cette règle : chaque fois que l'enfant issu de l'union serait inapte au sacerdoce, la mère, par une telle cohabitation, devient impropre à épouser un Cohen ; au cas contraire, elle n'est pas déclarée impropre. R. Simon b. Gamaliel dit : lorsqu'il est permis d'épouser la fille née de ce mariage, la veuve de ce mari est aussi permise, et au cas contraire, elle ne l'est pas. Quelle est la différence pratique entre ces deux avis ? Il y en a une, répond R. Yoḥanan, pour le prosélyte d'Amon ou de Moab : d'après le premier avis, disant que toute cohabitation d'une femme la rend inapte au sacerdoce, lorsque l'enfant issu de cette union serait aussi inapte, il y aurait ici inaptitude pour ce prosélyte, en raison de ce que l'enfant né de cette peuplade est aussi impropre au sacerdoce ; tandis que, d'après le second avis, comme la fille issue de ce peuple est permise (les hommes seuls étant interdits), il est permis aussi d'en épouser la veuve. Selon les autres sages, R. Jérémie dit au nom de R. Aba que tous deux sont d'avis, à l'égard du prosélyte d'Amon, ou de Moab, ainsi que d'un égyptien à la

1. Dans les éditions, cette phrase se trouve déplacée ; mais, d'après le contexte, le commentaire *Pné-Mosché* l'a restituée à sa vraie place. 2. Ci-dessus, III, 11 ; IV, 10. 3. V. J., tr. *Sóta*, IV, 5, fin (f. 19d). 4. *Les Nethinim* : Ezra, VIII, 20.

seconde génération, d'en interdire la veuve, bien que sa fille serait admise en Israël (en raison de l'interdit de cette union). R. Zaccaï ou R. Alexander fit demander : quelle est la règle pour la fille d'un prosélyte d'Amon ou de Moab, ou d'un égyptien à la seconde génération ? Mais, lui répliqua R. Yossé, n'as-tu pas entendu ce qu'a dit R. Jérémie au nom des Rabbins et de R. Aba, que tous deux déclarent interdite la veuve d'un prosélyte d'Amon ou de Moab, ainsi que d'un égyptien à la seconde génération, bien que sa fille serait admise en Israël ? De plus, une telle union provoque l'inaptitude, aussi bien que l'enfant issu d'une telle union serait inapte. En effet, la question porte sur un autre point, sur celui de savoir quelle sera la règle pour une fille appartenant aux cas précités et ayant pour mère une Israélite ? Dira-t-on qu'en raison de la profanation de la mère, par une telle union, la fille qui en est issue est déclarée impropre pour un Cohen ? Cette question est fondée aussi sur ce qu'a dit R. Jacob b. Aḥa, qu'il y a discussion entre R. Yoḥanan et Resch Lakisch, au sujet d'une fille de prosélyte d'Amon, ou de Moab, ou d'un égyptien à la seconde génération : selon R. Yoḥanan, une telle fille est apte à épouser un Cohen ; Resch Lakisch la déclare impropre ; or, ne s'agit-il pas forcément du cas où une telle fille est née d'une Israélite, qui est déclarée profanée par une telle union ? Non, répond R. Yossé à R. Aboun, la discussion porte sur le point de savoir comment une telle mère sera considérée : R. Yoḥanan la déclare encore apte à épouser un Cohen ; Resch Lakisch la déclare indigne d'une telle union [1].

6. Voici comment cela se présente : si une fille de simple israélite a épousé un Cohen, ou une fille de Cohen a épousé un simple israélite, union d'où est né un fils, qui, s'unissant à une esclave, engendre d'elle un fils, ce dernier sera aussi esclave [2] (comme la mère). Lors donc que sa grand-mère maternelle était une fille de simple israélite mariée à un Cohen, celle-ci ne pourra plus consommer d'oblation à la mort de son fils, père d'un tel enfant devenu esclave (et qui, pour les ascendants, ne donne pas le droit de manger l'oblation). Si au contraire la même grand-mère était une fille de Cohen, mariée à un Israélite, elle pourra consommer de l'oblation (en rentrant, légalement, chez son père).

D'où sait-on que, par la cohabitation avec un esclave, une femme devient impropre à manger de l'oblation ? R. Yoḥanan, au nom de R. Ismaël, le déduit de ce qu'il est dit (Lévitique, XXII, 13) : *Lorsqu'une fille de cohen sera veuve ou répudiée, et n'aura pas d'enfant, elle retournera à la maison paternelle* ; lorsqu'elle a été mariée avec quelqu'un dont la perte entraîne le veuvage ou la répudiation, elle peut *retourner* ; mais, à la suite d'une union sans conséquence légale (avec un esclave, ou un païen), elle ne peut pas retourner (elle perd le privilège du sacerdoce). Mais, objecta R. Jérémie, si une

1. Par conséquent, il n'y a pas de déduction formelle à l'égard de la fille. 2. Cf. ci-dessus, II, 5.

veuve (ou femme libre de cohen) s'est livrée à la prostitution, bien qu'il n'y ait pas de veuvage, ni de répudiation, du fait de cette union, elle conserve son privilège ? (C'est une question non résolue). R. Yossé n'admet pas cette explication, et il fait observer que R. Yoḥanan paraît se contredire : lorsqu'au sujet du divorce[1], on demande pourquoi les Cuthéens sont impropres à être admis en Israël, R. Yoḥanan dit au nom de R. Eliézer qu'en cas d'union d'un païen, ou d'un esclave, avec une fille d'Israélite, l'enfant issu de cette union est tenu pour illégitime (inadmissible). De même au sujet du mariage[2], R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch déclarent tous deux l'illégitimité de l'enfant (donc, à quoi bon le déduire du verset précité) ? Dans ce dernier passage, R. Yoḥanan énonce son propre avis, tandis qu'ici (dans notre traité), R. Yoḥanan énonce l'application du verset au nom de son maître R. Ismaël (d'après lequel, l'enfant issu d'un Cuthéen et d'une israélite est apte à entrer dans la communauté d'Israël). Selon l'avis des autres sages, dit R. Yoḥanan, un tel enfant est illégitime. R. Ḥiskia présente une objection (de la même façon que ci-dessus R. Yossé) : R. Yoḥanan paraît évidemment se contredire, puisqu'au traité des divorces, lorsqu'on demande pourquoi les Cuthéens sont déclarés impropres à être admis en Israël, R. Yoḥanan dit au nom de R Eléazar qu'en cas d'union d'un païen ou d'un esclave avec une fille d'Israélite, l'enfant issu de là est tenu pour illégitime (inadmissible), et de même, au traité des Mariages, R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch déclarent tous deux l'illégitimité de l'enfant ? Comment donc se fait-il qu'ici, il ait recours à une déduction du verset, d'où il résulte que si elle a été mariée avec un homme dont la perte entraîne le veuvage ou la répudiation, elle peut « retourner à la maison paternelle », tandis qu'elle ne le peut pas à la suite d'une union sans conséquence légale, comme celle avec un esclave ou un païen ? (L'inaptitude provient donc de ce qu'un enfant issu d'une telle union est illégitime[3]). R. Mathnia dit : lorsque je me suis rendu à Saḥora, j'ai entendu reproduire la déduction faite par R. Yoḥanan, ainsi que par R. Ismaël b. Jésus, d'après le verset précité, indiquant pourquoi une femme ainsi mariée ne jouit plus du privilège de « retourner à la maison paternelle » ; et je leur ai dit que cette explication est juste, car l'enfant issu d'une israélite unie à un esclave, ou à un païen, n'est pas illégitime, comme l'a dit R. Akiba. Or, on appelle *Mamzer* (bâtard) l'enfant né d'une femme qui est interdite à l'homme par une des prescriptions sur les relations prohibées, passibles en cas d'infraction de la pénalité du retranchement[4].

7. Un enfant illégitime tantôt rend impropre, et tantôt autorise une telle consommation, selon les circonstances. Voici comment : Si une fille

1. Tr. *Guittin*, I, 5. 2. Tr. *Qiddouschin*, III, 14. 3. La question reste non résolue, car on ne peut plus arguer d'une distinction entre son propre avis et celui de son maître. 4. Voir Notes à la traduction du Pentateuque, par M. le Grand-Rabbin Wogue, sur *Deutéronome*, XXIII, 3.

de simple israélite a épousé un cohen, ou une fille de cohen a épousé un simple israélite, union d'où est né une fille, et que de l'union interdite de celle-ci avec un esclave, ou un païen, il est né un fils, celui-ci est un *mamzer* (illégitime). Par suite, lorsque sa grand'mère maternelle est une fille d'israélite, mariée à un cohen (devenue veuve), elle pourra continuer à manger de l'oblation; lorsqu'au contraire cette femme avait été une fille de cohen mariée à un israélite, elle ne pourra plus manger de l'oblation.

8 (6). Il arrive parfois que le grand-prêtre lui-même rend sa grand'mère impropre à manger de l'oblation. Voici comment : Si, de l'union d'une fille de cohen avec un simple israélite, il est né une fille, laquelle à son tour épouse un cohen et par ce mariage donne naissance à un fils, celui-ci sera apte à devenir grand-prêtre capable d'offrir les sacrifices à l'autel. Par suite, sa mère (à la mort de son père) a l'aptitude pour manger de l'oblation, tandis que sa grand'mère maternelle est impropre à cet effet [1]. Elle peut donc dire alors : « Il ne faut pas qu'il y ait beaucoup d'enfants comme mon fils le grand-prêtre, qui me rend inapte à manger de l'oblation. »

Lorsque la Mischna dit « que ce fils (né d'une telle fille) est *mamzer* », n'est-elle pas opposée à Rab, qui déclare que l'enfant issu de l'union d'un païen, ou d'un esclave, avec une fille d'israélite, est admissible en Israël [2]? On peut répondre qu'il s'agit d'un païen, ou d'un esclave faisant partie des races interdites (Amonite, Moabite, Egyptien, Edomite).

Bar-Kappara a enseigné (à propos de l'exclamation de la Mischna « il ne faut pas qu'il y ait beaucoup d'enfants comme mon fils le grand-prêtre ») : dès qu'un enfant a un jour d'âge (dès qu'il vit), sa présence est assez effective pour rendre la mère inapte à manger de l'oblation, ou (le cas échéant) pour lui transmettre ce privilège. Voici comment il faut compléter ce que la Mischna dit à ce sujet : Il ne faut pas beaucoup d'enfants comme ce petit-fils devenu grand-prêtre, qui rend la grand'mère inapte à manger de l'oblation. » Ceci a lieu au cas suivant : Si une fille de cohen, ayant épousé une simple israélite, a de lui une fille; et, d'autre part, si une fille d'israélite, ayant épousé un cohen, a de lui un fils; puis, ces enfants, mariés ensemble, ont donné naissance à un fils, ce dernier sera apte à devenir grand-prêtre, capable d'offrir les sacrifices à l'autel; par suite, sa mère (à la mort de son père) a l'aptitude nécessaire pour manger de l'oblation, tandis que sa grand'mère maternelle est

1. Aussi longtemps qu'une fille de Cohen a un enfant vivant, de son mari israélite, elle ne peut pas manger de l'oblation, comme à l'inverse c'est permis à une Israélite, veuve de Cohen, en raison de la présence de l'enfant. Si donc le petit-fils n'était pas grand-prêtre, la grand'mère maternelle, au décès de sa fille, pourrait légalement rentrer chez son père et manger de l'oblation. 2. V. ci-dessus, IV, 15.

impropre à cet effet. Celle-ci pourra donc dire alors : « Il ne faut pas qu'il y ait beaucoup d'enfants comme mon petit fils le grand-prêtre, qui me rend inapte à manger de l'oblation. »

CHAPITRE VIII

1. Ni un cohen incirconcis (resté tel, parce que ses frères sont morts de cette opération), ni les impurs ne peuvent consommer de l'oblation ; pourtant leurs femmes et leurs esclaves peuvent en manger. Le cohen mutilé par broiement et celui dont l'urèthre aura été coupé [1] pourront en manger, ainsi que ses esclaves, non leurs femmes (considérées comme profanées par une telle union qui est sans espoir de fécondation). Toutefois, si le mari cohen n'a plus eu de relation intime avec la femme depuis le jour où l'un de ces accidents lui est survenu, ils pourront tous continuer à manger de l'oblation.

De l'expression explétive *homme* (Lévitique, XXII, 4), on déduit qu'il faut impliquer l'incirconcis dans la défense de manger l'oblation. Peut-être cette répétition de termes a-t-elle pour but d'étendre l'interdit au cohen en deuil (dont le parent mort n'est pas encore enterré)? Non, dit R. Yossé b. Ḥanania, car il est écrit (ibid. 10) : *nul étranger ne mangera de sainteté* ; cette défense s'applique au caractère de l'étranger, non au deuil. Mais, objecta R. Taïfa Semoqa, en présence de R. Yossé, n'y a-t-il pas lieu plutôt de déduire que l'interdit applicable à l'étranger ne s'étend pas à l'incirconcis seul ? (Pourquoi ne pas comprendre dans l'interdit le cohen en deuil ?) C'est que, répondit R. Yossé, comme un verset a pour objet l'extension et un autre la restriction, on attribue l'extension d'interdit à l'incirconcis, qui est défectueux du corps, et la restriction à l'homme en deuil, dont le défaut n'est pas corporel. Jusque là, l'explication est conforme au procédé de R. Akiba [2]. Selon R. Ismaël, au contraire, il faut avoir recours au procédé qu'il a enseigné ainsi (à la comparaison) : comme la Bible se sert des mêmes termes *habitant et journalier* [3] à l'égard du sacrifice pascal (Exode, XII, 45) et pour l'oblation (Lévitique, XXII, 10), on déduit de cette analogie qu'aux deux cas l'incirconcis est déclaré impropre. Mais, objecta R. Ḥagaï, puisqu'au sujet de la Pâque *l'habitant et le journalier* en question sont inaptes à être admis à la cérémonie, s'ils sont au premier jour du deuil, doit-on aussi déclarer inaptes à manger de l'oblation ceux qui sont mentionnés à ce sujet dans les mêmes termes, en cas de deuil du premier jour? Non, répond R. Ila, on n'établit l'analogie au sujet du terme *habitant*, qu'en ce qui concerne l'énoncé formel de la section

1. Aux termes de la Bible, *Deutéron.* XXIII, 2, ces gens ne doivent pas se marier, parce qu'ils sont stériles ; ils ne peuvent pas féconder une femme, et une telle union n'aurait pas de but prolifique. 2. Cf. J., tr. *Haghiga*, II, 1, commencement (t. VI, p. 267). 3. *Mekhilta*, sect. *Bô*, ch. XV.

biblique (pour la Pâque) non au-delà (pour le deuil). Ainsi, la défense pour un homme bouché, ou l'androgyne, de manger des consécrations, est déduit d'ailleurs, et la défense semblable pour le cohen en deuil est déduite du même interdit formulé pour la seconde dîme (Deutéron. XXVI, 14). R. Abou demanda : est-ce que l'oblation ne devrait pas être interdite au cohen en deuil par raisonnement *à fortiori* ; car si la dîme, que des étrangers peuvent manger, est une consommation interdite à l'homme en deuil, à plus forte raison l'oblation, interdite aux étrangers, doit-elle être interdite au cohen en deuil ? Non, ce raisonnement n'est pas bien fondé ; car pour la seconde dîme, il y a cette particularité qu'il faut la manger à l'intérieur du mur d'enceinte (de Jérusalem), tandis que l'oblation n'a pas de limite locale pour la consommation. Or, comme une sainteté (la dîme) a un caractère spécial (la limite), que n'a pas l'autre sainteté (l'oblation devant, par contre, être mangée par les cohanims seuls), il demeure impossible de déduire un cas de l'autre.

D'où sait-on qu'il est défendu à l'incirconcis de manger d'autres consécrations ? On ne saurait déduire cet interdit d'après le sacrifice pascal, car ce dernier a pour particularité qu'il est défendu d'en briser un os ; ni de l'oblation, car elle-même est déjà déduite d'une autre sainteté (de la Pâque, et l'on ne saurait la déduire d'une autre déduction). Il faut donc finalement avoir recours au procédé d'analogie et dire : comme l'agneau pascal, au sujet duquel le texte biblique emploie le terme *de lui* (Exode, XII, 10), est interdit à l'incirconcis ; il en sera de même d'autres saintetés, au sujet desquelles on retrouve ce même terme (Lévit. VII, 15). On sait aussi que les saintetés en général sont interdites au Cohen en deuil, par déduction d'analogie, de ce que le terme *de lui* est employé au sujet de la seconde dîme (Deutéron., XXVI, 14), et que ce même terme se retrouve pour l'agneau pascal, également interdit à l'homme en deuil. Mais ce terme[1] est-il libre à cet effet ? N'a-t-il pas déjà son emploi, conforme à cet enseignement : le mot *habitant* implique l'extension du privilège de manger l'oblation à l'esclave acquis par le propriétaire pour *jamais* (par la perforation de l'oreille, Exode, XXI, 6), et le terme *journalier* sert à étendre la même faculté à l'esclave hébreu simple, acquis seulement pour un certain nombre d'années. Or, pourquoi, après l'emploi du premier terme, la Bible se sert-elle aussi du second ? Est-ce que l'esclave acquis par son propriétaire à tout jamais ne mangerait pas l'oblation si l'esclave temporaire jouit de ce privilège ? Car, s'il y avait seulement l'expression *habitant*, on aurait pu supposer qu'elle est applicable à l'esclave temporaire ; mais, comme il y a aussi le mot *journalier*, ce dernier seul s'applique à l'esclave temporaire, en enseignant que le mot précédent a en vue l'esclave acquis pour toujours ? (On voit donc qu'une déduction est déjà tirée de ces mots ?) R Mathia répond (que l'un des termes de l'analogie, au sujet de Pâque, est vacant) : comme il est écrit (Exode, XII, 43, 48) : *aucun incir-*

1. Comment dire plus haut qu'on tire une déduction de l'analogie des termes *habitant* et *journalier*, usités pour la Pâque et pour l'oblation ?

concis, ni fils d'étranger, ne devra en manger (et qu'en conséquence l'interdit pour le païen est déjà connu), l'attribution des termes en question reste vacante d'une part (pour la Pâque), et peut s'appliquer à la défense de manger des consécrations.

D'après R. Akiba (qui déduit la défense, pour l'incirconcis, de la répétition superflue du mot *homme*), à quoi bon le texte biblique emploie-t-il les termes *habitant* et *journalier* au sujet de l'oblation? Il l'applique à ce que dit R. Ila au nom de R. Yossa, qu'en ayant acquis des esclaves incirconcis d'un païen, dans le but de les circoncire, aussi longtemps qu'ils ne sont pas purifiés, quoique circoncis, ils n'ont pas droit à l'oblation. C'est aussi ce que dit R. Yossa au nom de R. Yoḥanan, ou R. Simon b. Aba au nom du même. Les mêmes docteurs disent : si quelqu'un a acquis des esclaves d'un païen en vue du prosélytisme, et que ceux-ci y renoncent, il peut les garder un an, dans l'espoir qu'ils reviendront à l'idée première de l'abjuration ; et si à ce moment ils acceptent la religion juive, c'est bien ; si non, il est permis à l'acquéreur de les revendre[1] à un autre païen (sans les contraindre à la circoncision). R. Isaac b. Naḥman au nom de R. Josué b. Lévy, raconte qu'un homme avait acquis toute une localité habitée par des esclaves païens, pour en convertir les gens au Judaïsme et les circoncire ; mais ils s'y refusèrent. L'acquéreur demanda aux rabbins ce qu'il devait faire. Ceux-ci lui dirent : attends encore un an, et si à ce moment ils y consentent, c'est bien ; si non, conforme-toi à l'usage local de les revendre à d'autres. R. Isaac b. Naḥman dit que R. Josué b. Lévi, se trouvant à Laodicée, vit R. Juda Naci se préparant à partir pour ses affaires de bonne heure. Si tu veux bien attendre, lui dit-il, nous assisterons au bain de purification d'une prosélyte, demain matin. Pourquoi, demanda R. Zeira à R. Isaac b. Naḥman, R. Josué a-t-il demandé au Naci d'attendre au lendemain? Est-ce par respect pour ce vieillard (pour ne pas le déranger le soir), ou est-ce qu'il est de règle de ne pas faire prendre ce bain cérémonial la nuit? C'est à cause de ce dernier principe, répondit R. Isaac. On soumit à R. Yossé la question de savoir si un tel bain est permis la nuit, mais il ne se prononça pas [2].

Un esclave à demeure, qui a conditionné de rester toujours incirconcis, ainsi qu'un étranger habitant la Palestine, sera considéré comme païen sous tous les rappports. R. Samuel b. Ḥiya b. Juda dit au nom de R. Ḥanina : pour l'habitant païen (qui en principe devrait assumer l'accomplissement des préceptes mosaïques), on ajourne toute décision jusqu'au bout d'un an (dans l'espoir d'une conversion) ; et si alors il renonce au paganisme, c'est bien ; au cas contraire, cet homme restera décidément étranger en tous points. R. Samuel b. Ḥiya b. Juda dit au nom de R. Ḥanina : pour que l'étranger soit admis à

1. Ce qui d'ordinaire est défendu. Le *Talmud babli*, même traité, fol. 48, est non moins formel au sujet du prosélytisme. Comp. B., tr. *Sôta*, fol. 3a. 2. Selon le comment. *Pné-Moschè*, il faut entendre par là qu'il ne le *permit pas*.

titre d'habitant [1], il devra s'engager à n'enfreindre que les lois mosaïques sur la consommation des animaux morts (mais d'observer le reste). Ainsi, dit R. Ila, il arriverait (à tort) d'appliquer les paroles du texte biblique comme elles sont écrites [2]. Qu'est-ce que l'on entend par là? C'est que, dit R. Yossé b. Ḥanina, il est écrit (Deutéron. XIV, 21) : *Vous ne mangerez pas de charogne; à l'étranger qui se trouve dans tes portes, tu la donneras, et il la mangera*, (il ne faut pas croire, d'après R. Juda, qu'il soit interdit de la lui donner, pour lui apprendre à s'en détourner). Selon un enseignement, l'étranger est admis seulement comme habitant lorsqu'il s'engage à accomplir tous les préceptes inscrits dans la loi mosaïque ; selon un autre enseignement, il suffit, pour le recevoir, qu'il ait renié ses faux dieux. C'est aussi l'avis de R. Aba au nom de R. Ḥiya b. Asché. Mais, demanda R. Zeira, n'est-ce pas l'avis unanime de tous que l'étranger doit au moins abjurer l'idolâtrie ? Est-ce que sans l'avis de R. Aba, on supposerait qu'un étranger, sectateur des idoles, n'est pas tenu en ce pays d'y renoncer? Est-ce que le païen, quoique soumis à l'idolâtrie, peut se dispenser là de la détruire? R. Yossé répond : l'assertion de R. Aba a son utilité, de ne pas laisser croire qu'en raison de ce que l'étranger égale déjà l'Israélite sous trois rapports, de *ne pas opprimer son frère* (Lévitique, XIX, 13), de ne pas exercer de cruauté envers l'esclave (Exode, XXII, 19), et de pouvoir s'exiler aux villes de refuge en cas de meurtre involontaire (Nombres, XXXV), il n'ait pas besoin de détruire les idoles ; c'est pourquoi R. Yossé spécifie l'obligation de les détruire. Le docteur qui vient d'indiquer pour l'étranger la défense d'opprimer son frère doit être R. Yossa b. R. Juda, puisque l'on a enseigné [3] que, selon lui, l'étranger habitant la Palestine doit se soumettre à ce précepte.

R. Juda dit : l'habitant étranger devra observer à l'égard du sabbat les mêmes règles prohibitives que l'Israélite observe pour les jours de fête. Ainsi, ce dernier peut cuire le pain et faire bouillir les mets aux jours de fête (se livrer à tous les travaux concernant la consommation en ce jour), mais il devra s'abstenir de tous autres travaux ; de même l'étranger ne pourra travailler le samedi qu'à préparer ses repas, en s'abstenant de tout autre travail. R. Yossé dit : l'étranger établi là pourra se livrer le samedi à tout autant de travaux qu'il est loisible au simple israélite d'en accomplir aux jours de demi-fête (de Pâques et des Tabernacles) ; et comme ce dernier peut p. ex. recueillir la moisson des champs, pour qu'elle ne se perde pas, sans faire d'autres travaux agricoles, de même l'étranger pourra même le samedi se livrer aux travaux qui évitent des pertes. Enfin R. Simon dit : l'étranger établi là peut se conduire le samedi comme le font les Israélites aux jours ordinaires de l'année : comme ce dernier peut alors se livrer à toutes les espèces de travaux agricoles, de même l'étranger pourra s'y livrer au jour du sabbat. Ada, R. Hamnona, R. Ada b. Aḥura dit au nom de Rab que l'avis de R. Simon sert de règle. De ce qu'il est écrit (Exode, XII, 44) : *tout esclave homme acquis pour*

1. B., tr. *Abôda Zara*, f. 64b. 2. B., tr. *Pesahim*, f. 21b. 3. B., tr. *Bava mecia'*, f. 111.

de l'argent, tu le circoncires, on conclut que l'« esclave homme » pourra être circoncis malgré lui, non le *fils* d'un homme étranger (un païen ordinaire ne peut pas y être contraint). Est-ce à dire, demanda R. Yoḥanan, qu'un enfant païen pourra être circoncis malgré lui, fût-ce le fils du premier magistrat, ἄρχων ? Non, répondit R. Ḥiskia au nom de Raba, l'exclamation de R. Yoḥanan se réfère à ce qui suit [1] : « Si dans une ville composée en majeure partie de païens, on trouve un enfant abandonné, il sera considéré comme païen ». Or, si l'on circoncit et fait baigner l'enfant pour en faire un esclave, il restera tel ; si l'on accomplit cette cérémonie en exprimant la condition qu'il soit libre, il restera libre. C'est à ce sujet que R. Yoḥanan s'écria : Est-il possible d'admettre que l'Israélite trouvant un enfant puisse décider de son sort et en faire un esclave, fût-ce le fils de l'archonte ! Selon R. Abahou et R. Eléazar au nom de R. Oschia, on n'admet pas l'interprétation proposée du verset précité (concluant à l'exclusion du *fils* de l'étranger), et voici comment il faut interpréter ce verset : Tu peux circoncire malgré lui ton esclave homme (même adulte), mais non ton fils devenu homme (un païen converti ne peut contraindre son fils adulte à devenir juif). C'est ainsi que R. Ila a dit au nom de R. Yossa (ci-dessus) : En cas d'achat d'esclaves incirconcis à un païen, tout dépend des conditions formulées ; si on les a achetés pour les circoncire, on les traite comme esclaves hommes, et on les circoncira malgré eux ; si l'on n'a pas convenu de vouloir les circoncire, on les traitera comme gens libres, qu'il n'est pas permis de contraindre à la conversion.

L'épiplaste, celui qui est né circoncis, et celui qui a été circoncis (p. ex. l'Arabe) avant de se convertir au Judaïsme, ne pourront pas manger d'oblation (il faut, au préalable, tirer d'eux une goutte de sang, en signe d'alliance). R. Zeriqan ou R. Yanaï b. R. Ismaël impose cette défense à celui qui a pratiqué l'épiplasme, à titre d'amende de son action. Selon R. Jérémie ou R. Samuel b. R. Isaac au nom de Rab, c'est une interdiction rabbinique, en raison de la ressemblance de cet homme avec un incirconcis. Entre ces deux avis, il y a une différence pratique, si l'épiplasme a été pratiqué par autrui, ou s'il a eu lieu spontanément : à titre d'amende, cet homme ne saurait pas être puni, puisqu'il n'a rien fait de mal ; mais s'il s'agit d'un interdit rabbinique en raison de l'apparence, cette prescription devra être maintenue. — [2]

De l'expression explétive *son prépuce* (ib.), on conclut qu'en cas de certitude il faut enfreindre le repos sabbatique, pour accomplir la cérémonie de la circoncision, non en cas de doute. Ainsi, pour la certitude, on enfreint le sabbat, non pour circoncire un androgyne (qui est douteux), à l'opposé de ce qu'a dit R. Juda que, pour circoncire un androgyne, on devra enfreindre le repos sabbatique, sous peine d'être puni du retranchement pour infraction à ce précepte. De même, il faut enfreindre le repos sabbatique pour cette cérémonie en cas de certitude, non pour l'enfant né au crépuscule (en raison du doute

1. Mischnâ, tr. *Makhschirin*, II, 7. 2. Suit un long passage que l'on trouve, tr. *Sabbat*, XIV, 2, traduit t. IV, pp. 180-1.

sur la date) ; de même aussi, lorsqu'on doit transgresser le repos sabbatique pour le cas de certitude seule, on ne l'enfreindra pas pour un enfant né à l'état circoncis, quoique, selon l'école de Schammaï, on doive tirer de cet enfant une goutte de sang, en signe d'alliance abrahamite. On a enseigné ailleurs[1] : « Chacun est tenu de se présenter au Temple lors des grandes fêtes, sauf le sourd-muet, l'idiot, l'enfant, l'homme douteux (aux organes bouchés) et l'androgyne ». Que dit à l'égard de ce dernier R. Juda (qui considère nettement l'androgyne comme mâle sous le rapport de la circoncision) ? On peut déduire la réponse de ce que R. Yoḥanan b. Dahabaï dit au nom de R. Juda, que l'aveugle *aussi* est dispensé de la visite au Temple ; or, personne n'emploie l'expression « aussi », ou également, sans admettre d'abord ce qui précède (donc, selon R. Juda, l'androgyne est dispensé de cette visite). N'est-il pas en contradiction avec lui-même ? Ailleurs (pour la visite), il exclut l'androgyne des devoirs incombant au sexe masculin, tandis qu'ici il lui impose la loi de la circoncision ? C'est que R. Juda et les autres rabbins expliquent différemment le même verset (Genèse, XVII, 14) : *tout mâle incirconcis, dont la chair de prépuce n'aura pas été coupée, sera retranché etc.* ; les autres rabbins trouvent inutile le terme « incirconcis », et ils concluent du terme suivant : *mâle*, qu'il s'agit seulement de ceux qui sont entièrement mâles (sans seul doute possible), à l'exclusion de l'androgyne ; tandis que R. Juda trouve inutile le mot *mâle*, et il conclut de la présence superflue du mot « incirconcis », que même en cas de doute (de prépuce imparfait) la pénalité du retranchement serait applicable. Pour la visite du Temple au contraire, le texte dit (Exode, XXIII, 17) : *tous tes mâles* (qui le sont en entier), à l'exclusion de l'androgyne. Il est dit ailleurs[2] : On ne devra pas circoncire un enfant malade, jusqu'après sa guérison. Samuel ajoute à ce sujet : lorsqu'un enfant est atteint de la fièvre chaude, on ajourne la circoncision à un mois. —[3].

« Si le mari cohen n'a plus eu de relation intime avec sa femme depuis le jour où l'un des accidents (susdits) lui est survenu, ils pourront tous continuer à manger de l'oblation. » Selon R Eliezer, cet avis est conforme à celui de R. Eleazar et de R. Simon (R. Méir au contraire interdit cette consommation à la femme qui aurait eu une relation interdite). Selon R. Yoḥanan, cette opinion peut exprimer l'avis de tous (même de R.-Meir), car il y a ici cette distinction à constater que le mari n'a plus fait (après son accident) de nouvelle acquisition (ou relation) qui rende la femme impropre pour l'oblation. La présente discussion est conforme à celle qui a été exprimée pour le sujet suivant : si la veuve d'un cohen qui attend le mariage par lévirat incombe comme telle à 2 beaux-frères tous deux cohanims, lorsque l'un d'eux après s'être engagé à l'épouser mais avant de la faire passer sous le dais nuptial subit un des susdits accidents, entraînant l'inaptitude au sacerdoce, la

1. Mischnâ, tr. *Haghiga*, I, 1 (t. VI, p. 257). Cf J , tr. *Sabbat*, XIX, 3 (t. IV, pp. 181-2). 2. J., tr *Sabbat*, *ibid.* 5 (t. IV, p. 184). 3. Suit une page que l'on retrouve au même traité, traduite *ibid.*, p. 185.

femme devient impropre à manger de l'oblation, selon R. Simon b. Lakisch, parce qu'elle se trouve soumise aux relations intimes d'un homme impropre ; selon R. Yoḥanan, elle ne perd le privilège de manger l'oblation qu'après la cohabitation (sans cela, il n'y a pas eu d'acquisition à l'état impropre). Mais si l'un était à l'état convenable et l'autre, inapte dès le principe, s'est engagé à l'épouser, R. Yoḥanan reconnaît aussi que la femme ne pourra plus jouir de ce privilège (l'acquisition ayant eu lieu à l'état interdit). R. Ḥiya b. Ada demanda en présence de R. Mena : quelle est la règle si l'autre beau-frère, qui a l'aptitude voulue, fait la promesse de mariage, tandis que la seconde y donne suite ? (tiendra-t-on compte du premier engagement fait dans une condition telle que la femme pouvait manger l'oblation, ou non ?) Ce cas, fut-il répondu, est aussi en discussion entre R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch.

2. Qu'est-ce qu'un *petzoua' dakka* ? C'est un homme qui a une plaie aux testicules, quand même la plaie n'aurait atteint qu'un seul testicule (l'autre restant intact). Qu'est-ce qu'un *khrouth-schophkhah* ? C'est un homme dont le pénis est coupé (au dessus de la couronne) : mais si la coupe a eu lieu plus bas, de sorte qu'il est resté une partie de la couronne, fût-elle mince comme un cheveu, l'individu peut se marier. Ils peuvent épouser une proselyte, ou une affranchie, et il leur est seulement défendu d'entrer dans la communauté juive, comme il est dit (Deutéron. XXIII, 2) : « Ni le mutilé, ni l'homme coupé [1], ne sont admis dans l'assemblée du Seigneur. »

Si la Bible employait seulement le mot *Petzoua'* (blessé), on aurait pu croire qu'il peut s'agir p. ex. de l'œil ; mais comme le texte ajoute le mot *schofkha* (versant), on sait qu'il s'agit d'un organe voisin de celui qui verse (qui laisse écouler). Cependant, à titre d'organe voisin de celui qui verse, il pourrait être question de l'œil, voisin du nez ; mais comme la Bible y joint le mot *dakka* (pressé), il doit s'agir de la partie du corps sise entre les cuisses. R. Ḥagaï en présence de R. Yossé donne à ce terme le sens de *bas*, et dit : la plus basse partie du corps de l'homme quand il est assis, est composée de ses testicules. R. Yossé b. R. Abou n ajoute qu'il doit bien en être ainsi, et ce qui le prouve, c'est que pour tous les individus dont l'accès est interdit dans la communauté d'Israël, le texte emploie le mot *générations*, sauf pour le cohen blessé, afin d'indiquer qu'il ne peut plus engendrer. En réalité, il ne s'agit pas seulement d'une blessure par arme tranchante, mais aussi de retrécissement par suite de plaie, ou même de desséchement, ou encore de défectuosité. On a enseigné que R. Ismaël fils de R. Yoḥanan b Broqa dit avoir entendu dans la vigne de Yabneh (à ce cercle littéraire) : Celui qui n'a qu'un testicule ne peut pas engendrer, mais il est considéré légalement comme rendu eunuque par l'effet du soleil (restant apte

1. Pour l'explication grammaticale de ces termes, voir la *Traduction du Pentateuque* par M. le gr. R. Wogue, à ce verset.

au sacerdoce). R. Yossé dit avoir entendu déclarer que cet avis de R. Ismaël sert de règle, mais qu'il ignore par qui cela a été dit. Certes, dit R Imi, R. Yossé n'a pas dû entendre formuler cette opinion par un homme inférieur (puisqu'il s'en souvenait si bien). Samuel dit : si un homme n'ayant qu'un testicule se présentait à moi, je le déclarerais apte au sacerdoce et au mariage. C'est que, ajoute R. Houna, il adopte l'avis de R. Ismaël, fils de R. Yoḥanan. Toutefois, dit R. Judan b. Ḥanin, il faut que celui de droite soit présent. Un fait de ce genre fut soumis à R. Imi, qui répondit (à la femme qui le consultait) : Oui, ma fille, il t'est permis de l'épouser ; mais sache bien qu'il n'engendre pas. R. Zeira lui adressa des éloges pour ce qu'il avait clairement fixé l'état de cet homme.

Selon l'avis des uns, si la dite plaie survient par le fait des hommes (par suite d'un coup), l'homme devient impropre ; si c'est par voie céleste (p. ex. par l'effet de la foudre), il reste propre au sacerdoce. Selon une autre opinion, cet homme devient impropre en tous cas, quelle que soit la cause de l'accident. Les premiers fondent leur opinion sur l'analogie avec le bâtard, car il est dit (Deutéron. XXIII, 3) : *Il ne viendra pas de mamzer etc.* ; *il ne viendra pas d'homme mutilé* ; or, comme le *mamzer* (bâtard) naît par l'effet de l'homme (par une cohabitation illégale), de même le dit accident devra être survenu au cohen par l'effet d'un homme (pour qu'il y ait inaptitude). Mais sur quoi se fonde l'autre opinion, qui déclare inapte un tel cohen, quelle que soit la façon dont l'accident lui soit survenu ? Elle est déduite, selon R. Mena, de ce qu'il est dit : « l'homme mutilé n'entrera pas, etc. », en termes vagues, soit en tous cas. Cette dernière opinion aussi, dit R. Yossé b. R. Aboun, peut se fonder sur l'analogie à tirer de la prescription pour le bâtard : comme ce dernier vient par voie céleste, l'homme mutilé par le ciel sera considéré de même (également impropre) ; et en quoi l'origine du bâtard est-elle céleste ? La naissance dépend du ciel. On a supposé que la première opinion, — d'après laquelle l'homme mutilé par une main humaine, est seul inapte au service, et l'homme mutilé par accident céleste reste apte à cet effet, — émane de R. Ismaël fils de R. Yoḥanan b. Broqa (qui plus haut déclare valable l'homme devenu eunuque par l'effet du soleil) ; l'autre opinion, déclarant qu'il y a inaptitude en tous cas, représenterait l'avis des autres rabbins. Au contraire, dit R. Aḥa b. Papé en présence de R. Zeira, les deux opinions sont justifiables d'après les autres rabbins ; la seconde opinion, il est vrai, déclare l'inaptitude même en cas d'accident par voie céleste, lorsqu'il est survenu par exemple une maladie cutanée, qui a fait gratter ou broyer jusqu'à la mutilation ; et quoique ce soit là un fait finalement humain, il a une origine céleste (l'arrivée inopinée de la maladie).

« Ou l'homme au pénis coupé », est-il dit. Lorsque le membre viril est tranché, mais qu'il reste une parcelle du cercle glandaire (*coronæ*) fût-ce d'un fil, le Cohen reste apte au service. R. Yossé au nom de R. Ḥanina dit qu'il s'agit de l'extrémité supérieure ; R. Ḥiya au nom de R. Ḥanina dit qu'il s'agit de

l'extrémité inférieure, et c'est aussi l'avis de R. Josué b. Lévi. On a enseigné là-bas (à Babylone) : si le pénis est à moitié coupé, qu'il reste la forme d'une rigole, l'homme reste apte. R. Ila dit au nom de R. Yoḥanan : si le membre est épointé (en haut) comme un calam, l'homme reste apte ; mais si c'est une coupe en forme de calam renversé (vers le bas), il y a inaptitude. Lorsqu'il y a un trou à la partie interne, il entraîne l'inaptitude ; s'il est à l'extérieur, l'homme reste apte. Par *intérieur*, dit R. Aba au nom de R. Juda, on entend la chair à partir du cercle glandaire en remontant, et par *extérieur*, à partir de ce cercle vers le bas. Si le membre est troué, c'est une cause d'inaptitude ; mais s'il est bouché, l'homme est apte. Au premier cas, il y a inaptitude, parce que l'organe déverse (laisse s'écouler) ; au second cas, il n'y a pas d'inaptitude parce que l'homme peut engendrer, et c'est là une défectuosité qui peut se réparer. On a enseigné [1] : il n'y a de différence entre celui qui a les testicules broyés et l'homme au pénis coupé, qu'une question de médecine ; le mal du premier est réparable ; le second ne l'est pas. Comment opère-t-on cette guérison ? R. Jacob b. Aḥa dit au nom de R. Juda : on prend des fourmis, on les laisse mordre à la chair trouée, puis on coupe la partie de leur corps (restée au dehors [2]).

R. Ḥilkia ou R. Simon dit au nom de R. Josué b. Lévi : l'autorisation donnée par la Mischnà au mutilé d'épouser une prosélyte est seulement applicable au simple israélite, mais elle ne s'étend pas au cohen. On a enseigné ailleurs [3] : « Tous ceux à qui il est permis d'entrer dans la communauté d'Israël, peuvent se marier entr'eux ; R. Juda l'interdit. » A ce sujet, R. Jérémie établit comme règle générale qu'à l'homme mutilé, simple israélite, il est loisible d'épouser une fille illégitime. Toutefois, ajoute R. Yossé, c'est seulement vrai en cas de défectuosité quant à la famille ; mais si le défaut porte sur la personne elle-même, la règle n'est plus applicable. Ce qui fait la force de l'opinion émise par R. Yossé, c'est que R. Ḥilkia ou R. Simon a dit au nom de R. Josué b. Lévi : l'autorisation d'union accordée à l'homme mutilé est seulement applicable au simple israélite, mais elle ne s'étend pas au cohen. Puisqu'il a été dit qu'à l'égard du cohen il y a défense certaine d'épouser une prosélyte, de même il est défendu avec certitude au simple israélite d'épouser une fille illégitime. Cependant, d'après R. Juda (qui défend aux inadmissibles de se marier entr'eux), un bâtard peut-il épouser une fille illégitime ? On déduit la réponse de ce qu'a dit R. Imi que R. Jacob Gablia a enseigné devant R. Yoḥanan, ou R. Isaac b. Tabliah au nom de R. Simon b. Lakisch : selon R. Juda, un bâtard ne peut pas épouser une fille illégitime, afin que de telles gens disparaissent du monde (au lieu de se propager). Est-ce que de même un Amonite (inadmissible) ne devra pas épouser une Amonite (qui est admissible en Israël) ? Cet avis, dit R. Yossé b. R. Aboun, est seulement fondé d'après les rabbins : car, à en

1. *Siffri*, section *Ki-Thetsé*, n° 247. 2. A mesure que la partie adhérente ou la tête se décompose, la chair se développe et comble le trou, dit Raschi sur le passage parallèle du *Talmud Babli*, fol. 76b. 3. J., tr. *Qiddouschin*, IV, 3.

croire l'avis de R. Juda, les prosélytes impropres forment encore une communauté. Or, il ne peut pas épouser une Amonite, laquelle (admissible en Israël) constitue vis-à-vis de lui une part de *la communauté divine* ; ni une égyptienne, pour laquelle il forme caste à part depuis qu'il est converti : on devra donc affranchir pour lui une servante (afin de rétablir la parité). De même, un égyptien pourra-t-il épouser une égyptienne (selon R. Juda) ? On peut y répondre, à l'aide de ce qu'a enseigné R. Abahou devant R. Yoḥanan au nom de R. Juda [1] : Benjamin, prosélyte égyptien, faisait partie des disciples de R. Akiba, et dit : Moi, prosélyte égyptien, j'épouse une prosélyte égyptienne ; mon fils issu de cette union de prosélytes égyptiens épousera à son tour une prosélyte égyptienne, et il se trouvera finalement que mon petit-fils sera apte à entrer dans la communauté d'Israël. Non, mon fils, lui dit R. Akiba, fais épouser à ton fils, non une prosélyte directe, mais une fille de prosélyte, de façon que les trois générations soient semblables de part et d'autre (donc, en somme, le prosélyte égyptien peut épouser sa pareille). R. Juda dit au nom de Rab d'adopter pour règle l'avis exprimé par R. Eléazar au nom des sages (que les inadmissibles peuvent se marier ensemble). R. Jérémie dit au nom de R. Samuel b. R. Isaac : de ce qu'il est dit : « on n'admettra pas d'illégitimes dans la communauté du Seigneur », on conclut qu'il ne sera pas admis dans ce qui fait partie avec certitude de la communauté, mais il le sera dans ce qui en fait seulement partie comme doute. — [2].

R. Ḥinena dit : notre Mischna, qui permet au mutilé d'épouser une convertie, est contraire à l'avis de R. Juda, d'après lequel le quadruple emploi du mot *communauté* (ib. 3 et 4) vise quatre communautés, celle des Cohanim, celle des Lévites, celle des simples israélites, celle des convertis (donc, il est aussi interdit à ces derniers d'épouser une fille illégitime). Mais, fut-il objecté dans le sens de l'avis de R. Juda, pourquoi ne pas considérer aussi comme communauté la classe des mutilés ? Parce qu'ils ont un défaut corporel. Mais il est dit de l'égyptien et de l'édomite (ibid. XXIII, 9) : *les fils qui leur naîtront à la troisième génération pourront entrer dans la communauté divine* ; pourquoi ne forment-ils pas une cinquième communauté, d'origine interdite ? C'est qu'à leur égard seul il y a un précepte affirmatif (tandis que pour les autres, la forme est négative). Selon les autres sages, on tient seulement compte trois fois du mot *communauté* visant celles des cohanim, des lévites et des simples israélites, parce que le texte n'emploie que trois fois l'expression « ne sera pas admis » (à l'exclusion des prosélytes). Un jour [3], comme R. Oschia le grand et R. Juda Naci étaient assis ensemble, R. Yoḥanan accourut demander à voix basse, à l'oreille de R. Oschia, si un cohen aux testicules broyés peut épouser une fille de prosélyte ? — Que te dit-il, dit R. Juda ? — Il me pose une question, dit R. Oschia, qu'un charpentier fils de charpentier (savant fils de savant) ne saurait résoudre ; il ne me demande pas si un cohen peut épouser

1. *Tossefta* au tr. *Qiddouschin*, ch. V. 2. Suit un passage déjà traduit ci-dessus, IV, 2, fin. 3. Cf. J., tr. *Qiddouschin*, IV, 6.

une prosélyte, qui serait pour lui comme une prostituée (en raison de son état antérieur à la conversion), ni s'il peut épouser une fille de simple israélite, qui par une telle union (dépourvue d'un but prolifique) deviendrait une femme profanée et interdite ; mais il me demande si un cohen peut épouser une fille de prosélyte, laquelle est évidemment considérée comme une autre simple israélite? On peut expliquer que R. Yoḥanan a posé cette question d'après l'avis de R. Juda, qui dit[1] : la fille dont le père a été converti est considérée comme celle dont le père était un profané (d'après lui, il s'agit de savoir si une fille de prosélyte, en raison de son caractère intermédiaire, est apte à épouser un cohen sujet à une infirmité). — Si un cohen ayant épousé une femme répudiée (ce qui constitue une union avec une profanée) a d'elle une fille, et que celle-ci ait à son tour une fille, cette dernière est-elle apte à épouser un cohen? R. Ḥinena et R. Mena diffèrent d'avis à ce sujet : d'après l'un, elle est apte à cet effet; d'après l'autre, elle ne l'est pas. Le premier objecta au second : « Une fille dont le père a été profané, est-il dit, est impropre à épouser un cohen ; mais si la mère était une profanée, il n'y aurait pas d'incompatibilité. » Or, puisque cette fille n'a pas eu pour père un cohen profané et que la mère est une simple israélite, il n'y a pas pour la fille une cause d'inaptitude. — [2].

3. Il est interdit de prendre pour gendre un Ammonite ou un Moabite, et cet interdit subsiste à jamais; mais il est permis d'épouser leurs filles de suite (dès la première génération). Les Égyptiens et les Edomites ne sont interdits que jusqu'à la troisième génération : et à partir de là, l'alliance est permise soit avec les hommes, soit avec les femmes. R. Simon autorise de s'allier de suite aux femmes; car, dit-il, on peut déduire cette règle par *a fortiori*, puisqu'au cas où l'alliance avec les hommes (les Ammonites et Moabites) est interdite à jamais, celle des femmes est admise de suite, il doit en être à plus forte raison de même pour les filles de ceux dont l'interdit cesse après la troisième génération. Les autres rabbins lui dirent : Si c'est une règle reçue par voie orale, nous l'acceptons; mais si c'est une déduction, on peut lui opposer une objection[3]. Non, répondit-il, c'est une règle de tradition que j'énonce Les bâtards et les descendants des gens voués au culte sous Josué sont interdits pour pour toute alliance avec Israël, et cet interdit subsiste toujours, tant pour les hommes qu'à l'égard des femmes.

« Il est permis d'épouser des filles d'Ammonite ou de Moabite », dit la

1. B., *ibid.*, f. 76. 2. Suit un passage traduit tr. *Biccourim*, II, 5 (t. III, pp. 363-4), jusqu'à la fin du §. 3. L'exclusion des deux premiers peuples, énoncée dans *Deutéron.* XXIII, 4, a pour cause le refus des hommes de fournir des vivres aux Israélites lors de leur passage en ces pays, refus non imputable aux femmes ; tandis que pour les Égyptiens et les Edomites, le motif n'est pas le même ; il est possible alors de considérer les femmes aussi interdites que les hommes.

Mischnâ, parce que le texte biblique parle d'Amonite et de Moabite au masculin, non au féminin (l'interdit ne leur est pas applicable). Pourquoi ne pas faire la même déduction au sujet des Edomites et des Egyptiens? Parce que la Bible leur fait un reproche [1] *de n'avoir pas été au-devant des Israélites avec du pain et de l'eau* (Deutéron. XXIII, 5); ce devoir incombait-il aux femmes? Certes non, comme il est écrit (ibid.) : *qui a loué pour toi et qui a conseillé*; or, il est d'usage que l'homme loue, non la femme, et que l'homme conseille, non la femme. Il est dit (I Chron. VIII, 8) : *Et Schaharim engendra dans les champs de Moab, depuis qu'il les eut congédiés, (avec) Houschim et Baera ses femmes.* Le premier terme se rapporte à Boaz, qui était affranchi [2] de tous péchés; l'expression « engendra dans les champs de Moab » rappelle qu'il épousa Ruth la Moabite; « depuis qu'il les eut congédiés », car il était de la tribu de Juda, puisqu'il est dit de celui-ci (Genèse, XLVI, 28) : *Il envoya Juda au devant de lui.* Enfin, les derniers mots sont : « Ḥouschim et Baera ses femmes ». Or, y a-t-il à supposer qu'un homme engendre ses propres femmes? C'est qu'il y là une allusion à ce qu'aussi rapide qu'un tigre [3], il a su expliquer les règles difficiles. Il est dit ensuite (I Chron. VIII, 9) : *Il engendra de Hodesch sa femme : Jobab etc.* Le texte devrait dire : « Il engendra, par Baera, une de ses femmes »; le second verset indique donc que grâce à Ruth appelée ici Ḥodesch, la règle a été renouvelée (Ḥadasch), au sujet des alliances, savoir l'Amonite (homme) ou le Moabite sont interdits, non leurs filles [4].

Il est écrit d'une part (II Samuel, XVII, 25) : *son nom était Ihro l'Israélite*; et d'autre part (I Chron. II, 17) : *Iether l'Ismaélite.* C'est que, dit R. Samuel b. Nahman, cet homme était à l'origine un Ismaélite, et plus tard il devint Israélite. Lorsque Iether entra au tribunal de Jessé, il le trouva en train d'expliquer le verset : *Tournez-vous vers moi, et soyez secourus de tous les coins de la terre* (Isaïe, XLV, 22). Sur quoi, il se convertit et épousa la fille de R. Jessé. Les autres rabbins disent que c'était primitivement un juif, mais on l'appelle Ismaélite, parce qu'après s'être ceint les reins comme un Ismaélite (à la hâte), il planta l'épée au milieu de la salle du tribunal, en disant : « Ou je tuerai, ou je serai tué (par allusion au cas de légitime défense); ou nous maintiendrons l'avis de notre maître (du prophète Samuel), et celui qui veut enfreindre la règle établie par lui sera percé par mon épée, à savoir que les Amonites et Moabites (hommes) ne sont pas admis dans la communauté, mais les femmes sont admises ». Quant à moi, dit R. Samuel b. Naḥman, je n'ai pas recours à cette explication, mais à la suivante : comme il est dit (Ruth, I, 22) : *Noémie revint, ayant avec elle Ruth la Moabite, sa bru, qui revenait des champs de Moab*; ce qui indique qu'elle, la première, s'en revint des

1. Cf. *Sifri*, sect. *Ki-ketsé*, n° 249. 2. Jeu de mots sur *Schoharim* et *Meschohrarim*. V. Rabba à Ruth, ch. IV. 3. Même jeu de mots entre *Hasch* et *Houschim*. 4. Le *Talmud* paraît avoir été amené à formuler cette règle, observe J. Lévy, *s. v.*, pour légitimer la naissance de David par Ruth; puisqu'il est interdit d'épouser une Iduméenne, ou une Égyptienne, ou une bâtarde.

champs de Moab (par elle, on recommença à appliquer ce détail légal d'alliance). Une autre explication a recours à ce verset (ibid. II, 11): *tu as abandonné ton père et ta mère, pour un peuple que tu ne connaissais pas*, c'est-à-dire que Boaz lui dit : si tu étais venue à nous hier, ou avant-hier, nous n'aurions pu te recevoir ce jour là, ladite règle sur les alliances étant nouvelle.

R. Zacaï a enseigné en présence de R. Yoḥanan : la fille d'une prosélyte d'Amon est apte à épouser un cohen ; mais la fille qui a pour mère une prosélyte d'Amon y est inapte. O Babylonien, lui dit R. Yoḥanan, tu as eu le courage de venir jusqu'ici, en traversant trois fleuves, et tu t'es trompé dans tes déductions au sujet de la fille d'Amonite ; or, voici la règle : soit une fille dont le père est un prosélyte d'Amon, soit celle dont la mère est une prosélyte d'Amon, est apte à épouser un cohen. En effet, dit R. Yossa au nom de R. Yoḥanan, il n'a été nécessaire de signaler cette aptitude d'une fille de prosélyte d'Amon, qu'au cas où la mère est une israélite ; car on aurait pu supposer qu'en raison de la profanation de la mère (dont l'union avec un Amonite est illégale), la fille serait considérée de même, et également impropre au sacerdoce ; il a donc fallu dire qu'elle reste apte pour un cohen. R. Abahou dit au nom de R. Yoḥanan qu'elle est même apte à épouser un grand-prêtre, parce qu'il est dit (Lévitique, XXI, 14) : *Il n'épousera qu'une vierge de son peuple* ; la dernière expression superflue indique qu'elle peut provenir d'un peuple, dont l'état légal a deux faces diverses, en ce que les hommes sont interdits dans la communauté d'Israël, et les femmes sont admises. Selon R. Ḥagaï au nom de R. Pedath, R. Simon b. Lakisch dit au contraire que la fille d'un prosélyte d'Amon est impropre à cet effet, parce qu'elle est d'extraction interdite. R. Yoḥanan dit que l'on a enseigné de même : en cas d'union entre les peuplades inadmissibles en Israël, aussi longtemps que les hommes ne sont pas convertis, ceux-ci restent interdits à jamais, et les femmes sont de suite admissibles ; mais s'ils se sont convertis, les hommes restent toujours interdits, et les femmes sont seulement permises à partir de la troisième génération (en raison de l'interdit originel, qui prédomine du côté des deux époux). R. Ḥiskia dit au nom de R. Aḥa qu'un enseignement confirme la règle, qu'à défaut de conversion, tout dépend de l'état du mari : On sait que si un homme, d'une quelconque des familles répandues sur la terre, cohabite avec une fille de Canaan et en a un fils, il est permis à l'Israélite d'acheter cet enfant comme esclave, parce qu'il est dit (ibid. XXV, 45) : *et même des habitants qui séjournent près de vous* (quoiqu'étrangers). Cependant, si un Cananéen (aborigène de la Palestine) a cohabité avec une fille d'une autre nation du dehors et en a un fils, celui-ci ne sera pas considéré à l'égal du fils du précédent cas (au point de vue de la faculté d'acquisition), parce que le texte biblique dit (ibid.) : *qui ont été engendrés dans votre pays* (d'une mère cananéenne), non pour un descendant de ceux qui séjournent seulement dans la Palestine (nés au dehors). Samuel b. Aba demanda : Est-ce que pour les esclaves (affranchis et convertis), on tient compte

du nombre des générations? Voici en quel cas il y aurait lieu d'en tenir compte : si un esclave étranger d'Amon épouse une servante égyptienne à la troisième génération et qu'ensuite il se convertisse, tiendra-t-on compte de trois générations pour ces esclaves, de sorte que les enfants soient de suite admissibles en Israël, ou dira-t-on que l'on n'en tient pas compte, de sorte que les mâles resteront toujours interdits et que les filles seront admissibles après trois générations? (question non résolue).

« Les autres rabbins lui dirent (ajoute la Mischnà) : Si c'est une règle reçue par voie orale, nous l'acceptons ; mais si c'est une déduction, on peut lui opposer une objection. » Que pouvaient-ils objecter? Ceci, dit R. Abahou au nom de R. Yossé b. R. Ḥanina : puisqu'en fait de relations entre parents à degré prohibé pour la fille de son fils, ou celle de sa fille, l'interdit se transmet jusqu'à la troisième génération, tant parmi les hommes que parmi les femmes, il doit en être de même pour les alliances avec les peuples exclus. Non, lui répliqua R. Simon b. Lakisch, on ne saurait admettre que l'on tire une objection d'une question de légitimité, pour une question d'ordre différent. De même, objecta R. Ḥagaï à R. Abahou, on ne saurait établir de parallèle entre des questions passibles du retranchement (en cas d'infraction) et d'autres qui ne sont pas passibles de cette pénalité. « Non, leur répondit R. Simon, c'est une tradition que j'énonce ; et mon avis est fondé sur ce que la Bible (Deutéron. XXIII, 9) emploie le mot *fils*, d'où l'on infère que les filles égyptiennes sont de suite admissibles. » R. Jacob b. Aḥa dit au nom de R. Oschia [1] : la onzième génération issue d'un *mamzer* (illégitime) est admissible, selon R. Simon, qui n'est d'avis de déduire, par analogie de l'emploi du mot *dix* au sujet des Amonites, que la défense s'étende de même aux illégitimes. On a enseigné qu'au contraire R. Eleazar b. R. Simon maintient l'interdit, et même à la onzième génération d'un *mamzer*, les hommes sont interdits, mais les femmes sont reçues ; comme pour ce point de légitimité, les hommes sont interdits et les femmes sont reçues, il en est de même pour la question d'alliance avec les peuples exclus. R. Samuel, fils de R. Yossé b R. Aboun dit : l'opinion de R. Eleazar b. R. Simon est conforme à celle de R. Meir : comme celui-ci dit ailleurs [2] de tenir compte de l'analogie des termes, selon le verset où ils sont exprimés, ainsi R Eleazar b. R. Simon dit de procéder de la même façon. Or, comme pour les Amonites et Moabites, les hommes sont toujours interdits et les femmes sont permises, de même pour le *mamzer*, les hommes sont interdits, non les femmes. Si l'on procède ainsi par analogie, les femmes devraient être permises de suite? Non, la déduction porte seulement sur la règle à observer à partir de la dixième génération et au-delà (sans avoir recours au procédé d'analogie jusque-là).

On demanda à R. Eleazar : quelle est la règle pour la onzième génération d'un *mamzer*? Amenez-moi la troisième génération, dit il, et je la déclarerai

1. Cf. tr. *Qiddouschin*, IV, 1. Cf. *Waygiqra* rabba, ch. XXXII. 2. Cf. ci-après, XI, 2 (f. 11d).

pure ; ce qui le faisait s'exprimer ainsi, c'est la conviction qu'une telle n'existe pas. Il se conforme à ce qu'a dit R Ḥanina, d'après lequel une fois tous les soixante ou soixante-dix ans, l'Éternel fait surgir la peste sur la terre ; elle fait périr les naissances illégitimes, en enlevant du même coup des légitimes, afin de pas révéler quels sont les pécheurs. On peut aussi les comparer[1] à ce qu'a déduit R. Lévi au nom de R. Simon b. Lakisch de ce verset (Lévitique, VI, 18) : *à l'endroit où sera égorgé l'holocauste, tu égorgeras le sacrifice d'expiation, en présence de l'Éternel* ; la place est la même, pour ne pas dévoiler ceux qui ont commis des péchés (et leur éviter la honte). Et ce qui le prouve, c'est qu'il est dit (Isaïe, XXXI, 2) : *Il est aussi sage et amène le mal* ; on s'attend au contraire à ce que la sagesse « amène le bien », et si le texte s'exprime ainsi, c'est pour indiquer que même les *maux amenés* par l'Éternel en ce monde (comme les fléaux) ont été produits par sa sagesse (dans un but prévu, de ne pas divulguer les pécheurs). *Il n'a pas retiré sa parole*[2], est-il dit ensuite ; pourquoi cela? *Il s'est levé contre la maison des malfaiteurs et contre la compagnie des fauteurs d'iniquité*, englobant les bons avec les mauvais, pour ne pas les désigner, conformément à la déduction précitée, formulée par R. Lévi au nom de R. Simon b. Lakisch. R. Houna dit[3] : un enfant illégitime ne survit pas plus de trente jours. Lorsque R. Zeira arriva de Babylone en Palestine, il entendit avec surprise nommer un tel homme ou une telle femme illégitime ; il dit aux assistants : « Ce que j'entends là est contraire à l'opinion émise par R. Houna, qu'un enfant illégitime ne survit pas plus de trente jours. » « J'étais avec toi, lui dit R. Jacob b. Aḥa, lorsque R. Houna a énoncé au nom de Rab son opinion concernant la survivance des illégi imes ; mais il a ajouté la restriction qu'il en est seulement ainsi lorsque l'origine illégale de l'enfant n'est pas connue ; mais si elle est connue, l'enfant survit (et c'est le cas pour les Palestiniens). » R. Yossa dit au nom de R. Yoḥanan : de même, à l'avenir, l'Éternel ne sévira strictement (pour écarter les impurs) qu'à l'égard de la tribu de Lévi, en raison de ce qu'il est écrit (Malakhi, III, 3) : *Il est assis clarifiant et purifiant l'argent, il épurera les fils de Lévi et les fera passer au creuset, etc.* Toutes ces précautions sont prises, dit R. Zeira, comme par un homme qui veut boire dans un verre absolument pur. Quoi ! s'écria R. Oschia, parce que nous sommes de la tribu des lévites, devons-nous perdre (et nos naissances illégitimes seront connues) ? Ce n'est pas une perte, dit R. Ḥanina, fils de R. Abahou ; aussi, à l'avenir, Dieu leur accordera des faveurs (ou le privilège des offrandes), comme il est dit (ibid.) : *ils seront à l'Éternel ceux qui présentent l'offrande avec équité*[4]. R. Yoḥanan dit : dans toute famille où il est survenu une tache, il ne faut pas s'y appesantir, pour ne pas la divulguer. En effet, dit Resch Lakisch, une Mischna l'a confirmé, en disant[5] : Il y avait une

1. J., tr. *Sôta*, VIII, 9, fin. 2. Jeu de mots sur la lecture du mot DABAR, parole, ou DÉBER, *peste*. 3. Tr. *Qiddouschin*, III, 12. 4. Jeu de mots analogue sur le double sens de CEDAQA, *équité* et *grâce*. 5. Tr. *Edouyôth*, VIII, 6.

famille nommée Beth-Céréfa, de l'autre côté du Jourdain, et Ben-Sion l'a écartée par sa violence (en divulgant, à tort, une tache qu'elle avait) ; et il y avait là une autre famille, que le même personnage voulut rapprocher par ses efforts ; mais les Sages ne consentirent pas à les divulguer, et il fut décidé que, deux fois dans une période agraire de sept ans, on en ferait part aux fils et aux disciples. « Je jure, s'écria R. Yoḥanan, que je connais ces familles et d'elles sont issus les plus illustres de notre temps. » R. Josué b. Lévi dit : Paschḥor b. Immer, le grand prêtre[1], avait 5000 esclaves, et tous ont fini par pénétrer dans des familles sacerdotales (par suite de leur privilège de manger de l'oblation). Ce sont là, il est vrai, les effrontés du sacerdoce. Aussi, dit R. Eléazar, le principe de leur puissance (τυραννίς) est désigné par ces mots (Osée, IV, 4) : *ton peuple ressemble aux prêtres querelleurs.* R. Abahou dit : les habitants de treize localités se sont mêlés aux Cuthéens lors des persécutions, et l'on dit que ceux de la ville de Meschan[2] en étaient.

4. R. Josué dit avoir entendu déclarer que l'eunuque soumis au lévirat doit opérer le déchaussement, et qu'après son décès, sa veuve doit opérer le même acte envers son frère ; tantôt il a entendu dire au contraire que ni un eunuque, ni sa veuve, n'ont lieu d'accomplir cet acte, sans pouvoir s'expliquer cette contradiction. Je vais l'expliquer, dit R. Akiba : l'homme qui est devenu eunuque par la voie des hommes (castratus) accomplira le déchaussement, parce qu'il a eu un temps d'aptitude à engendrer ; l'homme castrat de naissance[3], ne doit accomplir aucun de ces actes, et sa veuve n'y sera pas sujette, puisqu'il n'a pas eu une heure d'aptitude. R. Eléazar au contraire dit : un homme qui est castrat de naissance doit accomplir ces actes, car il peut devenir susceptible de guérison[4] ; mais celui qui est devenu eunuque par la main des hommes ne peut plus guérir, et n'aura donc pas lieu d'opérer le déchaussement. R. Josué b. Béthéra a attesté que le fils d'une certaine Megoussath avait été fait eunuque par la main des hommes, et à son décès sa veuve a été soumise au lévirat ; ce qui confirme l'avis de R. Akiba.

5. Un eunuque de naissance n'a pas besoin de se laisser déchausser, et il n'épouse pas sa belle-sœur par lévirat, de même qu'une femme d'évidence stérile échappe aux mêmes devoirs. Si un eunuque s'est laissé déchausser par sa belle-sœur, elle ne devient pas (de ce fait inutile) impropre à épouser un cohen ; mais s'il a cohabité avec elle, il la rend impropre, parce que c'est alors une union de débauche (que n'autorise pas le

1. Sous le prophète Jérémie (XX, 1). 2. La forme *Moschhan*, usitée ici, manque dans les lexiques. 3. Littéralement : « brûlé par le soleil », ou que « le soleil n'a pas vu une heure en état de capacité ». Le texte explicatif du *Talmud Babli*, f. 80ᵃ, est corrompu. 4. Si la stérilité doit être attribuée à une maladie, ou infirmité congénitale.

lévirat). De même, si une veuve d'apparence stérile a déchaussé les frères de son mari, elle ne devient pas pour cela impropre à épouser un cohen, mais elle le devient si elle s'unit à l'un d'eux, parce qu'une telle union (sans but de fécondation) est de la débauche.

On appelle « eunuque du soleil (de naissance) », dit R. Ḥiya, au nom de R. Yoḥanan, celui qui n'a jamais vu le jour à l'état parfait, même une heure (dès qu'il est né). Si l'on a porté la main sur les organes de l'enfant et on l'a châtré pendant qu'il était encore dans le sein de sa mère (sur le point de venir au monde), il sera interdit, d'après tous, à cet enfant d'avoir accès dans la communauté d'Israël (quoique châtré avant de naître, il l'a été par une main humaine). « Il n'a pas besoin de se laisser déchausser par sa belle-sœur, et il ne l'épouse pas », car, en raison de la discussion entre R. Eléazar et R. Akiba, cet homme subira les lois les plus sévères comme châtré par homme (selon le premier) et comme châtré par la nature (selon le second). R. Eléazar ne se contredit-il pas? Il commence par dire (§ 4) : « l'homme stérile de naissance doit se laisser déchausser, et sa femme (veuve) devra opérer le déchaussement en cas de lévirat », tandis qu'ailleurs [1] il dispense cet l'homme de ces cérémonies? C'est que, dit R. Onia, R. Eléazar déclare ailleurs que c'est un eunuque naturel, non au point de vue de cette cérémonie, mais sous le rapport des restrictions légales que son état physique lui impose et des pénalités dont il est passible en cas d'infraction. — Tel est dans notre Mischnâ l'avis de R. Eléazar, de R. Josué et de R Akiba ; selon les autres sages, quel que soit l'eunuque, que son accident lui soit survenu par voie naturelle, ou par la main des hommes, il n'a pas à se laisser déchausser, et sa veuve n'y sera pas soumise ; il n'épousera pas sa belle-sœur, et sa veuve ne sera pas sujette au lévirat. C'est ainsi qu'il faut entendre notre Mischnâ [2] : « Si un eunuque (quelconque) s'est laissé déchausser par sa belle-sœur, elle ne devient pas (de ce fait inutile) impropre à épouser un cohen ; mais s'il a cohabité avec elle, il la rend impropre, parce que c'est alors une union de débauche. » La règle sera exactement la même pour l'androgyne, ainsi qu'à l'égard de la femme d'apparence évidemment stérile.

6. Un Cohen, eunuque de naissance, qui épouse une fille de simple israélite lui donne (par son union) le droit de manger l'oblation. Il en est de même, disent R. Yossé et R. Simon, d'un cohen androgyne, qui a épousé une simple israélite. R. Juda dit : l'homme bouché (aux organes couverts), qui à la suite d'une opération est reconnu pour être du sexe masculin, n'a pas à se laisser déchausser, parce qu'il est considéré comme eunuque. L'androgyne peut épouser une femme, non se laisser épouser (il est tenu pour homme). R. Eléazar dit : les relations avec

1. Mischnâ, tr. *Nidda*, V, 9, fin. 2. Cf. *Tossefta* à ce tr., ch. VIII.

l'androgyne sont passibles de la peine de la lapidation, comme celles qui ont lieu avec un homme contre nature).

On a enseigné : un tel époux Cohen pourra faire manger à sa femme le morceau de poitrail ou d'épaule dûs comme don au Cohen [1]. Selon R. Yoḥanan, puisqu'il est dit qu'elle a droit à l'oblation, ce droit est strict et ne s'étend pas aux autres parts sacerdotales. R. Simon b. Lakisch dit que la femme doit pouvoir manger de ces parts, en raisonnant par *a fortiori* de ce qu'elle mange de l'oblation. En quoi consiste ce raisonnement par *a fortiori*, demanda R. Yossé b. R. Ḥanina devant Resch-Lakisch ? Il suffit que tu ouvres la bouche (que tu l'entendes), répondit-il, pour que tu l'acceptes. C'est pour plaisanter avec lui, dit R. Mena, que Resch Lakisch a répondu de cette façon. En effet, dit R. Aboun, voici ce qu'il a voulu dire : puisque l'oblation, à laquelle de simples israélites ne peuvent toucher nulle part (en aucun cas), est d'une consommation admise pour la femme du Cohen ; à plus forte raison celle-ci doit-elle jouir du même privilège pour les parts sacerdotales du poitrail ou de l'épaule, qui, en dehors de la consécration, est mangeable par de simples israélites. Toutefois, il est vrai que ces parties de l'animal pouvaient être consommées par les simples israélites ; mais depuis le moment où cette obligation a été édictée, ces parts ont été exclusivement réservées pour les Cohanim (donc, le raisonnement par *a fortiori* manque de base). Est-ce à dire que, de même qu'à partir du moment où l'obligation de laisser ces parts aux cohanim a été édictée, on les leur a laissées au complet, de même lesdites parts reviendront-elles aux simples israélites si ceux-ci en deviennent dignes ? C'est pourquoi il est dit (Lévit. VII, 34) : *Je les donnerai à Aron et à ses fils, comme loi perpétuelle ;* or, comme on ne revient pas sur un don, on ne reviendra pas non plus sur ces donations de parts sacerdotales. Selon R. Jacob b. Aḥa, la discussion émise précédemment est applicable au cas où une fille de simple israélite épouse un cohen : selon R Yoḥanan, comme il est dit qu'elle a droit à l'oblation, ce droit est strict, et ne s'étend pas aux parts de poitrail et d'épaule ; R. Simon b Lakisch dit que la femme doit pouvoir manger de ces parts, en raisonnant *a fortiori* de ce qu'elle mange de l'oblation — [2].

N'y a-t-il pas d'opposition à l'avis exprimé dans la Mischnâ par R. Juda (« l'homme bouché, qui à la suite d'une opération est reconnu pour être du sexe masculin, n'a pas à se laisser déchausser ») ? De ce que R. Yossé a dit au nom de R. Ḥa, que la veuve d'un tel homme est sujette au lévirat, on déduit que l'on n'admet pas les paroles de R. Juda (et en raison de ce que l'on considère cet homme comme châtré par voie humaine, le lévirat ne lui incombe pas). — Si l'androgyne a consacré une femme, on ne tient pas compte de ce mariage ; mais si cet être douteux a été consacré comme femme, ce mariage est valable (en raison de la prédominance du sexe féminin). Si l'on a cohabité avec l'an-

1. Lévitique, VII, 34. 2. Le texte continue à reproduire toute l'argumentation précédente, terminée par le verset du Lévitique.

drogyne, il devient inapte à manger de l'oblation, comme la femme le devient en un tel cas (étant profanée par une telle union). R. Niḥa b. R. Saba, ou R. Yona, dit au nom de R. Hamnona : même en cas d'union d'un androgyne avec un autre être semblable, quelque minime qu'ait été la jonction, elle entraîne l'inaptitude à manger de l'oblation. Pourquoi en résulte-t-il toujours l'inaptitude ? Ou c'est un homme, et il ne rend pas impropre son semblable, ou c'est une femme, laquelle ne rend pas non plus impropre sa pareille ? On peut répondre qu'il y a eu union partielle, par la jonction de la partie d'organe masculin avec la partie d'organe féminin de l'autre être, et c'est là ce qui provoque l'inaptitude. Cet individu cohen pourra faire manger de l'oblation à ses femmes, non à ses esclaves ; il est permis pour les femmes, en ce qu'il est partiellement homme ; mais comme il est partiellement une femme, qui est devenue profanée par l'union, elle perd le privilège de faire consommer de l'oblation à ses esclaves.

Quant à l'avis de R. Eléazar, que « les relations intimes avec un androgyne sont passibles de la lapidation », R. Jacob b. Zabdi au nom de R. Abahou, de la part de R. Yoḥanan, précise qu'il y a crime en cas de relation par le côté masculin (c'est alors contre nature). Selon R. Simon au nom de R. Josué b. Lévi, la culpabilité est la même en cas d'union par la partie d'organe féminin. Toutefois, R. Jacob b. Zabdi au nom de R. Abahou dit que R. Josué b. Lévi a retracté son premier avis fondé sur l'explication de ce verset (Lévit. XVIII, 22) : *Avec un homme, tu ne devras pas avoir de relations féminines* ; de ces derniers termes (employés au pluriel), on déduit qu'il s'agit d'un être qui puisse avoir deux sortes de « relations », comme une femme, à savoir l'androgyne (il ne persiste pas dans cette exégèse). Rabbi dit : j'ai cherché à savoir l'opinion de Ben-Schamouâ au sujet de l'androgyne, et je n'ai pas pu le trouver. Les compagnons se sont assemblés, afin d'engager Rabbi à ne pas insister davantage, soit pour ne pas diminuer (par une comparaison fâcheuse) la valeur de R. Eléazar, soit parce qu'ils ne l'en jugèrent pas digne. Entre ces deux raisons, il y a une différence pratique si Rabbi avait l'habitude de révéler tout ce qu'il savait ; or, on ne saurait invoquer cette dernière cause de restriction, puisqu'il avait commencé par émettre son avis ; il faut donc admettre pour motif que les compagnons n'avaient pas jugé Rabbi digne d'en dire davantage. Quelle autre règle aurait-il pu révéler au sujet de l'androgyne (selon R. Eléazar) ? Il aurait pu dire que l'androgyne hérite comme garçon, qu'il peut servir de témoin, que son offrande de farine est admise comme holocauste [1], et qu'il compte pour homme dans la préparation à la bénédiction d'un repas fait à trois [2].

CHAPITRE IX

1. Certaines classes de femmes mariées légitimement sont interdites à leur beau frère en lévirat ; d'autres peuvent régulièrement bénéficier

1. Mischnâ, tr. *Sôta*, III, 6. 2. Tr. *Berakhoth*, VII, 1.

du lévirat, bien que l'union avec leur mari ait été illégale. Il y en a qui peuvent contracter l'une et l'autre union ; il en est d'autres à qui les deux sortes d'union sont défendues. Par « femmes mariées légitimement, à qui l'union avec le beau-frère est interdite, » on entend par exemple une veuve qui, après avoir épousé un simple cohen perd son mari, auquel survit un frère grand-prêtre[1], ou la veuve apte d'un cohen propre au service à qui survit un frère inapte au service[2], ou une veuve simple israélite épouse d'un israélite, qui ne laisse après lui qu'un frère illégitime, ou enfin une femme illégitime mariée à un homme dans le même état légal, qui laisse après lui un frère israélite légitime. Toutes ces femmes sont mariées légitimement, mais elles ne peuvent pas bénéficier du lévirat.

R. Niḥa b. Saba demanda, en présence de R. Yona : pourquoi la Mischna parle-t-elle du cas où le cohen a épousé une veuve? N'est-ce pas de même en cas de consécration simple? Et pourquoi est-il question de veuve? N'est-ce pas analogue au cas où s'il s'agit d'une vierge qui perd son mari ? C'est vrai ; mais on a parlé « d'épouser, » en raison de la suite (§ 3), où le mariage effectif conclu entre un grand prêtre et une veuve a pour conséquence l'interdit complet. Mais n'y a-t-il pas encore d'autres cas où le mariage est légitime, et pourtant la veuve n'épouse pas le beau-frère ? Ainsi, la femme adjointe à celle qui est soupçonnée d'adultère est permise au mari, mais il lui sera interdit d'épouser le beau-frère par lévirat ; de même, si un homme cohabite avec la sœur de sa belle sœur (ce qui est permis) et perd son frère marié, il lui sera défendu d'épouser par lévirat sa belle-sœur ; parce qu'après avoir cohabité avec l'une, il ne pourra qu'être déchaussé par la veuve, sans épouser non plus la sœur de celle qui l'a déchaussé? Ces cas sont vrais ; seulement, il faut ici se conformer à ce qu'a dit R. Yona[3] : les énumérations faites par Rabbi ne sont pas absolues (et peuvent être complétées). Ainsi, l'on peut compléter de cette façon un des exemples suivants de la Mischnâ : « Une femme apte à épouser un cohen propre au service, devenue veuve d'un mari à qui survit un frère inapte au service comme étant profané, ne pourra pas, malgré la légitimité de son premier mariage, épouser son beau-frère par lévirat » (c'est-à-dire, aux femmes d'un parfait état légal, il est interdit d'épousér un homme inapte). Cependant, R. Yossé b. R. Aboun n'a-t-il pas enseigné au nom de Rab[4] : Il est permis à un étranger converti, ou à un esclave affranchi, ou à un homme profané, d'épouser une femme de race sacerdotale (ou veuve de cohen)? Par quel motif R. Yossé professe-t-il cet avis ? C'est que, selon lui, les hommes propres au service (en état parfait) ne doivent pas épouser des

1. Il lui est interdit d'épouser une veuve. 2. Devenu indigne, il lui est défendu d'épouser une femme qui serait profianée par son union. 3. Cf. ci-après, XII, 4. 4. Nous suivons le texte tel que l'a amendé le commentaire *Pné Mosché*. Cf. tr. *Qiddouschin*, III, 12.

femmes impropres (par un motif quelconque), et il est interdit aux hommes impropres d'épouser celles qui sont aptes à accomplir un mariage avec le cohen (sous peine de les profaner); mais les interdits en question ne s'adressent pas directement aux femmes. Cependant, n'est-il pas écrit (Lévitique, XXI, 7) : *ils ne prendront pas*, à deux reprises, d'où il semble résulter qu'il est aussi interdit aux femmes de contracter certains mariages, aussi bien qu'aux hommes ? Non, il ne faut pas croire que l'interdit s'adresse aux femmes en parfait état légal par rapport aux hommes impropres ; seulement, les femmes impropres sont averties de ne pas s'unir aux hommes parfaits.

2. Par « femmes pouvant régulièrement bénéficier du lévirat, malgré l'illégalité de leur union avec leur mari », on entend par exemple une veuve qui s'est promise indûment à un grand-prêtre, lequel en mourant laisse un frère simple Cohen, ou une femme profanée ou mariée à un Cohen apte au culte, et qui en mourant laisse un frère impropre au culte, ou une fille illégitime mariée à un simple israélite qui ne laisse après lui qu'un frère illégitime, ou une fille de simple israélite (d'un état légal correct) mariée à un bâtard, qui laisse après lui un frère israélite légitime. Ces femmes diverses peuvent bénéficier du lévirat, malgré l'illégalité de l'union avec leur mari.

(3) « Il y a des femmes qui ne peuvent contracter, ni l'une ni l'autre union » ; ce sont par exemple la veuve qui, après avoir épousé un grand-prêtre, se trouve par lévirat en présence d'un beau-frère également grand-prêtre, ou même un simple prêtre [1], ou une femme profanée ayant épousé un Cohen propre au culte, qui laisse après lui un frère israélite (légitime), ou une fille de simple israélite ayant épousé un bâtard qui laisse après lui un frère également bâtard : en ces cas, il s'agit d'unions interdites sous les deux rapports. Toutes les autres femmes (en dehors de ces trois classes) peuvent contracter l'une et l'autre union (la première avec le mari, la seconde par lévirat).

Pour le grand-prêtre, la Mischnâ parle seulement de consécration ; mais s'il avait cohabité avec la veuve, il l'aurait profanée par cet acte (et elle ne pourrait épouser un beau-frère). C'est pour ce cas qu'il est dit (ensuite) : « Il y a des femmes qui ne peuvent contracter ni l'une ni l'autre union «. Mais, en dehors de ces cas, n'y en a-t-il pas d'autres analogues, où la femme peut épouser le beau-frère, non le mari ? Ainsi, lorsque quelqu'un veut reprendre la femme qu'il a répudiée, une fois qu'un autre l'a épousée, elle est interdite à son mari, mais elle peut épouser le beau-frère par lévirat ; ou si un homme a cohabité avec la sœur de celle qui l'a déchaussé, elle sera interdite au mari et par suite au beau-frère ; n'en est-il pas de même si un homme aux organes mutilés

1. Par son union illégale, ladite veuve s'est profanée ; elle est devenue interdite même au simple Cohen.

épouse une femme en état parfait, et qu'à sa mort un frère en état parfait lui survit? Oui, et c'est conforme à l'avis de R. Yona, de ne pas croire absolues les énumérations faites par Rabbi (on peut les compléter).

A titre de « femmes qui ne peuvent contracter aucun mariage », ne peut-on pas citer d'autres exemples, tels que la femme soupçonnée d'adultère, ou celle qui a déchaussé (interdite désormais à son beau-frère), ou la veuve à l'état parfait d'un homme mutilé qui en mourant laisse un frère semblable? Ceci aussi est conforme à l'avis précité de R. Yona, que l'on a la faculté de compléter les énumérations de Rabbi.

3 (2). Les classes de parentés à un degré prohibé, par mesure rabbinique de second ordre [1], se composent au point de vue du lévirat comme suit : la femme qui serait proche parente au second degré du mari, non du beau-frère [2], est en union interdite pour le mari, non pour le beau-frère (qui pourra exercer le lévirat, le cas échéant). Si au contraire elle se trouve parente à un second degré prohibé de son beau-frère, sans être aussi proche de son mari, son union avec celui-ci est permise; mais devenue veuve, elle ne peut pas épouser le beau-frère. Si elle se trouve au même degré prohibé de second ordre pour l'un et l'autre, il ne lui sera permis d'épouser, ni l'un, ni l'autre. Une telle épouse ne peut prétendre ni à son douaire (kethouba), ni à l'usufruit de sa dot, ni à une pension alimentaire, ni à des dommages-intérêts pour les objets usés pendant le mariage [3]; mais l'enfant issu de cette union est légitime, bien que l'on contraigne en ce cas le mari à se séparer de sa femme. Par contre, une veuve ayant épousé indûment un grand-prêtre, ou une femme répudiée, ou ayant déchaussé, qui a épousé un simple cohen, ou une fille illégitime, ou une descendante de la tribu vouée au service du Temple qui aurait épousé un israélite, ou une fille d'israélite ayant épousé un descendant de la tribu vouée au service du culte ou un bâtard, ont droit de reprendre leur douaire.

« Les classes prohibées de second degré, est-il dit, par mesure rabbinique, comprennent des femmes qui étant proches parentes au second degré du mari, non du beau-frère, sont d'une union interdite pour le mari, non pour le beau-frère. » Est-ce qu'une telle femme a droit au douaire de la part du beau-frère qui l'épouse (en cas de non restitution de la *Kethouba*, à défaut des biens du défunt)? Puisque pour le beau-frère elle est permise, a-t-elle droit à la *Kethouba*, ou dira-t-on qu'elle n'y a pas droit, parce qu'en principe le montant de la *Kethouba* doit lui être accordé sur les biens du premier mari, auquel elle était déjà interdite? (La question n'est pas résolue). A l'inverse, « si elle se trouve parente à un second degré prohibé de son beau-frère, sans être aussi proche

1. Ci-dessus, II, 4. 2. Par exemple, la grand'mère maternelle, tandis que les frères ont seulement en commun le côté paternel. 3. Cf. tr. *Guittin*, VI5.II,

de son mari, son union avec celui-ci est permise ; mais, devenue veuve, elle ne peut pas épouser le beau-frère. » Là aussi, a-t-elle droit au montant de la Kethouba de la part du beau-frère par Lévirat? Dira-t-on qu'elle n'y a pas droit en raison de l'interdit de son union avec ce dernier, ou y a-t-elle droit, parce qu'en principe elle peut réclamer sa kethouba sur le montant des biens du premier mari, avec lequel elle pouvait s'unir? (question non résolue).

« Elle ne peut pas prétendre à l'usufruit [1], » est-il dit. On entend par là, dit R. Jérémie, qu'elle peut revendiquer l'usufruit seul (sans avoir les autres privilèges qui en découlent). Au contraire R. Yossé Tsaïddania (de Sidon) a enseigné devant R. Jérémie, en opposition à son avis, disant qu'il y a lieu de bénéficier des conséquences d'intérêt, savoir de ce que la femme trouve dans la rue, ou du produit de son travail manuel, ou de la faculté de rompre son vœu. Que signifie alors l'expression « non de l'usufruit? » C'est pour dire qu'elle ne peut pas réclamer, sur les biens du défunt, le montant de l'usufruit consommé par le mari. R. Yossé observe : A toute heure, R. Ila avait l'habitude de me dire : « Répète l'enseignement d'après lequel le mari hérite d'une telle femme, et s'il est Cohen, il peut se rendre impur pour elle ». Mais cet enseignement est-il exact? N'est-il pas dit qu'un mari peut se rendre impur pour sa femme qui avait été en parfait état légal, non pour celle qui avait été impropre à se marier avec lui? (L'avis de R. Ila est donc contestable). R. Abou n demanda en présence de R. Mena : Est-ce que les esclaves d'une femme comprise parmi les degrés de relations prohibées, du second ordre, peuvent manger de l'oblation? Il vaudrait mieux te taire, répondit R. Mena, car si la femme (quoiqu'épouse illégale) mange de l'oblation, les esclaves peuvent aussi en manger. On a enseigné ailleurs [2] : Un acte de divorce passé à la suite de la contrainte que des Israélites ont exercée, est valable ; mais s'il a été imposé par un païen, il est nul (et il en faut un autre). Samuel ajoute : malgré la nullité de cet acte (au second cas), il rend la femme inapte à se remarier avec un Cohen ; et Samuel dit que l'on a proclamé à Qerôbôn [3] la même règle. Il dit encore : on contraint seulement le mari à donner le divorce en cas d'inaptitude de l'un des conjoints. Ainsi, il est d'avis d'imposer cette contrainte si par exemple un grand-prêtre a épousé une veuve, ou si une femme répudiée, ou celle qui a déchaussé, épouse un simple prêtre. Pourtant notre Mischnâ, parlant des parentés à un degré prohibé du second ordre, dit : « l'on contraint le mari, en ce cas, à se séparer de sa femme » ? C'est vrai, et ce n'est pas en vue d'exclure les interdits du second ordre, que Samuel a formulé son opinion. Mais n'a-t-on pas enseigné [4] : « Celui qui fait vœu de s'abstenir de toute relation avec sa femme, pendant un mois, devra charger quelqu'un de pourvoir à ses besoins ; mais si son vœu s'étend à plus d'un mois (ce qui est contraire à la loi sur l'union), il devra la répudier et lui restituer sa Kethouba » ? (On voit donc

1. Tr. *Kethoubôth*, XI, 7. 2. Tr. *Guittin*, IX, 9, fin ; tr. *Kethoubôth*, I. 6.
3. Cette forme est à rapprocher sans doute du mot Qerobaç, variante de Qerobah (Neubauer, p. 277). 4. Tr. *Kethoubôth*, VII, 1.

qu'il y a encore d'autres cas de séparation)? Il est vrai qu'il est question là de séparation, non de contrainte.

Pourquoi notre Mischnâ établit-elle une distinction entre les premiers cas (interdits du second ordre, pour lesquels la séparation a lieu sans restitution de Kethouba) et les cas suivants? Comme ces derniers constituent des interdictions prévues par la loi, il n'est pas besoin d'exercer de pression, et la femme conserve ses droits à la Kethoubah [1], tandis que pour les premiers cas, interdits seulement par mesure rabbinique, une pression est nécessaire; et à ce titre, les femmes qui ont enfreint la défense seront privées de leur Kethoubah. Selon une autre explication, pour les seconds cas (d'ordre légal), la femme même est directement punie, en devenant impropre, ainsi que le fils issu d'une telle union illégale. Ne voulant donc pas lui imposer d'autre amende, les sages ne la privent pas de sa Kethoubah; tandis que, pour les premiers cas, il n'y a pas de punition directe, ni pour les femmes, ni pour l'enfant, on a imposé par contre l'amende, en cas d'infraction, par la privation de la Kethoubah. Il y a une différence pratique, entre ces deux explications, au cas où l'on reprend une femme répudiée après son mariage avec un autre : d'après le premier avis, qui fait valoir la question d'ordre légal, une telle femme, dont l'union est interdite par la loi, aura le droit de revendiquer sa Kethoubah; tandis que d'après le second avis, où il s'agit d'une punition directe, non applicable à ce cas, cette femme n'a pas droit à la Kethoubah. R. Jacob b. Aḥa dit que R. Zeira et R. Ila déclarent tous deux qu'au sujet de la nourriture due à la femme mariée illégalement, il y a discussion : R. Yoḥanan lui attribue ce droit; R. Eléazar le lui conteste, et il fait observer à son contradicteur que s'il y a séparation forcée, le mari ne doit pas être tenu de nourrir cette femme. Les compagnons d'étude avaient supposé que cette discussion se refère aux conditions d'avenir de la Kethoubah (après décès du mari). En réalité, tous reconnaissent que la femme n'a pas droit à être nourrie du vivant du mari; car, si ses héritiers sont punis (sur l'avenir de la Kethoubah), à plus forte raison elle l'est elle-même. D'après l'autre avis, disant qu'il y a discussion au sujet de la nourriture, il n'y en pas sur les conditions d'avenir de la Kethoubah, car on punit la femme [2], non ses héritiers.

4. Ni une fille de simple israélite seulement fiancée à un cohen, ni celle qui est enceinte des œuvres d'un cohen (sans mariage), ni celle qui attend qu'un beau-frère cohen l'épouse par lévirat, pas plus que la fille d'un cohen dans le même état à l'égard d'un israélite [3], ne pourra manger de l'oblation. Ni une fille d'Israélite fiancée à un lévite, ni celle qui est enceinte des œuvres d'un lévite (sans mariage), ni celle qui attend en vertu du lévirat le mariage d'un beau-frère lévite, de même que la fille

1. Cf. J., tr. *Taanith*, II, 12 (t. VI, p. 163); tr. *Kethoubôth*, XI, 7 (f. 34c).
2. Ci-après, X, 1. 3. Cf. ci-dessus, VII, 4.

d'un lévite qui serait dans les mêmes conditions par rapport à un israélite, ne pourra pas consommer de première dîme. Une fille de lévite fiancée à un cohen, ou enceinte des œuvres d'un cohen, ou attendant le lévirat d'un cohen, pas plus que la fille d'un cohen dans les mêmes conditions défectueuses à l'égard d'un lévite, ne pourra consommer, ni de l'oblation, ni de la dîme.

« Une fille de simple israélite, seulement fiancée au Cohen, ne pourra pas manger de l'oblation », parce qu'il est écrit (Nombres, XVIII, 11) : *tout individu pur dans sa maison le mangera* ; or, comme fiancée, elle n'a jamais fait partie de la maison du cohen. Ni « celle qui est enceinte des œuvres d'un cohen », puisqu'il est dit (Lévit. XXII, 11) : *pour l'enfant de la maison,* et l'enfant (illégitime) que cette femme porte dans son sein n'est pas de la maison. Ni « celle qui attend qu'un beau-frère cohen l'épouse par lévirat », en raison du verset précité : « tout individu pur dans ta maison la mangera », et cette femme ne fait pas encore partie de la maison. De même pour la fille d'un cohen qui doit épouser un simple israélite, comme il est dit (ibid. 12) : *Lorsque la fille d'un cohen sera unie à un étranger, elle ne pourra pas manger d'oblation* ; ni « celle qui est enceinte des œuvres d'un simple israélite, ou qui attend qu'un beau-frère simple israélite l'épouse par lévirat », parce qu'il est dit (ibid, 13) : *elle rentrera dans la maison paternelle et mangera, etc.*, à l'exclusion de celle qui n'y rentre pas, en raison du lévirat qui lui incombe, *comme en sa jeunesse*, à l'exclusion de celle qui n'a plus le même état jeune et est enceinte. « Une fille de simple israélite fiancée à un lévite n'a pas encore le droit de manger des dîmes », parce qu'il est écrit (Nombres, XVIII, 31) : *vous et votre maison* ; or la fiancée ne fait pas encore partie de la maison ; « ni celle qui est enceinte des œuvres d'un lévite », parce qu'il est dit (Lévit., XXII, 11): *l'enfant de la maison*, et non celui qui est né en dehors (naturel). Mais, objecta R. Yossé, l'expression *enfant né dans la maison* est usitée pour le cohen, et d'où sait-on qu'elle est applicable aux lévites? Puisque, pour l'oblation, la présence de l'enfant a le privilège de faire reporter sur la mère le bénéfice de cette consommation, à l'exclusion de celle dont l'enfant naît hors mariage, il en sera de même sous ces deux rapports pour les dîmes. « Ni celle qui attend qu'un beau-frère lévite l'épouse pour cause de lévirat », parce qu'il est écrit : *vous et votre maison*, non celle qui ne fait pas encore partie de la maison. « Ni une fille de lévite fiancée à un simple israélite », comme il est dit : *Lorsqu'une fille de cohen sera unie à un étranger, elle ne pourra plus manger, etc.* (ib. 12). Mais ce verset ne se réfère-t-il pas au cohen seul? C'est que, répond R. Yossé, comme le mot *fille* se trouve répété (superflu), on en conclut que la loi sera la même pour la fille de lévite.

Lorsqu'une fille de Cohen ayant épousé un simple israélite devient veuve sans enfants, elle retourne à la maison paternelle et peut manger l'oblation ; mais, à l'inverse, une fille d'israélite ayant épousé un Cohen, et devenue

veuve, n'a plus droit à l'oblation en rentrant chez son père[1]. « Ni la fille d'un lévite fiancée à un Cohen », parce qu'il est dit (comme ci-dessus) : *tout individu pur dans ta maison en mangera.* Or, la fiancée ne fait pas encore partie de la maison. « Ni celle qui est enceinte des œuvres d'un Cohen », en raison de l'expression (exclusive) *enfant né dans la maison* ; « ni celle qui attend le mariage par lévirat de son beau-frère lévite », parce que le verset (précité) dit : *dans ta maison*, et la belle-sœur veuve n'est pas encore entrée dans la maison. « De même enfin, une fille de Cohen, fiancée à un lévite, ne pourra manger ni oblation, ni dîme[2] » On comprend qu'elle ne puisse plus jouir de l'oblation, parce qu'elle devient étrangère au sacerdoce ; mais, en tous cas, elle devrait pouvoir manger au moins de la dîme? Car ce dilemme existe, ou la femme est encore considérée comme Cohen, et elle doit pouvoir manger de la dîme ; ou elle est déjà lévite, et elle est d'autant plus autorisée à manger de la dîme ? C'est que, dit R. Ila au nom de R. Yoḥanan, c'est conforme à l'avis de celui qui interdit de remettre de la dîme au Cohen (et cette fille est encore considérée comme de race sacerdotale). Toutefois, par cette assertion, on sait que R. Yoḥanan est d'avis d'accorder aussi la dîme aux cohanim.

5 (6). Une fille d'Israélite, mariée à un cohen, peut manger de l'oblation; si son mari meurt, et qu'elle ait de lui un fils, elle peut aussi manger de l'oblation (en raison de ce fils). Si ensuite cette veuve a épousé un lévite, elle ne peut manger que de la dîme[3] ; si son mari meurt et qu'elle ait de lui un fils, elle peut aussi manger de l'oblation. Mais si cette même femme (double veuve) épouse un simple israélite, elle ne pourra plus consommer ni oblation, ni dîme[4].

(7). A la mort du fils né du dernier mariage avec l'Israélite (qui ne vit plus non plus), la mère peut de nouveau manger de la dîme. A la mort du fils né du mariage avec le lévite, la mère (de nouveau bénéficiaire du sacerdoce par son premier fils) peut manger de l'oblation. Enfin, si ce premier fils né de l'union avec le cohen meurt, la mère n'a plus la faculté de consommer ni de l'oblation, ni de la dîme.

6 (8). Une fille de cohen mariée à un israélite ne peut pas manger de l'oblation, ni lorsqu'à la mort du mari elle a un fils de lui. Si elle épouse ensuite un lévite, elle mangera de la dîme, et de même si à la mort de ce mari elle a un fils de lui. Mariée à un cohen, elle mangera de l'oblation, de même que si le mari meurt en laissant un fils. Mais si le fils qu'elle

1. A la suite de cette phrase, les éditions ont une ou deux lignes superflues, répétées par confusion avec un passage précédent, selon la remarque du commentaire *Pné-Mosché.* 2. Cf. tr. *Sôta*, IX, 11. 3. Malgré la survivance du fils, né de l'union avec le Cohen, la mère a perdu, par son second mariage, les privilèges du sacerdoce. 4. Même au décès du troisième mari qui laisserait un fils.

a eu de son union avec le cohen est mort, la mère ne peut plus consommer de l'oblation ; si le fils qu'elle a eu du lévite est mort, elle ne peut plus manger de dîme ; si enfin le fils né de son union avec l'israélite meurt, la mère a la faculté de rentrer chez son père (et manger chez lui du sacré). C'est à ce cas que l'on applique le texte biblique (Lévitique, XXII, 13) : *Elle rentrera à la maison de son père comme en sa jeunesse* (sans enfant), *et mangera alors du pain de son père* (de tout ce qui lui est loisible).

R. Lewanti demanda en présence de R. Yôna : on comprend qu'une fille de cohen, ayant épousé un simple israélite et devenue veuve (sans enfant), retourne à la maison paternelle, avec faculté de manger de l'oblation ; mais pourquoi une fille d'israélite ayant épousé un cohen et devenue veuve, qui jouit du privilège de l'oblation en raison de la présence de son fils, perd-elle cette faculté, en se remariant à un simple israélite? R. Yôna répondit : R. Zeira ou R. Aman a dit au nom de Rab que, lorsque le texte biblique parle d'une « fille de cohen », il entend aussi celle qui y est accoutumée, par comparaison avec l'expression (Ps. CXXXVII, 8) : *la fille de Babel désolée* (ruinée), où le terme *fille de Babel* ne doit pas être pris à la lettre, mais indique une similitude de conduite. R. Yossé b. R. Abouin dit au nom de Rab : deux fois le mot *fille* se trouve dans la même section biblique, parce qu'en un cas elle rentre à la maison paternelle, avec faculté de manger l'oblation, et dans l'autre cas elle n'a pas cette faculté en rentrant ; la fille d'un cohen mariée à un simple israélite, et devenue veuve (sans enfant), rentre à la maison de son père, avec faculté de manger de l'oblation, tandis que la fille d'un simple israélite mariée à un Cohen et devenue veuve (sans enfant) n'a plus cette faculté lorsqu'elle rentre à la maison paternelle. On peut en inférer que si elle a épousé un homme en parfait état légal, elle peut manger de l'oblation en rentrant, et que si elle a épousé un homme impropre, elle ne jouit plus de ce privilège. Rab établit comme règle (au sujet du retour de la fille), qu'elle peut manger de l'oblation, non des parts sacerdotales du poitrail ou de l'épaule; R. Yoḥanan lui concède même ces dernières parts. On a enseigné que R. Ḥiya confirme l'avis de Rab, en déduisant de l'expression *du pain paternel* (Lévit. XXII, 13), qu'elle peut en manger certaines parts, non de tout. Par contre, R. Simon b. Yoḥaï a enseigné, pour confirmer l'avis de R. Yoḥanan, que du même verset on conclut à l'extension de ce privilège, comprenant jusqu'aux pains de l'action de grâce, ou les flancs offerts par le Naziréen (à l'issue de son vœu).

CHAPITRE X

1. Lorsqu'à une femme, dont le mari a fait un voyage d'outre-mer, on vient dire que son mari est mort, qu'en conséquence elle se marie avec un autre, puis son mari revient, elle devra quitter l'un et l'autre époux, et il faut un acte de divorce de chacun (quoique la seconde consécration dont

elle a été l'objet soit mal fondée). Elle ne peut prétendre ni à la restitution du douaire, ni à l'usufruit de sa dot, ni à une pension alimentaire d'un mari, ni à un dédommagement pour l'usure de ses biens particuliers pendant chaque mariage, ni de l'un, ni de l'autre. Ce qu'elle aurait perçu, à ce titre, de n'importe lequel des deux maris, devra être rendu ; l'enfant qu'elle a conçu, même du premier mari, sera illégitime. Aucun d'eux (si ce sont des cohanim) ne devra se rendre impur pour l'accompagner au cimetière, lorsqu'elle mourra. De même, aucun des deux n'a le droit de s'approprier ce qu'elle aura trouvé, ou ce qu'elle aura gagné par le travail de ses mains, ni de rompre ses vœux. Si c'était une fille d'israélite, elle est déchue du droit d'épouser jamais un cohen (profanée); si c'est une fille de lévite, elle perd tout droit à la dîme, ou à l'oblation si elle est fille de cohen. Ni les héritiers d'un mari, ni ceux de l'autre ne peuvent hériter de son douaire. Si ces deux maris meurent (avant d'avoir divorcé), les frères de l'un et l'autre doivent, sans l'épouser, se laisser déchausser par elle [1]. Selon R. Yossé, son douaire doit être mis à la charge des biens du premier mari. R. Eléazar dit : le père peut profiter des trouvailles qu'elle fait, ou de son travail manuel; il peut rompre les vœux de sa fille. R. Simon dit : sa cohabitation avec le frère du premier mari (en cas de lévirat), ou le fait de l'avoir déchaussé, dispense de ces cérémonies la femme adjointe. Selon lui, l'enfant qu'elle a eu du premier mari n'est pas illégitime. Enfin, si elle se trouve avoir été mariée au second mari sans une autorisation spéciale de justice [2], le premier mari peut la reprendre (la seconde union est annulée).

Pourquoi ne pas procéder, à l'instar de la règle adoptée plus haut ? « Lorsque deux femmes, est-il dit [3], ont été consacrées simultanément par deux hommes, et qu'à l'issue de la cérémonie elles se trouvent confondues (chaque mari ne reconnaît plus avec certitude quelle est sa femme), elles devront rester isolées des maris pendant trois mois, de crainte que dès lors elles se soient trouvées enceintes ; si elles sont encore des enfants (ne pouvant pas encore concevoir), elles peuvent de suite rester chacune auprès d'un des maris » ; pourquoi donc ici la femme doit-elle rester séparée même du premier mari? Il y a cette différence que, plus haut, il y a eu confusion par erreur, tandis qu'ici elle est le fait de l'intervention d'un témoin ; on a donc imposé une sorte d'amende à la femme, pour la blâmer de n'avoir pas fait une meilleure enquête sur la véracité de ce témoin. Il est juste toutefois qu'elle soit punie à l'égard du second mari ; mais pourquoi l'est-elle aussi à l'égard du premier (lequel ne mérite pas d'amende) ? C'est que, dit R. Yoḥanan, elle est frappée à cause de

1. Dans la plupart des éditions du *Talmud*, le § 1 cesse ici. 2. En cas d'attestation du décès par deux témoins. 3. Ci-dessus, III, 12, fin.

l'apparence d'adultère (pour avoir été un moment unie à un autre illégalement). S'il en est ainsi (qu'il s'agit d'amende), cette femme ne devrait pas avoir besoin d'un acte de divorce du second mari (dont le mariage est nul)? Il faut cet acte, parce que le mariage a eu lieu par voie présumée légale. Selon Samuel, il le faut par crainte que le premier mari ait envoyé un acte de divorce d'outre-mer (de sorte que le second mariage eût été valable). Mais, objecta R. Ḥagaï devant R. Zeira, n'a-t-on pas enseigné plus loin (§ 5) : « Si des témoins annoncent à une femme le décès de son mari éloigné, et qu'elle est consacrée à un autre, mais qu'avant le mariage accompli le mari revienne, elle peut retourner auprès de lui » ; or, s'il y avait à se préoccuper de la crainte que l'on suppose l'envoi d'outre-mer d'un acte de divorce, il devrait être interdit à la femme de retourner auprès du mari? C'est que l'on adopte l'avis de R. Yossé b. Kipar, disant qu'il est permis de reprendre une femme répudiée à l'état de fiancée (il faut un acte de divorce, et pourtant le premier mari peut reprendre la femme, malgré la crainte qu'il ait envoyé un acte, qui est sans conséquence s'il s'agit seulement d'une répudiation après fiançailles). Mais ce R. Yossé b. Kipar ne reconnaît-il pas qu'en cas de reprise d'une femme répudiée après fiançailles, l'acte de divorce remis par le dernier mari la rend inapte à épouser un cohen, tandis qu'ici il est dit (§ 5) : « Si même le second mari lui a envoyé un acte de divorce, elle ne devient pas impropre à épouser un cohen » ? (N'en résulte-t-il pas qu'il ne faut pas de divorce du second?) Il le faut, répondent les rabbins de Césarée au nom de R. Ila, afin de constater l'interdit pour le premier mari (parce qu'à défaut de répudiation par le second, l'enfant né après la reprise de la femme par le premier serait illégitime). Jusqu'à présent, on connaît par la Mischnâ quelle est la règle, lorsque la femme sait avoir été mariée (il y a alors amende pour défaut d'enquête) ; mais quelle est la règle lorsqu'elle l'ignore? (Si son père l'a mariée sans la consulter, est-elle blâmable ?) On peut résoudre cette question de ce qu'il est dit[1] : Si une mineure a été mariée par son père, et qu'elle va de son chef épouser un autre homme, il faut, selon R. Ila, qu'elle se pourvoie d'un acte de divorce du second mari, pour pouvoir revenir au premier (il en sera donc de même ici). Or, on a enseigné (dans une Braïtha) : Si l'on a contracté une union interdite par degré prohibé de parenté, il n'est pas besoin d'acte de divorce pour annuler cette union, sauf la femme d'autrui, mariée selon l'avis d'un tribunal (sur l'attestation des témoins) ; selon R. Akiba, il faut ici un acte de divorce en cas d'union avec la sœur de sa femme, ou la femme de son frère (pour lesquelles il y a des cas d'union légale). Et pourtant, il n'y a pas lieu de supposer à leur égard une distinction entre celle qui sait avoir été mariée et celle qui n'en a pas conscience ; de même, dans notre Mischnâ, il n'y a pas cette distinction à établir (et le divorce est exigible des deux maris, en raison de l'apparence).

« Elle n'a pas droit, est-il dit, à l'usufruit ; » c'est-à-dire ajoute R. Abina[2],

1. Ci-après, XIII, 1 (f. 13b). 2. Cf. ci-dessus, IX, 5.

elle n'est pas en droit de réclamer au second mari le remboursement de l'usufruit qu'il a mangé. C'est vrai, s'il l'a consommé avant le retour du premier mari ; mais s'il l'a consommé après ce retour, la femme a le droit de réclamer le remboursement. — « Si la femme a perçu le montant du douaire par les deux maris, elle devra en restituer un. » Toutefois, c'est vrai seulement lorsqu'elle l'a reçu du second après le retour du premier mari (c'était alors remis indûment) ; mais si cette remise était antérieure, la femme ne sera pas tenue de restituer le montant, pas plus qu'elle ne peut contraindre le mari à restituer, en cas semblable, l'usufruit consommé. — « L'enfant qu'elle aura conçu, même du premier mari, sera illégitime. » On comprend que cet enfant soit illégitime s'il est issu du second mari ; mais pourquoi l'est-il s'il provient du premier mari ? C'est que, répond R. Aba au nom de R. Zeira, on adopte ici l'avis de R. Akiba, d'après lequel, en cas d'union du mari avec sa femme soupçonnée d'adultère (si elle a cohabité avec un autre, comme ici), l'enfant qui en naîtrait serait illégitime ; de même, si un homme reprend la femme qu'il avait répudiée et qui s'est mariée depuis lors à un autre, l'enfant issu de cette nouvelle union serait *mamzer*. Selon R. Yossé au nom de R. Ila, tous admettent que l'enfant serait en réalité légitime (d'après la loi) ; seulement, comme les sages ont imposé au second mari l'obligation de divorcer, de même, avant cet acte, la femme qui rejoint son premier mari s'expose à concevoir un enfant qui sera *mamzer* : c'est punir la mère de sa légèreté. Il y a une différence pratique entre ces deux solutions au cas où, après la remise de l'acte de divorce par le second mari, le premier mari cohabite avec la femme : R. Aba dit au nom de Zeira que l'enfant est en tous cas *mamzer*, se conformant à l'opinion de R. Akiba (qui défend au premier mari de rejoindre sa femme, unie un moment à un autre) ; tandis que, selon R. Yossé au nom de R. Ila, tous admettent la validité de l'enfant, sauf à imposer une amende à la femme (ce qui, ici, n'est pas le cas).

« Aucun des deux maris (si ce sont des Cohanim), est-il dit, ne devra se rendre impur pour elle » (pour l'accompagner au cimetière lorsqu'elle mourra). C'est ainsi que R. Ḥiya a enseigné : l'homme (sacré) peut se rendre impur pour sa femme légitime, non pour celle qui lui est impropre (comme c'est ici le cas) Selon un enseignement, l'amende imposée à la femme devant quitter le mari se reporte sur treize objets[1] ; selon un autre enseignement, il y a quatorze objets. L'opinion qui parle de treize compte pour un seul la trouvaille de la femme et le gain de son travail manuel ; celui qui parle de quatorze compte ces deux objets isolément. R. Jérémie dit : une lévite qui s'est prostituée peut continuer à manger de la dîme. On a de même enseigné : si une lévite a été faite captive (et exposée aux violences des païens), ou si un individu de ceux qui sont inaptes à l'épouser a cohabité avec elle, elle ne sera pas déclarée impropre, par ce fait, à manger de la dîme. Les lévites qui

1. Pour blâmer la femme de son imprudence, la Mischnâ énonce les conséquences diverses de sa conduite, au nombre de treize, qui lui sont imposées comme amende.

sont entachés de naissance par leur mère n'ont pas à se préoccuper de cette trace d'inaptitude (et ne sont pas privés de la dîme). Mais notre Mischnâ ne dit-elle pas : « Si c'est une fille de lévite, elle perd tout droit à la dîme » ? On peut expliquer, dit R. Yossa, qu'il s'agit du cas où, par l'union avec le second mari, un simple israélite, cette femme a eu un fils (à cause de lui, elle n'a plus droit à la dîme). R. Bisna dit au nom de R. Josué b. Lévi : si une fille de cohen s'est prostituée, elle a le droit de manger de la dîme. Mais ne le sait-on pas déjà par notre Mischnâ, où il est dit ; « si c'est une fille de cohen, elle perd son droit à l'oblation » ; donc, elle a le droit de manger de la dîme? R. Bisna a dû exprimer son avis, d'après celui qui a dit[1] : on ne donne pas de dîme aux Cohanim. R. Nassa dit : les paroles des rabbins (qui suivent) s'opposent à cet avis de R. Josué b. Lévi, sur le permis de manger la dîme, accordé à la fille de cohen ; car R. Ila ou R. Simon b. Youssina dit au nom de R. Oschia[2] : Si un cohen, par sa cohabitation avec une femme répudiée (ce qui est défendu), a d'elle un fils, lorsque le père meurt dans les trente jours de cette naissance (avant que l'enfant premier-né arrivé au terme du rachat, ait pu être acquis par le père), l'enfant reste soumis à l'obligation du rachat par lui-même ; lorsque le père est mort après les trente jours, il y a présomption que le père l'a racheté ; car, s'il procède au rachat pour les fils des autres, à plus forte raison y procède-t-il pour son fils.

Pourquoi la Mischnâ dit-elle : « l'on n'hérite pas de sa Kethoubah », puisqu'il est déjà dit qu'elle n'a pas le droit de la revendiquer ? C'est que, dit R. Yossé b. Jacob, on aurait pu croire que la femme seule sera mise à l'amende, non ses héritiers ; c'est pourquoi il est dit formellement que ses héritiers non plus ne peuvent pas revendiquer la Kethoubah. Comme la femme soupçonnée d'adultère est interdite désormais à son mari[3], il lui est interdit aussi de s'unir à celui avec qui elle a forniqué ; et comme elle est interdite au frère de son mari[4], elle l'est aussi pour le frère de son complice (on étend jusqu'à lui la règle de suspension du lévirat en ce cas). Est-ce à dire, comme l'épouse adjointe de la femme soupçonnée est interdite au frère du mari en cas de lévirat, qu'elle sera interdite aussi au frère du complice ? On peut résoudre cette question par ce qu'il est dit[5] : Si à une femme, dont le mari a fait un voyage d'outre-mer, on vient annoncer que son mari est mort, et elle a sur place un beau-frère qui l'épouse par lévirat et meurt à son tour, puis le mari revient de son voyage, il lui est interdit de s'unir de nouveau à sa femme, mais il peut se marier à l'épouse adjointe ; en d'autres termes, sa propre femme lui est interdite, non celle qui a été un moment l'épouse de son frère. Or, est-ce que la femme de son frère n'est pas l'égale de l'adjointe d'une femme soupçonnée (puisqu'il y a eu aussi union illégale avec le beau-frère,

1. Ci-dessus, IX, 5 (6), fin. 2. Tr. *Bekhoroth*, VIII, 7. 3. Ce passage se retrouve au tr. *Sota*, I, 2 (f. 16c). 4. En cas de décès de celui-ci, le frère survivant n'épousera pas sa belle-sœur soupçonnée, mais sera déchaussé par elle. V. *ibid.*, V, 1 (f. 20a). 5. *Tossefta* à ce traité, dern. chapitre.

par erreur)? Et pourtant il est permis au mari, en revenant, d'épouser la femme de son frère; c'est donc que l'adjointe de la femme soupçonnée est permise au frère du complice. Il se peut, dit R. Juda, que ce soit conforme aux rabbins de là-bas (de Babylone), car R. Ila dit, et il a été enseigné là : pour nulle relation prohibée, il n'est besoin de remettre un acte de divorce en se séparant, sauf en cas d'adultère commis par erreur; selon R. Akiba, il le faut aussi en cas d'union par erreur avec la sœur de sa femme, ou la femme de son frère (aussi, y a-t-il cette distinction, selon le préopinant, qu'il ne faut pas de divorce du deuxième mari à la femme unie par erreur). Au contraire, selon les sages d'ici, savoir R. Aḥia au nom de R. Yoḥanan, tous reconnaissent que la belle-sœur épousée à tort en lévirat par le beau-frère devra recevoir de lui le divorce en se séparant, par suite de la règle sur les cas d'adultère (pour éviter toute confusion fâcheuse). Cette alliance (illégale) équivaut à une acquisition de relation prohibée; et, en un tel cas interdit, l'épouse adjointe est-elle libre d'épouser le beau-frère? (N'est-elle pas aussi interdite?) On peut expliquer ce cas, répond R. Ḥanania, même d'après les sages d'ici (qui prescrivent d'ordinaire le divorce); seulement, comme la femme seule est punie en ce cas, pour sa négligence, non ses héritiers[1], de même l'épouse adjointe, non plus blâmable, n'est pas punie. En effet, ajoute R. Ḥanania, fils de R. Hillel, ce doit être conforme aux sages d'ici (qui exigent le divorce pour le cas d'erreur); car, si l'on adoptait l'avis des rabbins babyloniens (d'en dispenser), il devrait être permis aussi de maintenir cette union avec le beau-frère. R. Zeira dit au nom de R. Yoḥanan : l'épouse adjointe d'une femme soupçonnée est interdite au beau-frère par lévirat, non l'adjointe de celle qui a été répudiée, puis reprise. R. Juda b. Aḥa dit au nom de R. Yoḥanan : toutes les sortes d'épouses adjointes (I, 2) deviennent permises au beau-frère, sauf celle de la femme soupçonnée. Samuel dit : la répudiée elle-même est admissible par le beau-frère en lévirat. Est-ce que Samuel diffère d'avis avec ses interlocuteurs? Non, ils autorisent aussi ce même cas; seulement, comme il était question des adjointes, ils n'ont pas parlé de la femme répudiée elle-même. Pourquoi l'adjointe de la femme soupçonnée est-elle interdite en lévirat? Parce que, dit R. Yoḥanan, elle semble toucher à une relation prohibée; selon Rab, elle est interdite parce que le mot *impureté*, employé pour la femme soupçonnée et pour les relations interdites, est reversible sur elle.

2. Si une telle femme a été mariée (par erreur) sur l'avis du tribunal[2], elle devra quitter le second mari, mais n'est pas tenue d'offrir un sacrifice de péché; si le mariage n'a pas été approuvé par le tribunal, elle quittera le second mari, et de plus offrira un sacrifice d'expiation. Donc, l'intervention du tribunal donne l'avantage que, par elle, il y a dispense du sacrifice. Mais, si après avoir reçu du tribunal l'avis de

1. V. ci-dessus, IX, 5, fin. 2. En cas d'attestation d'un seul témoin, annonçant le décès du premier mari.

pouvoir se remarier, elle en a abusé pour contracter un mariage interdit, le sacrifice reste obligatoire; car le tribunal n'a autorisé que l'union licite.

Selon R. Aba, R. Hamnona et R. Zeira disent tous deux que l'avis de R. Yossé conteste l'opinion exprimée en tête du chapitre (§ 1, en ce qui concerne la restitution du douaire). Quel est l'avis de R. Yossé au sujet des autres points énoncés dans la même Mischnâ? On peut résoudre cette question de ce qu'il est dit (ci-après, § 6) : « Chaque fois qu'il y a inaptitude produite par un autre (par le second mari), le premier mari la provoque par lui-même ; mais s'il n'y a pas eu d'inaptitude produite par un autre, le premier mari ne la provoquera pas non plus de lui-même. » Sur quoi, selon R. Aba, R. Hamnona et R. Zeira disent tous deux que cet avis de R. Yossé se réfère au commencement du chapitre ; cela prouve que R. Yossé ne conteste pas les autres points énoncés dans la même Mischnâ. Que dit R. Eléazar au sujet de la Kethoubah ? (Partage-t-il l'avis de R. Yossé, que ce bien sera restitué sur ceux du premier mari) ? Oui, par *a fortiori* : s'il est admis que le mari jouit des biens survenus à la femme (tels que son gain, ou sa trouvaille), lorsqu'elle lui était interdite ; à plus forte raison la Kethoubah, appartenant à la femme lorsqu'elle était permise à cet homme, incombe au premier mari. Il paraît donc que R. Eléazar adopte l'avis de R. Yossé à ce sujet, mais R. Yossé ne se conforme pas à l'avis de R. Eléazar (au sujet de la trouvaille de la femme, ou de son gain). De même, R. Yossé et R. Eléazar s'accordent à admettre l'avis de R. Simon (à savoir que, par la cohabitation du premier mari, l'épouse adjointe est libérée du lévirat) ; mais R. Simon n'admet pas leur avis (et une cohabitation illégale, du vivant du mari, sera l'objet d'une amende). Ceci prouve que, selon l'avis de R. Simon[1], même une cohabitation impropre libère la veuve du lévirat.

Sur ce que la Mischnâ dit qu'« une femme remariée sans autorisation du tribunal devient permise », ne semble-t-il pas au contraire qu'à défaut d'autorisation, la femme doit être interdite ? R. Yoḥanan répond : selon R. Simon, le tribunal a constitué son autorisation (de se marier sur l'avis d'un seul témoin), à l'égal d'une cohabitation faite sciemment ; un mariage accompli sans autorisation judiciaire (sur seul avis des témoins) équivaut à une cohabitation faite par erreur (sans interdit). — Sur l'assertion de la Mischnâ, qu'en cas de mariage autorisé par erreur, la femme doit se séparer de ce mari, et elle est dispensée du sacrifice de péché, R. Yoḥanan ajoute qu'au contraire la femme est tenue, en ce cas, d'offrir le sacrifice. Mais, objecta R. Ḥagaï devant R. Yossé, se peut-il que ce soit là une décision juridique qui fasse foi, lorsque le tribunal a déclaré (par ignorance) qu'il autorise un adultère ? N'est-ce pas pécher par la base même du précepte ? Il s'agit du cas où le tribunal a décidé que, pendant cinq ans, la femme serait interdite à autrui (dans l'es-

1. Ci-dessus, V, 7.

poir que le mari revienne pendant ce temps), et qu'elle serait permise après ce laps de temps (en raison de cette restriction, la décision juridique fait foi). Pourquoi alors n'en est-il pas de même « si elle a contracté un mariage interdit» ? Cet interdit ressemble à la consommation de la graisse, ou du sang ; et, lorsqu'il a été permis par exemple de manger de la graisse, et que l'on mange aussi du sang, on outrepasse la permission, et le sacrifice est dû.

3. Lorsqu'à une femme, dont le mari et le fils font un voyage d'outre-mer, on vient annoncer que son mari est mort, puis que son fils est mort (ce qui ne nécessite pas le lévirat), si elle se remarie et ensuite on lui déclare que les évènements ont eu lieu dans un autre ordre (rendant le lévirat obligatoire), elle devra quitter le second mari ; et l'enfant issu de cette union sera illégitime, qu'il soit né avant la déclaration, ou après elle.

A quelle juridiction comparer ce cas de deux assertions contraires ? Est-ce comparable à l'assertion de deux témoins qui annoncent le décès du mari, contredite par deux autres témoins qui nient ce fait, ou à l'assertion de deux témoins déclarant qu'il y a eu répudiation, et que deux autres témoins viennent contredire ? Car, si l'on adopte la comparaison avec les témoins qui annoncent le décès, le présent cas est opposé, soit aux rabbins d'ici (de Palestine), soit aux rabbins de là-bas (de Babylone) ; si au contraire on compare ce cas à celui de l'attestation concernant la répudiation, il y a opposition à l'avis des rabbins de Babylone. Or, R. Yoḥanan dit que l'on a enseigné [1] : Si ces témoins viennent affirmer le décès, et deux autres témoins déclarent le contraire, la femme ne pourra pas épouser un autre homme ; cependant en cas de fait accompli, elle ne sera pas tenue de se séparer de lui. Si deux témoins viennent affirmer qu'elle a été répudiée, et deux autres déclarent que cela n'est pas, elle ne pourra pas se remarier ; cependant, en cas de fait accompli, elle est tenue de se séparer du second mari. Ainsi, à Babylone, on a dit qu'il n'y a pas de distinction entre l'assertion relative au décès, et celle de la répudiation, qu'en aucun cas la femme n'est tenue de se séparer par suite du second mariage accompli. En effet, selon les rabbins de Babylone, il est légitime de ne pas établir cette distinction, et en tous cas la séparation n'est pas exigible, en raison du doute qui résulte de deux assertions contraires ; mais pourquoi les rabbins d'ici (de Palestine) ont-ils admis une distinction entre la question de décès et celle de répudiation, exigeant en ce dernier cas qu'il y ait séparation ? C'est que, répond R. Zeira, sans s'appuyer sur d'autre avis, ou R. Ḥiya le dit au nom de R. Yoḥanan, il y a une raison péremptoire pour ajouter plutôt foi aux témoins affirmatifs dans la question de décès qu'aux autres ; car, si le mari revient, il les dément par le seul fait de sa présence.

R. Ḥiskia dit : les rabbins de Babylone (au sujet de deux assertions contradictoires, relatives à la possession d'un immeuble) sont conséquents avec leur

1. J., tr. *Kethoubôth*, II, 2.

propre opinion ; et, comme à ce sujet, les rabbins babyloniens déclarent qu'en raison de l'incertitude (par suite de la contradiction) il faut laisser le bien au possesseur, parce qu'au moment de la dépossession, il y a eu un témoignage formel qui l'a justifiée ; de même les rabbins de Palestine disent que le témoignage sur la répudiation a autorisé le mariage de la femme (voilà pourquoi, elle n'est pas tenue de se séparer en cas d'assertion opposée, venant plus tard). R. Yossé dit : ne semble-t-il pas y avoir contradiction entre ces deux séries de rabbins (entr'elles) ? Ceux de Babylone reconnaissent bien là-bas que, si dès le premier moment, deux témoins affirment (avant la dépossession des mains de A) que le père de B est mort dans l'immeuble contesté, tandis que deux autres témoins affirment le contraire, l'immeuble restera aux mains de A (vu le doute, on laisse le bien en l'état) ; de même ici, si deux témoins attestent la répudiation, après quoi la femme se marie, et qu'ensuite deux témoins déclarent le contraire, la situation de la femme devrait être maintenue, sans l'obligation de se séparer ? L'analogie est donc fondée (et la divergence consiste en ce que malgré le démenti immédiat sur la question de répudiation, la femme peut rester mariée, à l'opposé de ce qui aurait lieu pour l'immeuble).

Un enseignement (une Braïtha) est opposé à l'avis de R. Yoḥanan : Si deux témoins affirment d'une femme qu'elle a été consacrée pour le mariage, et d'autres affirment le contraire, elle ne devra pas se marier (vu le doute); mais, en cas de fait accompli, la séparation n'est pas exigible ; pourquoi donc l'est-elle s'il s'agit de répudiation dans des conditions analogues ? R. Oschia répond : R. Yoḥanan explique ce cas spécial, en le complétant ainsi : Si deux témoins, qui certifient la consécration de cette femme, déclarent aussi qu'elle a été répudiée, mais deux autres témoins nient la répudiation, elle ne doit pas se remarier ; en cas de fait accompli, la séparation n'est pas exigible (sans que ce soit le fait de l'assertion adverse). D'où vient la distinction entre cet enseignement et le précédent (selon R. Yoḥanan) ? C'est qu'ailleurs la femme est supposée devant tous être mariée ; tandis qu'ici elle n'est supposée telle qu'en présence de deux témoins (c'est une présomption moindre), et encore attend-on que deux autres témoins (après ceux qui ont affirmé la répudiation) viennent attester la consécration. Un autre enseignement [1] est opposé au précédent avis de R. Yoḥanan, en disant : Si deux témoins déclarent d'une femme qu'elle a été captive parmi des païens, mais qu'elle est restée pure, tandis que deux autres témoignent qu'en sa captivité elle est devenue impure, elle ne pourra pas se marier ; en cas de fait accompli, la séparation n'est pas exigible (pourquoi donc ici, pour la question de répudiation, R. Yoḥanan prescrit-il la séparation ?) C'est que, répond R. Yossé, comme les uns attestent qu'elle est pure et les autres déclarent le contraire, cela revient au même que si les uns attestent sa captivité et d'autres la nient ; nous nous en rapportons à ce qu'elle déclarerait elle-même (si elle prétend

1. *Tossefta* au traité *Kethoubôth*, ch. II.

que, quoique captive, elle est restée pure, on la croit ; mais, en principe, elle ne doit pas se marier).

Lorsque deux témoins déclarent qu'une femme a été consacrée en mariage, et deux autres les démentent, c'est un cas en discussion : R. Yôna le compare au doute sur le suif ; or, lorsque deux témoins déclarent qu'on en a mangé et que deux autres attestent le contraire, on est certes tenu d'apporter le sacrifice de suspension, en raison du doute ; de même ici, vu le doute, la femme doit recevoir un acte de divorce pour être libre de se remarier. Je n'admets pas cette comparaison, dit R. Yossé ; car pour le suif, celui qui déclare que le cœur lui bat d'inquiétude d'en avoir mangé (dès qu'il a seul des doutes à cet égard), est tenu d'offrir le sacrifice de suspension. N'y a-t-il pas un enseignement opposé à R. Yossé, en disant : Si deux témoins affirment la consécration en mariage et deux autres la démentent, elle ne doit pas se marier ? (S'il n'établit pas de comparaison et n'a aucun égard à la consécration de mariage, pourquoi ne peut-elle pas se marier ?) De plus, la fin de ce même enseignement est opposée à R. Yona, lorsqu'il est dit qu'en raison du désaccord des attestations, même en cas de fait accompli du mariage, la séparation est exigible ; tandis qu'il compare notre cas à la question du suif, pour lequel il y a doute formel, et pourquoi la séparation est-elle exigible ? Ce n'est pas, répond R. Yona, que R. Yossé permette à la femme en question de se marier, ni que R. Yona exige la séparation en cas de mariage accompli ; mais R. Yossé a seulement protesté contre la comparaison avec le suif, pour lequel on doit le sacrifice de supension, même si le cœur nous bat (dès que seul on éprouve une inquiétude).

(4). Si la femme a été d'abord avisée que son fils est mort, puis le mari est mort, à la suite de quoi elle a contracté le lévirat, et plus tard elle est avisée que les évènements se sont passés à l'inverse (le père étant mort avant le fils, sans qu'il y ait lieu d'accomplir le lévirat), la femme remariée devra quitter le second mari, et l'enfant issu de cette union illégale sera illégitime, qu'il soit né avant ou après la nouvelle déclaration des décès.

(5). Si, en recevant l'avis de la mort de son mari, elle se remarie, puis elle apprend qu'il vivait encore lorsqu'elle s'est remariée, mais qu'il est mort depuis, elle devra quitter son second mari ; le premier enfant (né avant la seconde déclaration) sera *mamzer*, non le second (né après cela). Si, en recevant l'avis du décès de son mari, elle s'engage avec un autre (sans consommer le mariage) puis son mari revient, elle peut retourner avec lui (cet engagement est nul). Si même le second lui a envoyé un acte de divorce, elle ne devient pas impropre à épouser un jour un Cohen. A ce cas s'applique l'interprétation de R. Eléazar b. Mathia, sur ce verset (Lévitique, XXI, 7) : *Ils n'épouseront pas de femme*

répudiée de son mari; l'interdit n'est pas applicable en cas de répudiation par un homme qui n'est pas son mari.

Si, au lieu de se marier par lévirat avec son beau-frère, à qui seul elle incombait, elle a épousé un autre, sans procéder d'abord au déchaussement[1], R. Jérémie prescrit que le beau-frère se laisse déchausser, puis le mari (le second) pourra garder sa femme libérée R. Juda b. Pazi, au nom de R. Yoḥanan, prescrit la séparation (l'union étant illégale); et c'est aussi l'avis de R. Yossé au nom de R. Ila. R. Yossé demanda à R. Pinḥas quel était son avis à cet égard? Je partage celui de R. Jérémie, dit-il. — Renonce à cette opinion, lui dit R. Yossé; sans quoi, je t'inscris comme vieillard rebelle (opposé à l'avis général). En effet, dit R. Zebida, un enseignement[2] confirme l'avis de R. Yoḥanan : la femme, en ce cas, doit se séparer de son mari et du beau-frère; et, en treize points, il se range à l'avis de R. Méir, qui s'est exprimé au nom de R. Akiba son maître. Selon les autres sages, l'enfant né (illégalement) de cette belle-sœur n'est pas *mamzer*. Or, on dit seulement qu'il n'est pas *mamzer*, mais la séparation est due; et en effet il a été enseigné encore que la femme doit alors se séparer.

« Le second remet le divorce », est-il dit (§ 5); car, dit R. Yoḥanan au nom de R. Yanaï[3], il y a seulement là une question de souillure du sacerdoce (sans interdit formel), et l'autorité judiciaire ne saurait lui refuser le droit de se remarier. Dans quelle hypothèse sont émis les cas de la Mischnâ? S'agit-il d'un témoin, ou de deux? S'il s'agit de l'assertion d'un seul, on en conclurait qu'un seul suffirait pour permettre à la femme d'épouser son beau-frère, aussi bien que n'importe qui; s'il s'agit de deux, notre Mischnâ conteste l'avis de Rab, puisque R. Naḥman dit au nom de R. Jacob, ou au nom de Rab, qu'elle peut se remarier sur l'avis de deux témoins, même si le mari est présent (et qu'elle lui déclare ne pas le reconnaître)? Il n'y a pas de tel enseignement[4]. D'où sait-on que la consécration n'a pas de prise sur une femme mariée? De ce qu'il est dit, répond R. Imi au nom de R. Yanaï, *elle sortira de sa maison, partira, et sera à un autre homme* (Deutéron. XXIV, 2); il faut, dès le départ, qu'elle puisse être à un autre. Et d'où sait-on aussi que nulle consécration n'est effective entre personnes dont la parenté est à un degré prohibé? De ce que, dit R. Tanḥouma au nom de R. Houna, dans le même verset, *elle sortira etc.*, on explique le mot *autre* (superflu), en ce sens qu'il a pour but d'exclure toute la série des mariages prohibés (ils sont nuls en cas d'accomplissement).

4 (6). Si à un mari dont la femme fait un voyage d'outre-mer, on annonce que sa femme est morte, puis il en a épousé la sœur, et ensuite sa première femme revient, elle peut retourner auprès de lui (malgré le degré prohibé d'alliance avec la seconde, dont le mariage se trouvera

1. Cf. J., tr. *Guittin*, VIII, 6 (8), et ci-après, XIII, 4. 2. *Tossefta* au traité *Guittin*, ch. VI. 3. Cf. ci-après, XIII, 5. 4. Et, dit le *Qorban 'eda*, la femme sera libre.

annulé); il est permis au mari d'épouser les proches parentes de cette sœur (p. ex. sa fille), et celle-ci peut s'allier aux proches parents du mari. A la mort de la première femme, le mari pourra en épouser la sœur (qui a été un moment sa seconde femme). Si ce même mari reçoit l'avis de la mort de sa femme, puis il en épouse la sœur, et plus tard on lui dit qu'elle vivait encore lors du second mariage, mais qu'elle est morte depuis lors, le premier enfant né de cette seconde union (lorsque la première femme vivait encore) est illégitime ; le second enfant (né après le décès de la première femme) est légitime. R. Yossé dit cette règle : celui qui provoque pour autrui la défense (de garder sa femme) atteint le même but pour lui-même (pour sa propre femme); lorsque l'un n'a pas lieu (pour autrui), l'autre n'a pas lieu pour soi même.

5. Si un mari reçoit avis de la mort de sa femme, puis il en épouse la sœur du côté paternel, ensuite étant avisé de la mort de celle-ci, il en épouse la sœur du côté maternel (tout-à-fait étrangère à la première femme), puis à l'avis de la mort de la troisième, il en épouse la sœur du côté paternel, et qu'enfin recevant avis du décès de celle-ci il en épouse la sœur maternelle (également étrangère aux précédentes), après quoi il se trouve que toutes cinq vivent encore, il sera permis au mari de garder la première, la troisième et la cinquième ; en cas de décès de ce mari, les autres femmes seraient dispensées du lévirat; mais, le mari ne pourra garder ni la seconde ni la quatrième (en raison de leur parenté à degré prohibé avec la première ou la troisième). L'union accomplie, en cas de lévirat, avec l'une d'elles ne libère pas les autres femmes (l'union même ayant été illégale). Si le mari a consommé le mariage avec la seconde après le décès de la première femme, il lui sera permis (lors de la nouvelle déclaration) de garder la seconde et la quatrième ; en cas de lévirat, les autres femmes sont libérées de fait, mais il est défendu au mari de garder la troisième et la cinquième ; enfin, l'union accomplie, en cas de lévirat, avec l'une d'elles ne libère pas les autres femmes adjointes.

De ce qu'il est écrit (Nombres, V, 13) : *et un homme aura cohabité avec elle*, la cohabitation avec cette même femme (mariée) la rend interdite, non celle qui aurait eu lieu avec une autre (p. ex. avec la sœur, et il est permis au mari de reprendre sa première femme). Pourquoi ne pas appliquer aussi à notre Mischnâ la déduction faite de l'expression *sous ton mari* (ibid.), en vue d'exclure les cas de force majeure? (Pourquoi aux cas précédents, § 1, l'interdit est-il maintenu?) C'est que, répondit R. Mathnia, les sages se sont préoccupés d'interdire les cas qui se présentent souvent, non ceux qui ne se présentent guère ; or, il est fréquent que l'homme fasse de grands voyages, même au delà de la mer (et en ce cas, s'il y a doute, la femme ne devrait pas se re-

marier), mais il n'est pas fréquent que la femme fasse un tel voyage (voilà pourquoi, en cas d'erreur, la femme peut retourner auprès du mari). On a enseigné que R. Juda dit : l'école de Schammaï, comme celle de Hillel, reconnaît qu'en cas de cohabitation (par erreur) avec sa belle-mère, il n'est plus permis d'avoir de relation avec sa femme. La discussion a seulement lieu en cas de cohabitation (par erreur) avec la sœur de sa femme : en ce cas, Schammaï déclare que la femme est devenue impropre pour le mari ; mais, selon Hillel, elle n'est pas impropre (elle peut rester avec le mari). Les compagnons d'étude expliquent, au nom de R. Yoḥanan, pourquoi R. Juda dit qu'en cas d'union avec la belle-mère, le mari ne peut plus reprendre sa femme[1]. C'est qu'il est dit, au sujet de la belle-mère (Lévit. XX, 14) : *Dans le feu on les brûlera, lui et elles*; pourquoi ce dernier mot est-il au pluriel? Il ne saurait impliquer la condamnation au feu de la véritable épouse, puisqu'elle n'est pas coupable ; il s'agit donc seulement de viser le maintien de l'interdit pour cette dernière, si le mari s'est uni par erreur à la belle-mère. Cette explication est justifiée d'après R. Akiba (qui paraît adopter cette interprétation) ; mais d'après R. Ismaël, on a enseigné que l'on explique ce texte en disant qu'il faut *les brûler*, lui et la seconde seule[2]. L'école de Schammaï déduit que la femme devient interdite après l'union du mari avec la sœur, raisonnant ainsi : puisqu'en cas d'union de l'interdit léger, ou peu grave (la femme), avec une autre personne du même degré de prohibition, elle provoque l'interdit de celui qui l'enchaîne (du mari) ; à plus forte raison, s'il y a union d'un interdit plus grave (le mari) avec un autre aussi grave (la sœur), la femme qui motive l'interdit de sa sœur devient elle-même interdite.

Qu'appelle-t-on interdit léger? Ce sont, dit R. Yoḥanan, les cas énumérés au commencement du chapitre (lorsqu'en l'absence du mari, la femme s'est remariée à tort). Comment peut-on appeler « léger » (peu grave), un cas où il s'agit d'une femme mariée? N'est-il pas grave au contraire ? Il y a cette distinction à noter que le mariage avait eu lieu à l'état permis. R. Oschia le grand dit : cet enseignement traite comme interdit secondaire le cas de la reprise par le mari d'une femme répudiée, après qu'elle a été mariée une seconde fois[3]. Mais alors pourquoi parler de la reprise, après que cette femme a été remariée? Ne suffit-il pas (pour l'interdit) qu'elle ait été fiancée à un autre? C'est conforme à ce que R. Yossé b. Kippar a dit plus haut (§ 1), savoir qu'au cas où cette femme répudiée est seulement fiancée à autrui, le premier mari a le droit de la reprendre. R. Eleazar dit : cet enseignement (traitant d'une défense légère) se réfère au cas où une veuve incombe par lévirat à deux beaux-frères : Alors, si l'un d'eux s'est engagé verbalement à l'épouser, puis l'autre cohabite avec elle, il y a interdit réciproque (par suite de l'engagement du premier et

1. B., tr. *Synhédrin*, f. 77. 2. Le commentaire *Qorban 'eda* a recours à un jeu de mots greco-hébreu, en comparant le mot du texte WE-ETH-HEN, à ἑν, *une*, en ce sens qu'il s'agit (malgré la forme du pluriel) d'une *seule* femme. 3. Ce n'est qu'un interdit négatif.

de l'acte du second). Mais à quoi bon parler d'engagement du prémier? (Ne serait-ce pas de même si, après la cohabitation du premier, le second eût renouvelé cet acte?) Ou encore, à quoi bon supposer une cohabitation (acte différent) par le second? Ne serait-ce pas le même résultat si, après la promesse de mariage faite par le premier, le second l'exprimait également? On a supposé ces modes divergents d'acquisition, afin de se conformer soit à l'avis de l'école de Schammaï [1], soit à l'avis de R. Simon [2].

D'autre part, on a enseigné que R. Simon dit : il n'y pas de désaccord entre l'école de Schammaï et celle de Hillel, sur le point de savoir qu'en cas de cohabitation du mari (par erreur) avec la sœur de sa femme, celle-ci ne devient pas de ce fait impropre à son mari ; seulement, il y a divergence d'avis entre eux pour le cas de cohabitation avec la belle-mère : l'école de Schammaï déclare alors la femme impropre ; celle de Hillel la déclare propre au mari. L'école de Hillel motive son avis sur le raisonnement suivant : il est permis à l'homme (avant son mariage) d'épouser n'importe quelle femme, comme la femme jusque là pouvait épouser n'importe quel homme ; après la consécration, il rend la femme interdite à autrui, et elle interdit l'homme en certains cas ; seulement, les interdits provoqués par l'homme sont plus nombreux que ceux provoqués par la femme, car lui, il l'empêche d'épouser n'importe quel autre mari, tandis qu'elle lui cause seulement la défense de s'unir aux femmes qui sont ses parentes à un degré prohibé. Or, il y a lieu de déduire un raisonnement *a fortiori* : si la femme, malgré son surcroît d'interdit, a commis sans le savoir un péché d'union défendue, elle ne devient pas interdite à l'époux qui lui est permis ; à plus forte raison l'homme, qui constitue un état moindre d'interdit, s'il lui arrive de contracter sans le savoir une union qui lui est défendue, ne doit pas être interdit à la femme qui lui est permise.

On sait ainsi quelle est la règle en cas d'erreur [3] ; mais qu'en est-il lorsque le mari avait conscience de l'illégitimité de l'union? On sait que la femme légitime conserve ses droits d'épouse, de ce qu'au verset précité le mot *elle* est répété (inutilement) ; l'on en conclut que la cohabitation de la femme adultère la rend impropre à son mari, non la cohabitation de celui-ci avec une autre femme (même volontaire). R. Imi, père de Samuel b. Imi, dit au nom de R. Juda que l'avis de R. Simon sert de règle. On cita devant R. Mena l'exemple de quelqu'un qui avait cohabité (par erreur) avec sa belle-mère ; ce rabbin prescrivit la séparation du mari d'avec sa femme légitime. Est-ce à dire qu'il adopta l'avis de R. Juda (d'après lequel tous déclarent la femme impropre pour le mari qui a cohabité avec sa belle-mère)? Non, il ne l'interdit pas par principe, mais, à cause du fait, qu'il est d'usage de la belle-mère d'aller souvent chez sa fille (il vaut donc mieux, vu l'erreur survenue, qu'il y ait sépa-

1. Il dit ci-dessus, ch. V, § 1, que l'engagement suffit pour acquérir. 2. Selon lui, *ibid.*, un second engagement n'a pas de valeur. 3. L'épouse légitime restera avec le mari.

ration). Selon R. Aba[1], R. Hamnona et Zeira disent tous deux que l'avis de R. Yossé conteste l'opinion énoncée en tête du chapitre (§ 1). Quel est l'avis de R. Yossé au sujet des autres points dits dans la même Mischnâ? On peut y répondre à l'aide de ce qui est dit ici : chaque fois qu'il y a inaptitude produite par autrui, le premier mari la provoque par lui-même ; mais s'il n'y a pas eu d'inaptitude produite par autrui, le premier mari ne la provoquera pas non plus de lui-même. Sur quoi, R. Aba, R. Hamnona et R. Zeira disent tous que cet avis de R. Yossé se rapporte à la tête du chapitre (il ne conteste donc pas le reste). Or, R. Ila dit au nom de R. Simon b. Lakisch, qu'il s'agit d'une union avec la sœur de sa femme mariée : comme il y a là inaptitude motivée par un autre, le mari la cause par lui-même ; tandis que la sœur libre de la femme, qui ne motiverait pas d'inaptitude par autrui, ne la provoque pas seule. Aussi R. Ila au nom de Resch Lakisch prescrit le divorce (sans quoi, la séparation n'est pas obligatoire). Voici comment ce cas se présente : A a une fille et une belle-fille (du premier lit de sa femme) ; une autre femme a aussi une fille et une belle-fille ; puis A épouse cette mère, dont il a encore une fille D, lesquelles sont sœurs entre elles d'un seul côté ; on suppose qu'il a commencé par épouser la belle-fille de sa femme (réputée morte), et ainsi de suite.

6 (7). Un garçon de neuf ans et un jour est susceptible de rendre sa belle-sœur impropre à un mariage avec ses frères (s'il a cohabité avec elle, ou l'a répudiée, ou engagée comme fiancée) ; de même ses frères peuvent la rendre impropre pour lui. Pourtant il y a cette différence que (au point de vue des fiançailles) il la rend impropre seulement si un tel engagement a déjà été effectué par l'un des frères ; mais les autres frères la rendent impropre pour lui (dans les mêmes circonstances), soit au commencement (s'ils sont les premiers), soit à la fin. Voici comment : si un garçon de neuf ans et un jour cohabite avec sa belle-sœur, après qu'un des frères s'était fiancé avec elle, il la rend pourtant impropre pour eux ; mais si l'un de ses frères a cohabité avec elle, ou lui a fait une promesse de mariage, ou lui a remis un acte de divorce, ou s'est laissé déchausser par elle, il la rend impropre pour ce garçon.

Est-ce à dire qu'à la fin il ne la rend pas impropre (par la cohabitation) ? Si ; mais la Mischnâ veut dire qu'en cas d'engagement, ce garçon rend la femme impropre au commencement (par cet engagement), mais en cas de cohabitation, il la rend impropre même à la fin (par cet acte final) ; seulement, il y a cette distinction à noter qu'en ce cas le garçon la rend finalement impropre par un seul point (la cohabitation), tandis que les frères la rendent impropre par quatre points (ou la cohabitation, ou l'engagement, ou l'acte de divorce, ou le déchaussement). — « Voici comment, est-il dit, si un garçon de neuf ans et un jour cohabite etc. » De ce qu'il est écrit (Exode, XXI, 9) : *S'il la destine*

1. Cf. ci-dessus, § 2 (3), où l'on retrouve ces termes.

à son fils (l'esclave juive), on conclut que le maître de l'esclave peut la consacrer comme fiancée *à son fils*, non à l'un de ses frères[1]. Mais si le maître peut en disposer pour son fils, pourquoi ne peut-il pas à plus forte raison la destiner à un frère ? Car, si le maître peut la destiner au fils, qui ne peut pas remplacer son père en lévirat, ni pour le déchaussement, ni pour le mariage ; à plus forte raison doit-il pouvoir la destiner à un frère, lequel peut prendre sa place en cas de lévirat, soit pour épouser la veuve, soit pour être déchaussé par elle? Ce raisonnement n'est pas fondé; car on peut lui opposer que, par contre, le fils équivaut au père, s'il s'agit de racheter du trésor un champ paternel consacré au culte[2], tandis que le frère n'a pas un droit équivalent (et son opération de rachat n'empêcherait pas l'immeuble d'échoir à la race sacerdotale lors du jubilé). Ce n'est pas à dire qu'en raison du défaut d'équivalence juridique pour la revendication d'un terrain d'héritage, le frère devrait pouvoir lui destiner l'esclave juive (en déduisant de cette question de terrain, comparée à celle du lévirat, que pour le reste les droits sont égaux) ; puisque le verset spécifie : *le maître la destinera au fils* ; à celui-là seul, il peut la destiner, non à un frère. De plus, il la destinera à son fils, à l'exclusion même du petit-fils (malgré l'équivalence des droits de ce dernier, en fait de succession directe pour les biens immeubles). Samuel b. Aba demanda, en présence de R. Zeira : pourquoi est-ce qu'en fait de succession le petit-fils[3] est considéré à l'égal du fils, tandis qu'il ne l'est pas ici pour la question de destination d'une esclave? A celui qui me résoudra cette difficulté, répondit R. Zeira, je donnerai à boire du vin épicé, *conditum* (comme récompense). R. Tanḥoum répliqua que l'on pourrait répondre ceci : pour l'ordre de succession, on constitue le frère à l'égal du fils (à défaut de ce dernier), puis tous les autres parents, ainsi que leurs descendants ; tandis que l'on ne considère aucun de ces degrés de parenté à l'égal du fils pour la destination d'une esclave. Ceci ne prouve rien, observèrent les rabbins de Césarée ; car, pour la question de propagation des impuretés, soit le frère, soit d'autres parents sont tenus impurs à l'égal du fils, tandis que le fils ne l'est pas au même titre. Allons, dit-il, déjà ton offre de vin épicé est perdue (puique la solution est trouvée).

De ladite expression « s'il la destine à son fils », on conclut (par analogie de termes) que cette destination doit être faite avec l'assentiment (ou connaissance de cause). Selon R. Yoḥanan, au contraire, cette attention spéciale est inutile. R. Jacob b. Aḥa ajoute : l'opinion qui exige cette attention spéciale exprime l'avis de R. Yossé b. R. Juda. Toutefois, dit R. Samuel b. Abdima, même en admettant qu'il faut l'assentiment, comme le veut R. Yossé b. R. Juda, n'est-il pas évident qu'il peut s'agir aussi d'un enfant non encore nubile ? (la destination pourra donc être faite indistinctement). Au sujet de cette même expression, R. Yoḥanan dit : le maître peut la destiner à tout fils, soit grand,

1. J., tr. *Qiddouschin*, I, 2 (f 59ᵇ). 2. Lévitique, XXV, 45. 3. Il prime, en droit, tous les autres collatéraux.

soit petit, avec ou sans assentiment ; R. Simon b. Lakisch dit : le maître peut seulement la destiner à un grand fils (nubile), et avec son assentiment. Ainsi, un garçon de neuf ans et un jour qui aurait épousé une jeune fille, puis meurt, laisse une veuve impropre à épouser un grand-prêtre ; ou s'il la répudie, ou s'il se laisse déchausser par elle, elle ne peut plus épouser même un simple prêtre. Or, selon l'avis de R. Yoḥanan, qui vient d'admettre la validité d'une destination d'esclave même à un enfant, on conçoit que cette destination équivaut à une acquisition, et que par conséquent la veuve laissée par un tel enfant devienne impropre pour un grand-prêtre, de même qu'en cas de divorce ou de déchaussement, la femme devient inapte même pour un simple cohen. Mais, selon l'avis de R. Simon b. Lakisch, qui n'admet pas comme effective la destination à un enfant, et qui exige pour l'inaptitude qu'il y ait eu mariage réel, il semble qu'une telle femme, épousée par un garçon de neuf ans et un jour, soit dispensée du déchaussement, en cas de lévirat ; et cependant l'on a enseigné [1] : « s'il a épousé une femme, puis il est mort, elle est dispensée de toute cérémonie de lévirat » ? (N'en résulte-t-il pas qu'elle est du moins, considérée comme ayant été mariée ?) Cet avis de R. Simon b. Lakisch est conforme à ce qu'a dit R. Yossé b. R. Juda (plus loin), car on a enseigné [2] : un garçon de neuf ans et un jour jusqu'à l'âge de douze ans et un jour, n'est pas nubile, et s'il a même les signes de puberté (duo pilos), ce signe sera tenu pour une verrue (tache poilue) ; R. Yossé b. R. Juda au contraire les regarde comme de vrais signes de puberté (et il considère alors le mariage d'un tel garçon comme légalement valable). Toutefois, explique R. Jacob b. R. Aboun au nom de R. Yossé b. Ḥanina, il faut que ces signes soient survenus en temps normal, (à douze ans). R. Yossa demanda : si les signes sont survenus en temps normal, dira-t-on que ce garçon est considéré comme homme rétrospectivement (pour valider un mariage antérieur), ou l'est-il seulement à l'avenir ? Selon R. Aboun, il est évident que ce mariage est valable rétroactivement, et à plus forte raison pour l'avenir ; cela résulte implicitement de ce que l'on explique l'avis de Resch Lakisch d'après R. Yossé b. R. Juda. Pourquoi R. Yossé ne dit-il pas formellement de conformer l'avis de Resch Lakisch à celui de R. Yossé ? C'est que précisément, répond R. Mena, il y a doute à ce sujet, puisque R. Yossé demande si l'effet est rétroactif ou non.

On comprend (selon R. Yoḥanan) qu'un tel garçon, s'il laisse une veuve, la rend impropre (par son mariage) à épouser un grand-prêtre ; mais comment le cas de répudiation est-il possible, puisque ce garçon n'a pas la faculté de donner un acte de divorce ? On peut supposer qu'il a cohabité avec cette femme après être devenu grand (nubile), et qu'il l'a répudiée ensuite. Mais comment le déchaussement est-il valable à l'égard d'un enfant ? Il s'agit du cas où ce garçon, après avoir cohabité avec celle qui lui a été destinée, meurt, et à ses frères incombe le devoir du déchaussement ; comme c'est le fait du mariage de

1. Ci-après, § 8. 2. B., tr. *Niddu*, f. 46.

ce garçon, on nomme sa veuve : une déchaussée. S'il en est ainsi (que l'on suppose une cohabitation accomplie plus tard, suivie de divorce), on devrait admettre qu'un enfant, même au-dessous de neuf ans, peut rendre une femme impropre (plus tard) par son divorce? C'est en effet vrai, dit R. Samuel b. Abdima, et l'on a parlé du cas d'un enfant de neuf ans, à cause de toutes les autres hypothèses où cet âge est exigible. R. Juda b. Pazi au nom de R. Josué b. Lévi dit : de la vie du roi Aḥaz (qui dès l'âge de neuf ans fut nubile), R. Yossé b. R. Juda déduit la règle sur l'âge de la puberté ; car on a enseigné [1] : Achaz engendra à neuf ans, Haran à six ans, Kaleb à dix, d'après l'avis de celui qui l'identifie avec Kaleb b. Ḥeçron et Kaleb b. Yefouneh [2].

7. Si un garçon de neuf ans et un jour cohabite avec sa belle-sœur veuve en vertu du lévirat, puis celle-ci s'unit de même avec un autre beau-frère du même âge, de neuf ans et un jour, ce second la rend impropre (inapte au mariage) pour le premier. R. Simon dit : ce n'est pas un motif d'inaptitude.

8. Un garçon de neuf ans et un jour, qui, par lévirat, a cohabité avec sa belle-sœur veuve, puis agit de même avec l'autre veuve du défunt, les rend impropres à une union définitive par son propre fait. R. Simon dit qu'il ne rend pas la dernière impropre. Si un garçon de neuf ans et un jour cohabite avec sa belle-sœur par lévirat, puis meurt, elle devra déchausser le beau-frère survivant, non l'épouser [3]. Si à ce même âge il s'est marié et qu'ensuite il meurt, sa femme est dispensée des cérémonies du lévirat [4].

9. Un garçon de neuf ans et un jour cohabite, par lévirat, avec sa belle-sœur veuve, puis, devenu grand, il épouse une femme et meurt ; s'il n'a plus eu de relations avec sa première femme (sa belle-sœur) à partir du jour où il est devenu grand, celle-ci (lors du décès) devra déchausser le frère survivant, non l'épouser [5] ; mais la seconde femme pourra, soit déchausser le beau-frère, soit l'épouser. R. Simon dit : le survivant pourra épouser celle des deux qu'il préfère, et se laisser déchausser par l'autre. Dans tous les cas précités, il importe peu qu'il s'agisse d'un garçon de neuf ans et un jour, ou s'il a vingt sans avoir les signes de la puberté (*duo pilos*).

1. B., tr. *Synhedrin*, f. 69. 2. Nombres, XIII, 6, et I Chroniques, II, 18. 3. En ce cas, l'obligation du lévirat qui lui incombe aurait pour objet un autre beau-frère ; car sa première cohabitation n'a pas eu de valeur légale complète ; elle équivaut seulement à une promesse, tandis que la Loi prescrit le lévirat à un seul beau-frère. 4. Il est douteux qu'une telle cohabitation suscite l'acquisition formelle de la femme, avec ses conséquences légales. 5. Par le motif précité, que l'obligation du lévirat incombe également à deux frères, et la cohabitation effectuée par un trop jeune garçon n'a pas de valeur légale, qui dispense cette veuve du lévirat.

— [1] Il est certain qu'au dessous de vingt ans, le garçon qui a les signes de puberté est un homme rétroactivement (responsable de ses faits), et celui qui au-dessus de vingt ans a ces signes est désormais un homme fait. S'il les a à l'âge de vingt ans juste, il y a discussion à ce sujet : Selon Samuel, c'est un homme rétroactivement ; selon Rab, il l'est à l'avenir. Est-ce qu'une Mischnâ [2] n'est pas opposée à ces deux avis, en disant : « L'eunuque ne peut pas devenir un fils rebelle, parce qu'il n'a pas le menton entouré de barbe (en signe de virilité) ? » Mais ne devrait-on pas l'avertir du péché auquel il s'expose, de peur que dans l'espace de trois mois la barbe lui pousse [3], et qu'il devienne responsable ? C'est qu'il partage l'avis qui dit de ne pas tenir compte de l'avertissement en cas de doute. Est-ce que notre Mischnâ est contraire à Samuel, en disant : « Peu importe que ce soit un garçon de neuf ans et un jour, ou de vingt ans, qui n'a pas les signes de la puberté » ? (N'en résulte-t-il pas qu'il n'y a pas de rétroaction ?) Or, comme pour le garçon de neuf ans et un jour jusqu'à douze ans et un jour, à qui survient la puberté, il ne saurait être question de voie rétroactive ; de même, celui de vingt ans, dépourvu de ce signe, devient homme à l'avenir ; quel compte Samuel tient-il de cette règle ? Il explique l'assertion de la Mischnâ, en disant qu'il s'agit d'un homme dont la vingtième année est accomplie (mais si c'était dans la vingtième année, l'effet serait rétroactif).

CHAPITRE XI

1. On peut épouser la proche parente au degré d'ordinaire prohibé (fille, mère, sœur) de la femme que l'on a violée ou séduite [4] ; mais celui qui violente ou séduit les proches parentes au même degré de sa femme est coupable. Il est permis à un homme d'épouser la femme violentée ou sé-

1. En tête se trouvent deux passages déjà traduits ci-dessus, le premier, V, 6 ; le second, III, 10. 2. Tr. *Synhédrin*, VIII, 1. Il y est bien spécifié qu'un enfant n'est pas condamnable, parce qu'il n'est pas soumis aux devoirs religieux. 3. Il semble être indiqué ici combien le Talmudiste insiste sur la nécessité de l'âge mûr d'un fils rebelle, pour qu'il y ait culpabilité. Nous devons toutefois rappeler la note du Dr Rabbinowicz, au t. I, p. 94, de sa *Législation civile*, sur le passage parallèle du *Babli*, fol. 80a : « La Mischnâ dit (?) que le père ne peut faire punir son fils pervers et rebelle que quand ce fils n'a pas encore de barbe. J'ai dit (t. V, p. 376) qu'il s'agit de barbe, et que les mots HAZAQEN *hatahton* (la barbe d'en bas et les poils des parties génitales) sont intercalés. Ici la Braïtha dit : *ha-zaqen hatahton ;* mais ce passage est corrompu, car on ne peut pas dire que le fils pervers et rebelle *n'est* puni *qu'*en présentant la barbe ; c'est au contraire, en présentant la barbe que *son père ne peut plus le punir*. Le copiste a pu, du reste, commettre l'erreur d'ajouter le mot *hatahton*, parce qu'il l'a trouvé intercalé dans la Mischnâ. On a des exemples pareils ». Ce mot, cependant, n'est pas isolé, et il est longuement justifié. 4. Ceci ne constitue pas l'union consentie librement ; et, d'autre part, le texte biblique relatif aux mariages prohibés par degrés de parenté, Lévitique, ch. XVIII, les interdit seulement en raison des alliances par mariage.

duite par le père, ou violentée ou séduite par son fils. R. Juda défend au fils d'épouser la femme séduite ou violée par son père.

Voici comment il faut entendre la Mischnà : on peut épouser la proche parente d'une femme, après avoir violé ou séduit celle-ci. Si par exemple on a violé une femme, il est permis plus tard d'en épouser la mère, et si par exemple on a séduit une femme, il est permis d'en épouser la fille [1]. « Mais celui qui violente ou séduit les proches parentes de sa femme est coupable », est-il dit; on entend par là, dit R. Yoḥanan, que ces faits ont eu lieu après le mariage accompli ; si par exemple après avoir épousé une femme, on violente sa mère, ou si l'on séduit la fille de l'épouse, on est coupable d'union illicite (après l'alliance contractée, la parenté est effective). On a enseigné ailleurs [2] : « Si le même jour on a égorgé un animal et le petit de son petit [3], puis l'on égorge le petit (ce qui constitue le véritable interdit), on devra subir la pénalité des quarante coups de lanière, pour infraction de la défense ; selon Somkhos au nom de R. Méir, on mérite deux fois cette pénalité, ou quatre-vingts coups » (il y a eu double interdit, 1° par rapport à la mère, 2° par rapport au petit du petit déjà égorgé). R. Eleazar dit : Somkhos et R. Yoḥanan b. Nouri expriment au fond la même opinion, puisqu'il a été enseigné [4] : Celui qui cohabite avec sa belle-mère (dont il a épousé la fille, et la petite-fille nièce de celle-ci, et la fille de son fils) sera triplement coupable, pour union avec sa belle-mère, avec la mère de sa belle-mère et avec la mère de son beau-père. Toutes ces trois défenses, fut-il observé ,sont renfermées dans le même verset (et n'entraînent qu'un péché). R. Juda b. Pazi dit au nom de R. Yoḥanan : Somkhos reconnaît (comme son interlocuteur) qu'au premier cas, si l'on a égorgé un animal et deux petits, il n'y a qu'une transgression (en raison de l'unité d'appellation). Cependant on trouve un enseignement disant que, même en ce cas, Somkhos diffère d'avis et prescrit aussi la double pénalité. Quel est le motif de R. Yoḥanan b. Nouri d'imposer une pénalité pour chacune à part? C'est que, dit-il, puisque l'on compte, à titre de deux défenses distinctes, l'énoncé biblique concernant « une femme et sa fille et la fille de sa fille » (si même une seule union implique par hasard la triple défense), de même on considérera séparément les défenses relatives à une femme et la fille de son fils, et la fille de sa fille. Les autres sages ne partagent pas cet avis ; car, disent-ils, comme la fille du fils et celle de la fille sont englobées (dans le texte) en un seul interdit, de même la femme avec la fille de sa fille et la fille de son fils ne forment qu'un seul interdit. Il est écrit (Lévit. XX, 14) : *L'homme qui épouse une femme avec sa mère commet une impudicité.* Pourquoi, au sujet de toutes les autres défenses, le texte emploie-t-il le terme *cohabiter*, et ici celui de *prendre* (épouser) ? Cette distinction a pour but d'indiquer que

1. J., tr. *Synhédrin*, IX, 1 ; Cf. *Sifri*, section *Ki-Thetsé*, n° 246. 2. Mischnà, tr. *Houllin*, V, 3. 3. La Bible interdit (Lévit. XXII, 27) seulement d' « égorger l'animal et son petit » (direct). 4. B., tr. *Kritoth*, f. 14b.

l'on est coupable de s'être uni à la seconde, lorsque l'on est lié (marié) à la première. Ce n'est pas à dire qu'il faut aussi avoir épousé la seconde, pour qu'il y ait culpabilité ; puisqu'il a déjà été déclaré [1] que la consécration du mariage est sans effet entre les conjoints de parenté au degré prohibé. Cependant, il est bien écrit (Deutéron., XXIII, 1) : *l'homme ne prendra* (n'épousera) *pas la femme de son père et ne découvrira pas l'aile de son père* ? (N'en résulte-t-il pas qu'il doit y avoir un mariage pour constituer l'interdit ?) Non, ce texte vient seulement enseigner qu'une telle femme serait permise à un homme si son père ne l'a pas épousée (et seulement séduite, ou violée). De même, il est écrit (Lévitique, XX, 21) : *si l'homme épouse la femme de son frère, c'est une impureté*, afin de nous enseigner aussi qu'il serait permis de s'unir à cette femme, aussi longtemps qu'elle n'a pas épousé le frère. La règle doit bien être telle, puisqu'il arrive qu'une belle-sœur incombe au frère du mari, en cas de lévirat (lorsqu'elle devient veuve). On trouve encore écrit (ibid. XVIII, 18) : *tu n'épouseras pas une femme avec sa sœur ; c'est créer une jalousie*. Ce texte indique également qu'il est permis à l'homme de s'unir à elle, s'il n'a pas épousé la sœur ; et l'union devient tout-à-fait licite, à la mort de cette sœur mariée. Il est écrit aussi (ibid. XX, 17) : *si un homme épouse sa sœur, fille de son père, ou fille de sa mère, s'il voit sa nudité et qu'elle voit la sienne, c'est un inceste* (est-ce à dire que, sans mariage, par violence ou séduction, cette union est permise ?) Non, dit R. Abin [2], et la Bible insiste sur la défense, pour ne pas laisser supposer l'inverse, en raison de ce que Caïn et Abel épousèrent (par exception) leurs sœurs. Aussi, le texte a-t-il ici le mot (à double entente) Ḥésed (inceste), mot qui d'ordinaire signifie *grâce* ; en effet, c'était une grâce spéciale, accordée par le Créateur aux premiers humains, de s'unir ainsi pour peupler le monde. Voilà pourquoi il est écrit (Psaume LXXXIX, 3) : *le monde sera bâti par* Ḥésed, *la grâce*. Mais pourtant il est écrit (Lévit. XXI, 7) : *le cohen ne devra épouser, ni une femme répudiée, ni celle qui a déchaussé, ni une profanée, ni une prostituée* ? (Là, aussi, le mot *prendre* ne vise que le mariage ?) Le texte veut dire ici que si, par inadvertance, la consécration d'un tel mariage a eu lieu, celui-ci devient effectif.

R. Houna fonde les diverses interdictions (secondaires) de parenté [3] sur ce verset (Lévitique, XVIII, 17) : *Ne découvre point la nudité d'une femme et celle de sa fille ; n'épouse point la fille de son fils, ni la fille de sa fille etc. ; c'est une impudicité*. Or, de ce que ce dernier terme (impudicité) est aussi employé plus loin (ibid. XX, 14), on conclut à l'analogie des déductions : comme l'interdit est applicable d'abord à trois générations en descendant (la femme, la fille et la petite-fille), l'interdit s'étendra à un nombre égal de générations ascendantes ; comme pour la descendance, il y a une prescription négative, elle est supposée dite pour les ascendants ; comme pour les ascen-

1. Ci-dessus, X, 5 (7). 2. B., tr. *Synhédrin*, f. 58. 3. Cf. ci-dessus, II, 4, p. 29.

dants, la défense n'a lieu qu'en cas de mariage, il en sera de même pour la descendance; comme pour les ascendants, la pénalité à subir en cas de transgression est celle du feu, il en sera de même pour les descendants; comme pour la descendance, la fille du fils est l'égale de celle de la fille, il en est de même pour les ascendants, et la mère de son beau-père sera aussi interdite que la mère de la belle-mère. Conformément à l'avis de R. Méir qui a dit[1] : une conclusion par analogie des termes doit être faite selon le texte d'où elle est tirée, d'où sait-on qu'il y a transgression d'un interdit à la troisième génération d'ascendants (pour la mère de la belle-mère)? Et même, d'après les autres rabbins, qui sont d'avis de tenir compte d'une déduction par analogie d'après le verset où ce terme est employé, d'où sait-on que la pénalité à subir en cas de transgression à la troisième génération d'ascendance soit celle du feu? Soit d'après R. Méir, soit d'après les autres sages, on sait que pour la troisième génération d'ascendance, il y a transgression de la défense négative et pénalité du feu; de ce qu'il y a une analogie à tirer du double emploi du mot *impudicité*, on suppose que les deux termes sont employés dans le même verset, et l'application en est réversible à tous les cas (tant des descendants que des ascendants). On sait ainsi quelle est la règle pour une fille de fille mariée; mais qu'en est-il pour la fille issue de sa fille violée? C'est qu'il est dit (Lévit. XVIII, 10): *La fille de ton fils, ou la fille de ta fille*; or, à quel cas s'applique cet énoncé? Il ne saurait être question du cas de mariage, puisqu'il est déjà défendu (ibid. 17) d'épouser sa petite-fille; si donc il n'est pas question là de mariage, c'est qu'il s'agit d'une fille née à la suite d'un viol. On connaît ainsi l'avertissement qui défend une telle union; mais d'où connaît-on la pénalité du feu? On la déduit, répond R. Samuel b. R. Isaac, en comparant ensemble les mots *elles*, puis les mots *impudicités*, dont le texte se sert aux deux versets (XVIII, 17, et XX, 14). Cette déduction[2] est justifiable d'après R. Akiba (qui admet ces sortes de comparaisons), mais comment la justifier d'après son adversaire R. Ismaël? Il a enseigné que l'on déduit cette pénalité par analogie du mot *elles* (précité, Héna) avec le mot Weéth-hen, *et elles* (où la pénalité du feu est aussi prescrite). On sait ainsi la règle pour une fille issue d'une fille qui a été violée; mais comment le sait-on pour sa propre fille, née des suites d'un viol? C'est que, répond Rab, si la défense existe pour la fille de la fille née de cette façon, elle est à plus forte raison applicable à la fille même, et s'il y a une pénalité pour la petite-fille, elle existe à plus forte raison pour la fille. Mais, fut-il objecté devant R. Abahou, puisque le texte biblique énonce la *fille de la fille*, il semble être question seulement de celle qui est issue par mariage, et non de celle qui est née à la suite d'un viol? L'appellation de « petite-fille », répondit-il, est toujours la même[3] (et les conséquences légales seront les mêmes). On demanda devant R. Abahou:

1. Ci-dessus, VIII, 3. 2. Cf. J., tr. *Qiddouschin*, I, 2. 3. Selon le commentaire *Qorban 'éda*, la question et la réponse portent sur l'hypothèse de deux de ces diverses unions illicites.

si, par sa cohabitation avec une femme, un homme engendre une fille, puis le fils de cette femme cohabite avec ladite fille dont il naît une fille, avec laquelle le même homme cohabite ensuite (autrement dit avec sa petite-fille à double titre, tant par la fille que par le fils de cette même femme[1]), y a-t-il double culpabilité, pour avoir enfreint deux défenses d'unions prohibées? Comme il est écrit, répondit-il, *elles sont parentes, c'est une impudicité* (ibid. XVIII, 17), les deux infractions équivalent à une seule. R. Ḥagaï demanda devant R. Yossé : pourquoi n'est-il pas dit (séparément): *Tu ne découvriras pas ta fille, tu ne découvriras pas la fille de ta fille*? En effet, fut-il répliqué, si cet interdit de la petite-fille se trouvait (à part) après l'interdit d'union avec une femme et sa fille, il y aurait lieu de se demander pourquoi il n'y a pas deux défenses isolées, dont l'une est pour la fille et l'autre pour la petite-fille (mais comme il y a finalement un résumé unique, dans l'expression « c'est *une* impudicité », l'interdit est unique).

R. Abahou ou R. Eléazar dit au nom de R. Oschia[2]: bien qu'en regard de deux défenses négatives, la Bible énonce un seul châtiment de retranchement, celui-ci est divisé en deux par les dites défenses (en cas d'infraction, il y a double culpabilité), en raison de ce qu'il est écrit (Exode XXX, 32) : *Elle* (l'huile) *ne devra pas couler sur le corps d'un homme* (ordinaire), *et vous n'en composerez pas une pareille, dans les mêmes proportions* ; puis il est écrit (ibid. 33) : *celui qui en imitera la composition etc. sera retranché de son peuple.* Or, comme le texte exprime d'abord deux défenses négatives, puis la pénalité du retranchement, on en déduit que celle-ci est deux fois applicable, aussi bien qu'il y a deux défenses. Conformément à l'avis de R. Ismaël, qui dit (plus haut) de déduire l'interdit concernant la fille issue d'un viol, par raisonnement *a fortiori*, de l'interdit concernant la petite-fille semblable, sans que cette déduction se réfère au châtiment, d'où sait-on qu'il y a pénalité pour l'union avec la fille? Il se conforme à la déduction que Ḥiskia a enseigné de tirer du verset (Lévitique, XXI, 9) : *Si la fille d'un cohen commence à se prostituer à un homme, etc.* ; l'emploi (superflu) du mot *homme* a pour but d'indiquer que la cohabitation illicite avec la fille de sa fille, née des suites d'un viol, entraîne aussi la pénalité du feu. R. Yossé b. R. Aboun ajoute : même l'avertissement d'interdit de s'unir à une petite-fille née de cette façon est tiré du verset (ibid. XIX, 29), disant : *tu ne profaneras pas ta fille etc.* (sans admettre une déduction du cas de la petite-fille ordinaire).

Pourquoi R. Juda « défend-il au fils d'épouser la femme séduite ou violée par son père »? Parce que le verset disant : *un homme ne devra pas épouser la femme de son père* (Deutéron. XXIII, 1) est applicable à la femme légitime, et la suite de ce verset, *il ne découvrira pas l'aile de son père*, se rapporte à la femme violée par le père. Comment les autres sages (qui ne parta-

1. Nous suivons ici le commentaire *Pné-Mosché*. 2. B., tr. *Kritholh*, f. 3a; tr. *Maccoth*, f. 14b; J., tr. *Sabbat*, VII, 1 (t. IV, p. 92).

gent pas cet avis) expliquent-ils la suite de ce verset? On a répondu là-bas (à Babylone) que l'on ne savait pas d'où pouvait venir cette objection ; car, selon eux, on entend par « l'aile du père », la femme qui lui est proche par la destination (qu'il devra épouser en vertu du lévirat) Mais cette femme n'est-elle pas déjà interdite au fils, à titre de femme du père (qui incombe à celui-ci forcément)? C'est vrai, répond R. Ila ; mais il en résulte qu'en cas d'avertissement, il y a double pénalité des coups de lanière, d'abord pour avoir épousé « la femme de son père », puis pour avoir découvert « l'aile du père. » R. Juda reconnaît (malgré l'interdit de principe) qu'il n'y aura, en cas d'erreur, ni pénalité des coups de lanière, ni offre du sacrifice de péché, et il admet que la femme violée par un de ses parents à degré prohibé (s'il y avait une vraie alliance) lui est permise en ce cas. Il reconnaît aussi que la consécration en mariage de ladite femme (violée par le père) est effective (et qu'en se séparant d'elle, le fils doit lui remettre l'acte de divorce). R. Ḥagaï demande devant R. Yossé : est-ce que l'enfant issu de cette union illégale est illégitime selon R. Juda? Non, répond R. Yossé, puisque le texte biblique interrompt la série des défenses, et, après avoir interdit de « découvrir l'aile du père », parle de la défense d'admettre en Israël l'*homme aux organes broyés, ou le mutilé* (avant de parler du *mamzer*, illégitime). Est-ce à dire qu'il y a aussi interruption[1] pour la femme légitime du père (et qu'un enfant né d'elle et du fils n'est pas *mamzer*)? Non, fut-il répondu, car la femme du père fait partie de la liste des mariages prohibés[2], et c'est précisément de ce cas qu'est déduite la règle générale, d'appeler *mamzer* l'enfant né d'une union interdite. Mais, comme par le texte concernant la femme du père, on sait d'une façon générale que les enfants nés à l'état d'interdit sont *mamzer*, la défense de s'unir à celle que le père a violée devrait s'étendre aux autres cas, à celui où une femme a été violée par un parent au degré prohibé (et qu'il ne soit pas permis de l'épouser)? Non, fut-il répondu, ce n'est pas comparable : le cas de la femme du père fait déjà partie de l'ensemble des unions illicites, et l'on n'a pu en déduire l'application générale de la règle à tout enfant issu d'une de ces unions ; tandis que de l'union avec une femme violée, laquelle ne fait pas partie d'un tel ensemble, on ne saurait déduire une généralité analogue. Mais pourquoi ne pas déduire le cas de la femme violée par le père, du cas de la femme légitime? C'est que, fut-il répondu, il y a une grande différence entre ces deux cas, en ce que la femme légitime diffère beaucoup de la femme violée et non épousée.

2. Si une femme païenne s'est convertie avec ses fils au Judaïsme (dont l'un est mort sans enfant), les autres fils n'épouseront pas la veuve et ils ne pratiqueront pas la cérémonie du déchaussement, pour permettre à la veuve d'épouser un autre individu[3]. Il en est ainsi même lorsque le

1. Avec suppression de la défense. 2. Cf. ci-dessus, IV, 16 3. Cf. tr. *Kethouboth*, IV, 3. L'institution du *Yiboum* et de la *Haliça*, dit M. Rabbinowicz,

premier des fils a été conçu avant la consécration de la mère (avant sa conversion au Judaïsme), et qu'il est né après cela, tandis que le second a été conçu et est né après cette conversion. Il en est de même d'une femme païenne esclave, qui a été affranchie avec ses fils (pour devenir libres comme juifs).

En maudissant un seul de ses parents, on est aussi coupable que pour les deux [1] ; et même un prosélyte est coupable de ce chef à l'égard de sa mère, non pour le père (dont il est séparé depuis sa conversion), selon l'avis de R. Yossé le Galiléen. R. Akiba dit : l'expression *il a maudit son père et sa mère* (Lévit. XX, 9) indique qu'en cas de culpabilité pour l'offense envers le père, on l'est aussi envers la mère ; mais si on ne l'est pas pour le père (comme c'est le cas du prosélyte), on ne l'est pas non plus pour la mère. R. Akiba reconnaît toutefois que, pour les familles dites *Schtouqé* [2], on est coupable à l'égard de la mère, bien qu'on ne le soit pas à l'égard du père. R. Jacob b. Aḥa ou R. Yossa dit au nom de R. Yoḥanan : il n'y a de discussion (entre R. Yossé et R. Akiba) qu'au sujet du prosélyte « qui a été conçu avant la consécration de la mère (avant sa conversion) et qui est né après ce fait » ; mais si la conception et la naissance du prosélyte ont eu lieu après sa conversion, R. Yossé le Galiléen reconnaît qu'il y a culpabilité (en cas d'offense envers chacun des parents, à l'instar de R. Akiba qui ne distingue pas entre le père et la mère). R. Yossa étant allé à Ḥameç, des gens de la famille de Bar'Aschtin (prosélytes) vinrent lui demander si les prosélytes sont sujets à la loi du lévirat ? (et, après la cérémonie, y a-t-il liberté réciproque pour les hommes et pour les femmes ?) R. Yoḥanan, répondit-il, a déclaré qu'ils restent interdits. Les compagnons d'étude ont supposé que l'interdit d'épouser la belle-sœur est applicable à la veuve qui a des enfants, non à celle qui n'en a pas, vu ce dilemme : ou c'est la femme de son frère (légalement), et il exerce envers elle le lévirat ; ou elle ne l'est pas, et le frère peut l'épouser comme toute autre étrangère du dehors. Cependant, vint dire Jacob b. Aḥa au nom de R. Isaac b. Naḥman, le lévirat est interdit en ce cas, afin que l'on ne dise pas avoir vu mettre en pratique ce précepte par des étrangers. Toutefois, cette restriction est seulement dite lorsque le beau-frère a connu (épousé) la veuve, après s'être converti ; mais s'il ne l'a pas connue après cette époque, tous s'accordent à dire qu'il reste libre, au même titre que s'il avait épousé une femme du dehors.

Si, au moment de sa conversion, un prosélyte se trouve marié avec une femme et avec sa fille, ou avec deux sœurs, il gardera l'une de ces deux et se

était plutôt un usage national qu'une institution religieuse. Elle concerne la famille. C'est ainsi que Booz, en épousant Ruth, la veuve d'un parent éloigné, a dit ne pas pouvoir l'épouser avant d'avoir l'avis d'un parent plus rapproché du défunt que lui. Voilà pourquoi, selon la Mischnâ, cette institution n'est applicable qu'aux juifs de naissance. 1. *Torath Cohanim*, section *Qedoschim*, ch. 9. 2. Dont on connaît seulement la mère. V. tr. *Qiddouschin*, IV, 1.

séparera de l'autre. Toutefois, cette règle a seulement lieu d'être (il peut choisir), lorsqu'il n'a connu aucune des deux depuis sa conversion; mais s'il a connu l'une d'elles depuis ce fait, celle-là seule qu'il a connue restera sa femme; s'il les a connues toutes deux (indûment), la connaissance sera effective (et le mariage reste valable). Un prosélyte, qui avant sa conversion avait épousé sa sœur, soit du côté paternel, soit du côté maternel, devra s'en séparer une fois converti, selon l'avis de R. Méir; R. Juda dit : si c'est la sœur du côté maternel, il devra s'en séparer; si c'est du côté paternel, il peut la garder (puisque la parenté n'est pas admise comme réelle de ce côté); si c'est la sœur de sa mère (sans relation paternelle), il devra s'en séparer; mais si elle est la sœur de son père, il peut la garder, selon R. Méir; R. Juda dit : il devra répudier son épouse, la sœur de sa mère qui l'est du côté maternel seul, mais il peut garder comme femme la sœur de sa mère du côté paternel. Quant aux autres parentes à un degré prohibé, en cas de mariage accompli, la séparation n'est pas exigible; c'est seulement vrai en cas de fait accompli (avant la conversion), mais en principe, de tels mariages sont interdits au prosélyte (une fois qu'il est converti). De même[1], le païen doit se séparer de sa sœur, soit du côté paternel, soit du côté maternel, selon l'avis de R. Méir; R. Juda dit : il devra se séparer de sa sœur du côté maternel, mais il peut la garder si elle l'est du côté paternel (sans consanguinéité). Il devra se séparer de la sœur de sa mère, non de celle de son père, selon l'avis de R. Méir; R. Juda dit : il devra se séparer de la sœur de sa mère du côté maternel, non de la sœur de sa mère du côté paternel.

R. Ḥanin observe que l'on peut bien s'expliquer l'avis de R. Méir, par le texte biblique (Genèse, II, 24) : *c'est pourquoi l'homme abandonne son père et sa mère*, c'est-à-dire (par extension) même celle qui lui est proche du côté paternel ou maternel (la sœur). S'il en est ainsi, dit R. Bivi, la sœur du père devrait lui être interdite, ainsi que la sœur de la mère, par la raison qu'elles sont proches du père ou de la mère? Non, répliqua R. Simon b. R. Aïbo, on sait que ce n'est pas interdit, puisqu'il est écrit (Exode, VI, 20) : *Amram prit Jocabed sa tante pour lui comme femme*; or, est-il à supposer que les israélites aient adopté un usage repoussé même par les Noaḥites? Certes, dit R. Ila, et par *proche*, on entend la sœur du côté paternel qui lui est proche, comme celle du côté maternel lui est proche (sans étendre cette qualification aux tantes). Mais, observa-t-on à R. Méir, n'est-il pas écrit (Genèse, XX, 12) : *Et en vérité elle est ma sœur, fille de mon père, mais non la fille de ma mère* (N'en résulte-t-il pas que, pour les Noaḥites, la sœur du côté paternel est permise)? Ceci ne prouve rien, reprit R. Méir, puisque le texte continue par ces mots. *Non* (il n'en est rien), *et elle est ma femme* (régulièrement, par suite d'une parenté éloignée). En somme, quelle est la règle? La voici, répond R. Yossé : toute défense d'union illicite, passible de la part du tribunal israélite d'une peine capitale, est l'objet d'un simple avertissement chez les

1. Rabba à Genèse, ch. 18; B., tr. *Synhédrin*, f. 58b.

Noaḥites; et, ce qui est seulement défendu chez les israélites ne l'est pas chez les Noaḥites. Mais, fut-il objecté, l'union avec une sœur (d'un seul côté) n'est pas défendue sous peine de mort chez les israélites, et elle l'est pourtant chez les Noaḥites (il y a donc des unions illicites pour les païens sans que la pénalité capitale y corresponde chez les israélites) ? En effet, dit R. Ila au nom de R. Simon b. Lakisch, comme il est écrit (Deutéron. XVIII, 12) : *A cause de ces abominations, l'Eternel ton Dieu chasse ces populations devant toi* (comme c'est le châtiment de ces peuples), il en résulte la maxime que l'Eternel ne punit personne avant de l'avoir averti[1] (donc, les Noaḥites sont avertis de la défense, qui en Israël entraîne la peine du retranchement). R. Idi observa devant R. Yossé qu'il est permis à un esclave païen d'épouser sa sœur (il est moins que Noaḥite). As-tu entendu aussi que, même sœur du côté maternel, elle lui soit permise, lui demanda-t-il? Oui, fut-il répondu. Mais, répliqua-t-il, n'a-t-on pas enseigné ici : « Il en est de même d'une femme païenne e clave, qui a été affranchie avec ses fils » ? (Ne résulte-t-il pas de cette préoccupation, à l'égard de la belle-sœur, qu'au moins la sœur est interdite?) Ceci n'est dit que pour les questions de lévirat et de déchaussement. R. Pinḥas, devant R. Yossé, demanda au nom de R. Yossa : est-ce qu'un esclave qui aurait cohabité (par erreur) avec sa mère serait tenu d'offrir un sacrifice d'expiation? Est-ce que de l'expression *tu leur diras* (Lévitique, I, 2), on déduit l'extension de cette loi aux esclaves pour tout, ou seulement pour l'interdit de certaines graisses ? Cette obligation ne leur incombe pas pour les relations illicites ; car, au sujet de la défense d'union avec la mère, celle-ci conserve la même situation après la conversion que celle qu'elle avait auparavant (l'interdit est le même); de même, l'esclave païenne sera considérée, après l'affranchissement, être dans le même état qu'auparavant (au point de vue des relations légales, de pureté ou d'impureté).

3. Cinq femmes (ayant deux fils) ont confondu chacune un de leurs fils avec ceux des autres femmes. Puis ceux-ci ayant grandi se sont mariés et sont morts sans enfant ; quatre des frères survivants devront se laisser déchausser par l'une des veuves, et le cinquième peut l'épouser par lévirat[2]. Après quoi, lui (le cinquième) et trois autres survivants devront se laisser déchausser par une autre veuve, et le quatrième frère peut l'épouser (en continuant à procéder de même pour les trois autres veuves). Par conséquent, chacune des veuves aura opéré quatre déchaussements avant le mariage par lévirat (de façon à obvier à tous les doutes) — [3].

1. J., tr. *Yoma*, I, 5 fin (t. V, p. 172). 2 Si le hasard veut que ce soit sa belle-sœur, il accomplit légalement le lévirat ; si non, il peut encore l'épouser, puisqu'elle est libérée par le déchaussement préalable à l'égard du beau-frère inconnu parmi les quatre autres. 3. La courte *Guemara* sur ce § se retrouve ci-dessus, II, 7.

4. Si une femme confond son fils, avec celui de sa bru (toutes deux ayant encore d'autres fils), puis ces deux fils ayant grandi se sont mariés et sont morts sans laisser d'enfant, les fils de la bru doivent se laisser déchausser par les veuves, mais ne peuvent pas les épouser; car, pour chacune, il y a doute d'être la femme du frère défunt, ou d'être la femme de l'oncle (frère du père, à qui le lévirat n'est pas applicable); les fils de la grand'mère pourront, ou se laisser déchausser par ces veuves, ou les épouser, car en ce cas il y a seulement doute si les veuves étaient femmes du frère, ou du neveu (dans ces deux hypothèses, le mariage est permis). Mais si des deux côtés, les fils, sur la descendance desquels il n'y a pas doute, meurent, les fils survivants et confondus doivent se laisser déchausser par la veuve du fils de la grand'mère, et ne peuvent pas l'épouser, en raison des doutes qu'il y a, si cette veuve est la femme du frère (belle-sœur), ou celle d'un oncle (qui reste interdite); tandis qu'à l'égard de la veuve du fils de la bru, l'un se laissera déchausser, et l'autre peut l'épouser [1].

Voici, dit R. Yoḥanan, comment il faut entendre dans la Mischnâ l'expression « les fils de la bru » : ceux de la grand'mère, comme pour les femmes des uns ou des autres. R. Ḥagaï dit : de ce que la Mischnâ autorise en principe d'épouser la femme de son neveu, en cas de lévirat, il résulte qu'il est toujours permis de l'épouser (sans se préoccuper des conséquences en cas de décès).

5. Si une femme de Cohen a confondu son enfant avec celui de son esclave, tous deux pourront manger de l'oblation sacerdotale (c'est permis à l'un comme Cohen, à l'autre comme esclave de celui-ci); mais lorsqu'ils arrivent ensemble dans une grange, on leur assigne une seule part (à se diviser entr'eux). Aucun d'eux ne pourra se rendre impur pour un mort (en raison du doute), et ils ne pourront pas se marier (avant leur majorité), ni avec des femmes propres aux cohanim, ni avec des femmes inaptes.

(6). Une fois qu'ils auront grandi et qu'ils se seront affranchis mutuellement (en raison du doute), ils pourront épouser des femmes aptes à s'unir au Cohen; ils ne se rendront pas impurs pour un mort, et si pourtant il leur est survenu une impureté, ils ne sont pas astreints aux quarante coups de lanière [2]. Ils ne pourront pas manger d'oblation [3]; mais s'ils en ont mangé involontairement, ils ne sont pas tenus de rem-

1. Comme plus haut, ou cette veuve sera juste la belle-sœur qui lui incombe par lévirat, ou elle est sa nièce qui lui est permise, après qu'elle s'est libérée par le déchaussement. 2. Chacun d'eux peut arguer, en ce cas, qu'il n'est peut-être pas Cohen. 3. Car le fils de l'affranchi est un simple Israélite.

bourser le capital [1] avec cinquième supplémentaire (en amende). Ils ne prennent pas de part aux distributions sacerdotales en grange ; ils vendent aux cohanim l'oblation qui forme leur revenu ; ils ne sont pas tenus de la donner, et ils en gardent le montant. Ils ne prennent pas de part sur les sacrifices du sanctuaire [2], et on ne leur donne rien de sacré [3]. Par contre, ils ne sont pas tenus de prélever les parts sacerdotales sur leurs biens, et ils sont dispensés de prélever pour d'autres cohanim (sur tout animal égorgé) le morceau d'épaule, les mâchoires et l'estomac. Le premier né de leur bétail pourra paître jusqu'à ce qu'il lui survienne un défaut (ce qui permet de l'égorger et de le manger). Pour le reste, ils subissent les lois les plus sévères comme cohanim et comme simples israélites (en ce qui concerne les sacrifices pacifiques).

« Tous deux mangeront de l'oblation », est-il dit ; puisque les esclaves des Cohanim en mangent aussi. « Lorsqu'ils arrivent ensemble en grange, on leur assigne une seule part, » d'après ce qu'a enseigné R. Ḥiya [4] : On ne distribue point de part sacerdotale en grange aux femmes ni aux esclaves qui se présentent là, mais il est permis de leur remettre des dons de prêtrise, ou de lévites, s'ils (ou elle) sont à la maison [5]. « Ils ne pourront se marier, ni avec des femmes propres aux cohanim, ni avec des femmes inaptes » ; c'est interdit à celles qui sont aptes, de crainte (vu le doute) que l'homme soit inapte (esclave); et c'est interdit aux femmes inaptes, de crainte que l'homme soit justement apte (un cohen). Est-ce qu'au cas où ils doivent présenter ensemble une offrande de farine, celle ci sera brûlée en entier, comme émanant d'un cohen, ou seulement en partie, pour participation de l'esclave ? On a enseigné qu'en ce cas ils se feront réciproquement don de leur part, de façon à pouvoir brûler tout. Peuvent-ils s'associer pour offrir deux offrandes de farine, dont l'une soit brûlée en entier (comme étant d'un cohen), et sur l'autre il soit pris une seule poignée, avec faculté de manger le reliquat ? On a enseigné que ce procédé est autorisé. Est-ce qu'ils peuvent témoigner (malgré la présence d'un esclave inapte parmi eux), en comptant pour un témoin ? C'est conforme à ce qu'a dit R. Zeira, ou R. Isaac, au nom de R. Assé : lorsque les témoins, quoique convaincus de faux, ne sont pas condamnés à mort (faute d'accord), l'assassin ne sera pas non plus exécuté ; de même ici, le témoignage est insuffisant, parce qu'il est incomplet.

1. Le réclamant aurait à prouver d'abord lequel des deux n'est pas Cohen. 2. Comme par exemple, les peaux des animaux sacrifiés. 3. Ni premier-né, ni objet mis en anathème par consécration. 4. Cf. ci-dessus, I, 1 fin 5. Notre texte fort concis, comme trop souvent, est ainsi complété dans B., fol. 100 : Si des hommes et des enfants se présentent à la distribution des aumônes, il faut d'abord les donner aux femmes pour ne pas les faire attendre. Quand des hommes et des femmes avaient des procès devant Rabba, il jugeait d'abord les femmes, car c'est une humiliation pour elles d'attendre.

En disant « s'ils se sont affranchis », la Mischnâ parle du fait accompli ; est-ce à dire qu'en principe c'est interdit? Non, et il faut entendre dans la Mischnâ que c'est permis en principe. Ainsi, R. Yossé le Galiléen, quoique d'ordinaire ce soit interdit[1], reconnaît qu'il est permis d'affranchir les enfants, afin de régulariser leur état civil. Par « femmes aptes » on entend celles qui ne sont pas impropres au sacerdoce. — D'où sait-on [2] qu'un cohen offre les sacrifices qui lui incombent dans toute section à son gré (même en dehors de la sienne)? De ce qu'il est dit (Deutéron. XVIII, 6) : *Il y viendra au gré de son âme et servira, etc.* S'il est trop âgé pour l'offrir lui-même, ou s'il est malade, il remettra le sacrifice à toute section qu'il choisira, en conservant cependant pour lui la peau et la chair. S'il se trouve être impur, ou avoir un défaut corporel, il remet le sacrifice à une section quelconque, laquelle bénéficiera de la peau et de la chair comestible. Quant aux fils de cohanim confondus avec ceux des esclaves (dont parle notre Mischnâ), comment les considérera-t-on ? Seront-ils envisagés comme un cohen vieux, ou malade? Ou bien seront-ils comparés à l'impur, ou au défectueux (à qui il est interdit par principe de sacrifier)? Selon la logique, il semblait qu'il y a lieu de les considérer à l'égal de l'impur, ou du défectueux (puisqu'il y a parmi eux des fils d'esclaves, certainement impropres au culte) ; pourtant la Mischna les traite à l'égal d'un cohen trop vieux ou malade, puisqu'elle dit : « on ne prélèvera rien sur leurs propres biens » (ce qui semble se rapporter à la peau et à la chair de leurs sacrifices, et impliquer que ces parts leur restent).

6 (7). Si une veuve, sans attendre le délai de trois mois après le décès de son mari, se remarie et met au monde un fils, dont on ignore si c'est un enfant venu à neuf mois, et issu du premier mariage, ou s'il est venu à sept mois par le second mariage [3], et que cette femme ait d'autres fils du premier mari et du second, lorsque ce fils sujet au doute meurt en laissant une veuve sans enfant, celle-ci devra déchausser ses beaux-frères, mais ne pourra en épouser aucun (en raison du doute). De même, quant à lui, si l'un de ses frères maternels meurt, la veuve devra le déchausser, mais elle ne pourra pas l'épouser. S'il a des frères par le premier mariage de sa mère, et d'autre part des frères du second mari sans être de la même mère, s'il lui survient un cas de lévirat, la veuve belle-sœur devra ou le déchausser, ou l'épouser [4] ; quant aux autres fils des deux maris, l'un d'eux devra se laisser déchausser par la veuve du fils douteux (le cas échéant de lévirat) ; après quoi, il sera possible à un fils d'un autre mari de l'épouser (par la même raison).

1. Mischnâ, tr. *Guittin*, IV, 9. 2. B., tr. *Bava Kama*, f. 109 ; tr. *Menahoth*, f. 74. 3. Cf. ci-dessus, IV, 2. 4. Si le défunt a été son frère réel, le lévirat lui incombe ; si non, la veuve est pour lui une étrangère indépendante, qu'il peut épouser.

7. Si ladite femme a eu un mari simple israélite et un autre qui soit cohen, le fils né à l'état douteux devra épouser une femme apte au sacerdoce; il ne devra pas se rendre impur pour les morts; en cas d'impureté, il ne subira pas les quarante coups de lanière (vu le doute), il ne mangera pas d'oblation; s'il l'a mangée, il n'aura à restituer, ni capital, ni supplément; il ne prendra pas de part en grange. Il vendra aux cohanim son revenu d'oblation, et en gardera le montant. Il ne prendra pas de part sur les sacrifices du sanctuaire, et on ne lui donnera rien de sacré. Par contre, il n'est pas tenu de prélever les parts sacerdotales sur ses biens, et il est dispensé de prélever pour d'autres (sur tout animal égorgé) le morceau d'épaule, les mâchoires et l'estomac. Le premier-né de son bétail pourra paître jusqu'à ce qu'il lui survienne un défaut (qui permette de l'égorger et de le manger). Pour le reste, il subira les lois les plus sévères, tant à titre de cohen que de simple israélite [1].

Si les deux pères putatifs sont des cohanim, le fils douteux devra porter le deuil pour l'un comme pour l'autre (au cas de leur décès, il s'abstiendra de manger du sacré le jour de la mort), de même que les pères putatifs porteront le deuil pour lui (dans les mêmes conditions). Cependant, il ne pourra pas se rendre impur pour enterrer l'un d'eux, et aucun d'eux ne pourra se rendre impur pour lui (s'il meurt). Il n'hérite d'aucun d'eux; mais ils héritent de lui (le cas échéant). Il est dispensé de la pénalité légale s'il lui arrivait d'avoir frappé ou maudit l'un de ses pères putatifs. Il fait partie de l'une des sections hebdomadaires sacerdotales qui se rend au Temple pour le service du culte, soit du premier père putatif, soit du second; mais il n'a pas de part à leurs revenus. Si les deux pères faisaient partie d'une même section, il a droit à une part.

A quoi se rapporte l'assertion de la Mischnâ, disant : « Si une femme se remarie et met au monde un fils »? Il ne saurait être question de mariage après le décès du premier mari, puisque notre Mischnâ dit ensuite : « le fils douteux devra porter le deuil pour l'un comme pour l'autre, de même que les pères putatifs porteront le deuil pour lui, en cas de décès du fils « (on les suppose donc tous deux en vie); il faut, par suite, supposer le cas de répudiation du premier mari, et qu'après réception de l'acte de divorce, la femme s'est remariée; mais alors, s'il est juste que le fils cohen ne se rende pas impur pour le second père putatif (car il est peut-être le fils du premier), pourquoi ne doit-il pas se rendre impur pour le premier? N'y a-t-il pas ce dilemme : ou bien, il est son fils, et il a raison de se rendre impur pour lui;

1. Participant aux aggravations des uns et des autres, comme ci-dessus, § 5.

ou bien, il n'en est pas le fils, étant un simple profané (fils d'une répudiée par le second père), et quel mal y a-t-il alors à se rendre impur? Il faut, par conséquent, supposer qu'il y a eu d'abord viol de la part d'un premier cohen (avant le mariage avec le second) ; mais R. Aba n'a-t-il pas dit[1] au nom d'Aba b. Jérémie qu'une femme violée n'a pas besoin d'attendre trois mois pour se remarier, tandis qu'il est question ici de cette attente? C'est que notre Mischnâ admet l'avis contraire des autres sages (d'exiger même pour la femme violée une attente de trois mois avant de se remarier) ; tandis qu'en réalité nous adoptons l'avis de R. Yossé (tel que R. Aba vient de l'exprimer). R. Ḥiya enseigne[2] : on porte le deuil pour le cas de doute, et l'on se rend même impur (étant cohen) pour un parent douteux. En effet, dit R. Yossé, notre Mischnâ le confirme, puisqu'elle dit : « le fils douteux devra porter le deuil pour les deux pères putatifs (morts), de même que ceux-ci porteront le deuil pour ce fils s'il meurt. » Comme un fait de ce genre survint à R. Aschian b. Yaqoum[3], celui-ci consulta R. Yossa pour savoir que faire : tu es dispensé des cérémonies de deuil, lui répondit R. Yassa. Mais, lui objecta l'interlocuteur, n'a-t-on pas enseigné qu'au dire de R. Ḥiya, il y a lieu de porter le deuil et de se rendre impur (étant Cohen) pour un parent douteux? L'avis de R. Hiya se rapporte au cas où, par certains signes distinctifs (les cheveux et les ongles), on reconnaît que l'enfant était né viable. Mais les compagnons d'étude n'ont-ils pas dit au nom de R. Yoḥanan que l'on ne tient pas compte des signes distinctifs d'un enfant venu à huit mois? C'est vrai ; mais le père a un signe de certitude du contraire (que l'enfant a plus), car il s'est séparé de sa femme après une seule cohabitation (qui a eu lieu neuf mois auparavant).

Un enfant venu à huit mois est considéré à l'égal d'une pierre[4], qu'il est interdit de mouvoir le samedi ; mais il est permis à la mère (pour se soulager) de se pencher sur lui et l'allaiter. R. Yossé demanda : pour les enfants douteux (dont on ne sait s'ils sont venus à huit mois ou à neuf), est-il permis d'interrompre le repos sabbatique (afin de les circoncire) ? Oui, dit R. Yossé b. R. Aboun, en raison de ce dilemme : ou c'est un enfant de neuf mois, et l'on fait bien de le circoncire ; ou c'est un enfant venu à huit mois, et l'opération équivaut à une coupe inutile de viande (sans gravité) Les Rabbins de Césarée disent que R. Jacob b. Dacié demanda (s'étonna) s'il est permis le samedi de couper de la chair inutilement. On a enseigné que R Simon b. Gamaliel dit : tout être humain qui a vécu trente jours n'est plus un rejeton, comme il est dit (Nombres, XVIII, 16) : *tu rachèteras les dénombrés à partir de l'âge d'un mois* ; pour l'animal, la durée minimum est de huit jours, selon ces mots

1. Ci-dessus, III, 12 ; IV, 11 ; VII, 5. 2. *Torath Cohanim*, section *Qedoschim*, ch. X. 3. Il lui mourut un enfant sujet à un tel doute, dont on ignorait s'il était né à 8 ou à 9 mois. On a déjà vu ci-dessus, IV, 11, que l'enfant venu à 8 mois était présumé non viable. Cf. B., fol. 80a. 4. B., tr. *Sabath*, f. 135 ; *Tossefta* à ce tr., ch. XV.

(Lévitique, XXII, 26) : *à partir du huitième jour et au delà, il sera agréé comme sacrifice pour l'offrir à l'Eternel.* On a dit là-bas (à Babylone) au nom de Samuel que l'avis de R. Simon b. Gamaliel peut servir de règle. Selon R. Aba, il y a seulement discussion lorsque l'enfant n'est pas venu à terme; mais s'il est né à terme, R. Simon b. Gamaliel reconnaît aussi qu'il n'est pas besoin d'attendre le troisième jour pour le déclarer viable.

Quant à l'avis de la Mischnâ, disant « ce fils est dispensé de la pénalité légale s'il frappe ou maudit l'un de ses pères putatifs », c'est seulement vrai lorsqu'il s'est mis à frapper ou à maudire deux fois, en raison du doute. Mais, demanda R. Ḥanania, n'est-ce pas opposé à R. Yoḥanan ? car au sujet du redoublement du jour de fête dans la captivité [1], il y a discussion : d'après R. Yoḥanan, l'avertissement, même en présence du doute (comme c'est le cas pour ce jour redoublé), a un effet légal ; selon R. Simon b. Lakisch, il n'en a pas (N'en résulte-t-il pas qu'ici aussi, malgré le doute, ce fils coupable devrait subir une pénalité) ? Non, dit R. Hanina au nom de Rabbi, le fond de la discussion n'est pas semblable : pour le jour de fête redoublé, l'avertissement est valable, parce qu'il sera aisé plus tard de vérifier quel était le vrai jour de fête, tandis qu'ici on ne saura jamais quel est le vrai père (le doute subsiste).

Si le fils douteux a frappé à la fois les deux pères putatifs, ou les a maudits à la fois, il est coupable (puisqu'il y a certitude pour l'un d'eux) ; R. Juda l'absout. Mais, demanda R. Yoḥanan, est-ce que R. Juda ne se contredit pas ? Il dit ailleurs [2] : Celui qui a mangé du nerf sciatique de droite d'un animal la valeur d'une olive, et autant de l'autre côté, devra subir deux fois la pénalité des lanières, ou quatre-vingts coups ; selon R. Juda, il ne sera passible que de quarante coups (ainsi, la peine est seulement réduite en raison de l'incertitude de l'application) ; pourquoi donc ici R. Juda énonce-t-il une complète dispense ? Il n'y a pas de contradiction, dit R. Qrospi : pour le nerf sciatique, le principe de l'interdit est douteux (ne sachant à quel côté l'appliquer, et la certitude naît de la double consommation), tandis qu'ici il y a eu un moment de certitude (pour un seul père), et le doute est survenu par la double union. S'il en est ainsi, observa R. Juda, en cas de confusion de charogne avec de la chair d'animal égorgé, comme le doute est survenu après la certitude, celui qui en a mangé est-il absous ? Certes, dit R. Yossé, en tous cas de doute, R. Juda déclare qu'il y a culpabilité ; mais il fait exception ici, par interprétation du terme *son père* certain (Lévit. XX, 9), non en cas de doute, ou *sa mère* certaine, non en cas de doute. — « Il fait partie de l'une des sections hebdomadaires sacerdotales etc. », est-il dit. Mais il ne devrait pas en faire partie, ni monter au Temple puisqu'il « n'a pas droit aux revenus » ? Il est admis à monter, dit R. Aḥa ou R. Ḥinena au nom de R. Yassa, pour ne pas faire rougir la famille dont il fait partie (ne pas rendre son inaptitude évidente). Enfin, « si les deux pères faisaient partie d'une même section, le fils a droit à une part ». Toutefois, dit un enseignement, ils doivent tous deux faire par-

1. J., tr. *Pesahim*, V, 4; tr. *Nazir*, VIII, 1. 2. Tr. *Houlin*, VII, 3.

tie d'une même souche généalogique (sans qu'il y ait lieu de rejeter ce fils de l'une à l'autre).

CHAPITRE XII

1. La cérémonie du déchaussement doit être accomplie par devant trois juges, fût-ce trois simples israélites (non magistrats). Si l'acte a été accompli à l'aide d'un soulier ordinaire (mince), il est valable; en cas d'emploi de sandale de feutre (impilia), il n'a pas de valeur. Une sandale qui a un talon peut servir, et celle qui n'en a pas est impropre à cet effet. Le déchaussement n'est valable que s'il est accompli au-dessous de la cheville, non s'il l'est au-dessus (si les cordons étaient attachés au-dessus).

Puisque le texte biblique (Deutéron. XXV, 7) recommande à la belle-sœur veuve de s'adresser *aux anciens* (juges), pourquoi notre Mischnâ autorise-t-elle l'intervention de trois simples particuliers? Il est, en effet, recommandé de s'adresser aux juges; mais, au besoin, de simples particuliers suffisent pour la cérémonie du déchaussement, en raison de ce qui est écrit (ibid. 10) : *Il sera nommé en Israël*, par n'importe quel israélite, *le déchaussé*. Selon un enseignement, le déchaussement effectué par devant des prosélytes est valable; selon d'autres, cette cérémonie ainsi accomplie est sans valeur. La première opinion, qui déclare valable un tel déchaussement, est conforme à celle qui conclut de l'expression *en Israël* à l'extension de cette loi aux prosélytes. La seconde opinion, qui déclare qu'un tel déchaussement est sans valeur, est conforme à l'avis de celui qui, de ladite expression *en Israël*, déduit l'exclusion des prosélytes. Comment se fait-il que ce dernier conclut de l'expression *en Israël* à l'exclusion des prosélytes, tandis qu'ailleurs (pour la Soucca) on conclut de la même expression à l'extension de cette loi aux prosélytes? C'est que, fut-il répondu[1], pour la Soucca la Bible (Lévitique, XXIII, 42) emploie d'abord le mot *étranger*, par lequel on exclut les prosélytes, puis le mot *en Israël*, servant aussi à exclure les prosélytes; la double exclusion équivaut à une extension[2] (et aboutit à impliquer les prosélytes); tandis qu'ici, l'expression *en Israël* est isolée, et on en déduit l'exclusion des prosélytes.

Selon un enseignement, le déchaussement opéré devant deux personnes est sans valeur; selon d'autres, même devant deux personnes, il est valable. La première opinion est conforme à celle qui déclare nul le déchaussement opéré devant des prosélytes; la seconde opinion paraît conforme à celle qui admet le déchaussement opéré devant des prosélytes (elle est moins sévère pour la composition de ce tribunal). Toutefois, même d'après celui qui admet pour valable le déchaussement opéré devant des prosélytes, une telle cérémonie accomplie devant deux personnes est sans effet, de même qu'une

1. B., tr. *Soucca*, f. 28. 2. Cf. B., tr. *Yôma*, f. 43.

question d'argent peut se juger par trois prosélytes, mais ne saurait être résolue par deux juges israélites. — Selon un enseignement, le déchaussement effectué la nuit est valable ; selon d'autres, il est nul s'il a lieu la nuit. La première opinion est conforme à celle qui admet pour valable le déchaussement opéré devant des prosélytes ; la seconde opinion paraît conforme à celle qui autorise cette cérémonie par devant des prosélytes. Toutefois, même d'après celui qui autorise le déchaussement devant des prosélytes, une telle cérémonie accomplie la nuit est nulle, de même qu'une question d'argent peut se juger par des prosélytes, mais ne saurait être débattue la nuit. — Selon un enseignement, il faut que les juges présents à cet acte sachent lire[1] ; selon d'autres, il est valable même s'ils ne savent pas lire. La seconde opinion se fonde sur l'avis que les juges ne sont pas tenus de lire le passage relatif au lévirat ; la première opinion au contraire se fonde sur l'avis que cette lecture est exigible, comme il est dit (ibid.) : *Elle répétera et dira*. Or, la *répétition* implique l'idée d'une parole exprimée d'abord par autrui ; et ce sera spécialement de la bouche du juge, dit R. Yossé, qu'il s'agit. Mais ce n'est pas l'usage absolu (et n'importe qui peut dicter le verset).

« Si cet acte a été accompli à l'aide d'un soulier ordinaire, est-il dit, il est valable ». D'après qui est-il besoin de dire que cet acte est valable ? D'après R. Meir, qui dit de ne pas employer (en principe) un tel soulier pour cet acte (et le fait accompli ainsi est seul valable). On a enseigné que R. Yossé dit[2] : Il m'est arrivé d'aller à Necibin ; j'y ai vu un vieillard, et je lui ai demandé s'il est au courant des faits et gestes de R. Juda b. Bethera son contemporain ; il m'a répondu avoir exercé la profession de changeur et, comme tel, avoir souvent vu chez lui ledit Rabbi. Je lui ai demandé alors s'il l'avait vu de son temps opérer le déchaussement, et avec quelle chaussure opérait-on la cérémonie ? Était-ce avec un soulier ordinaire, ou une sandale ? Mais, répliqua-t-il, nous n'avons guère de sandales dans notre province (le doute n'est pas possible). Je me suis donc étonné de ce que R. Meir a professé l'avis de ne pas employer un soulier ordinaire pour le déchaussement. R. Aba ou R. Juda dit au nom de Rab : si Elie venait dire qu'il est permis d'employer même un soulier ordinaire, on l'écouterait ; mais s'il venait dire (à l'inverse) qu'il est défendu d'employer à cet effet une sandale, on ne l'écouterait pas ; puisque c'est l'usage général de déchausser ainsi, et un usage établi l'emporte même sur une règle. R. Zeira ou R. Jérémie dit au contraire au nom de Rab : si Elie venait dire qu'il est interdit d'employer la chaussure ordinaire à cet effet, on l'écouterait ; mais s'il défendait l'usage de la sandale, on ne l'écouterait pas, car c'est l'usage général de déchausser ainsi, et un usage établi l'emporte même sur une règle[3]. R. Zeira montrait à R. Aba b. Isaac la forme d'une sandale recourbée, qu'il faut employer en ce cas ; et comme R. Zeira lui

1. Ils devaient lire au beau frère et à la belle-sœur le texte hébreu relatif au lévirat. 2. *Tossefta* à ce traité, ch. XII. 3. Ci-dessus, VII, 2 ; tr. *Bava mecia'*, VII, 2.

montrait encore une autre façon, R. Aba demanda s'il est permis de l'employer? Oui, répondit R. Zeira. Pourtant, observa R. Aba, mon maître a commencé par me montrer la forme courbée (c'est vrai, mais elle n'est pas absolue). R. Zeira montra ensuite à R. Aba b. Isaac la façon de rattacher cette chaussure : il devra y avoir un lien solide, de façon que l'homme puisse marcher sans que la chaussure tombe. Le lien, selon R. Ḥanania fils de R. Hillel, consistera en une rosette, de façon à pouvoir la défaire par une seule main. Voici ensuite le mode d'opération pour déchausser : la veuve défera le lien par la main droite, saisira le pied par la main gauche, fera lâcher le talon d'avec la chaussure qu'elle attirera par la main droite, de telle façon que l'ensemble de l'acte soit effectué de la droite. Rab dit [1] : l'essentiel du déchaussement consiste à défaire le cordon d'attachement [2]. Mais R. Aba n'a-t-il pas dit au nom de R. Juda, ou R. Zeriqan penchait à l'admettre au nom de Rab, que selon l'avis des sages la veuve qui aurait déchaussé et *non craché*, ou celle qui aurait accompli ce détail de la cérémonie et n'aura pas déchaussé, est considérée comme si elle n'avait rien fait, jusqu'à ce qu'elle ait accompli ces deux parties graves de la cérémonie? Il est vrai que Rab exige, sous peine de nullité, cet ensemble complet ; cependant, il reconnaît que l'essentiel consiste à défaire les cordons de la chaussure. De même Rab dit : le fait essentiel pour acquérir un champ consiste à en recueillir les produits. Mais Rab n'a-t-il pas dit qu'il faut avoir vu le possesseur épierrer et sarcler son champ ? C'est vrai, fut-il répondu, Rab exige ces détails pour la constatation officielle d'une propriété ; toutefois, Rab reconnaît que l'acte essentiel de la prise de possession d'un champ consiste dans la rentrée des produits. R. Yanaï dit : si l'homme a détaché la chaussure du pied, et la femme a seulement délié les cordons, ou si la femme a retiré la chaussure, mais l'homme l'avait déliée, un tel acte (incomplet) est sans valeur ; si l'on veut s'y reprendre ensuite (pour délier les cordons), ce n'est plus permis. Pourquoi ? Est-ce parce que la femme n'a pas accompli les deux parties de l'acte? Ou parce qu'elles n'ont pas été accomplies dans l'ordre voulu (de commencer par délier)? Il y a une différence pratique entre ces deux motifs, au cas où la femme s'y est remise : or, en ce cas on ne peut pas lui reprocher de n'avoir pas accompli les deux parties de l'acte ; donc, l'on ne saurait invoquer que le défaut d'ordre dans les opérations. R. Eléazar dit : en certains cas, après ce déchaussement nul, il est permis de recommencer la cérémonie dans des conditions valables ; dans d'autres cas, lorsque le déchaussement est sans valeur, il n'y a pas lieu de le recommencer. Ainsi, l'emploi d'une sandale de feutre (impilia) ou le déchaussement opéré sur un enfant, rend la cérémonie nulle, et il n'y a plus lieu d'y revenir, si même on le désire (et la femme peut s'unir par lévirat).

Si l'on a déchaussé avec des sandales de feutre, les uns déclarent cet acte valable, d'autres le déclarent impropre. Les premiers, qui admettent un tel acte, parlent de chaussons en peau ; les autres qui le repoussent comme nul,

1. Ci-après, § 3. 2. V. tr. *Bava bathra*, III, 3.

parlent de chaussons d'étoffe. Si l'homme avait un soulier par dessus la pantoufle (et qu'il a été ainsi déchaussé), selon les uns, cet acte sera valable ; selon d'autres, il sera nul. Le premier, qui l'autorise, parle du cas où le chausson est d'étoffe, et le soulier de cuir (le chausson, en ce cas, ne compte pas, et ne forme pas obstacle) ; ceux qui le déclarent nul parlent du cas où même le chausson est de cuir, comme le soulier (alors l'acte n'est pas effectué directement sur *le pied*). Selon l'avis des uns[1], il est permis le jour du Kippour de sortir en chaussons ; selon d'autres, c'est interdit. R. Ḥisda dit : les premiers qui l'autorisent parlent de chaussons d'étoffe ; les autres parlent de cuir. — « Une sandale qui a un talon peut servir », est-il dit. Ce sont, par exemple, disent les Babyloniens, les sandales, κηρίδες ; selon les rabbins d'ici, ce sont nos sandales usuelles. Rab dit : si je n'avais pas vu mon oncle, R. Ḥiya le grand, déchausser à l'aide de sandales à courroie[2] (aisées à défaire), nous n'aurions pas eu la hardiesse d'en user à cet effet[3]. L'oncle maternel de R. Cahana déchaussait la nuit, seul, même le vendredi soir, avec une sandale de résine durcie, debout. De plus, dit R. Zeriqa, il dispensait même la femme de cracher (quoique la Bible le prescrive). Lorsque Rab entendit exprimer cet avis, il dit : nul autre que l'oncle maternel de R. Cahana peut se permettre d'agir ainsi. Quant à la distinction établie par la Mischnâ pour « le déchaussement à partir de la cheville », il faut l'entendre ainsi : l'acte est valable si la sandale est liée par des cordons placés au-dessous de la cheville ; mais au-dessus, il est nul. Pourtant, sur le verset (Exode, XXX, 19) : *Aron et ses fils laveront près de lui* (le bassin) *leurs mains et leurs pieds*, il a été dit que la main est comprise jusqu'au poignet, et le pied jusqu'au genou. Pourquoi donc ici la cheville est-elle prise pour point de départ ? Pour le lévirat, il y a une distinction à établir : c'est qu'il est dit (Deutéron. XXV, 9) : *d'au dessus du pied* (immédiatement au-dessus). S'il en est ainsi, l'acte devrait être valable même si la sandale est liée au-dessus de la cheville ? Non, car il est écrit : *au-dessus du pied*, non « en haut ». Mais, objecta Cahana, il est bien dit (ibid. XXVIII, 57) : *son rejeton qui sort d'entre ses pieds* ? (On appelle donc *pied* une partie très supérieure du corps ?) En réalité, la naissance ne s'effectue pas des pieds, mais l'enfant semble sortir de là. Ainsi, il est enseigné ailleurs[4] : il y avait un bassin entre le portique et l'autel, tourné vers le sud ; ce n'est pas qu'il était réellement placé entre le portique et l'autel, mais par sa disposition, il paraissait avoir cette place.

2. Si la veuve a déchaussé avec une sandale qui ne lui appartient pas, ou avec une sandale de bois (couverte de peau), ou si le soulier de gauche était au pied droit, l'acte est valable. Celui-ci l'est aussi si la veuve a

1. Cf. J., tr. *Yôma*, VIII, 1 (t. V, p. 248) ; tr. *Taanith*, I, 6 (f. 64d). 2. La *spartea*, sorte de sandale, est citée par Ducange, VI, 623, dit Brüll, *Jahrbücher*, IV, 47. 3. Le passage parallèle du *Talmud Babli*, f. 104a, est cité dans Maïmoni, *Guide des Egarés*, I, XLVI (trad. franç. par S. Munk, t. I, p. 167). 4. Tr. *Middoth*, III, 6.

déchaussé son beau-frère avec un soulier trop grand, mais avec lequel on peut marcher au besoin, ou avec un soulier trop petit, mais qui couvre la majeure partie du pied. Le déchaussement effectué la nuit est valable; R. Eleazar le déclare sans valeur. Le déchaussement accompli du pied gauche est nul; mais R. Eleazar le déclare valable.

— [1] Tous reconnaissent que cet acte est valable même en se servant d'une sandale provenant d'une ville soumise à l'idolâtrie (et devant être brûlée), comme il est dit (Deutéron. XXV, 10) : *le déchaussé* (pourvu qu'il le soit, n'importe avec quoi). R. Mena dit : comme au sujet du nouvel an on déduit du verset (Nombres, XXIX, 1) *ce sera pour vous un jour de résonnance*, que l'on peut se servir à cet effet de n'importe quel *Schofar* (cor); de même, pour l'acte du déchaussement, on déduit de l'expression *le déchaussé*, qu'il le sera à l'aide de n'importe quel soulier. « Ou avec une sandale de bois », est-il dit. Toutefois, ajoute Rab, il faut que l'empeigne seule soit en bois (et le reste en cuir); selon R. Aba au nom de Rab, la base seule (la semelle) sera en bois (mais le dessus sera en cuir). A Babylone, on a dit au nom de Rab que les garnitures pourront être en bois. Selon R. Ila au nom de R. Yoḥanan, si la sandale entière est en bois, elle est valable pour l'acte de déchaussement. A l'appui de R. Yoḥanan, il y a une Braïtha [2], disant : Une sandale composée de paille tressée est susceptible de devenir impure par compression, et une veuve peut l'utiliser pour le déchaussement, selon l'avis de R. Akiba; les autres sages n'admettent pas la propagation de l'impureté à cet objet par compression — [3].

Pourquoi, selon R. Eliézer, le déchaussement effectué la nuit est-il sans valeur? C'est qu'il est dit (Deutéron. XXV, 9) : *aux yeux des anciens* ; il faut donc voir au moment de la cérémonie. Comment les autres rabbins interprètent-ils cette expression? Elle a pour but d'exclure, disent-ils, des juges aveugles. R. Yoḥanan demanda si pour la suite R. Eléazar n'est pas en contradiction avec lui-même : il dit ailleurs [4] qu'il est indispensible de faire en sorte que la cérémonie (de purification) ait lieu sur la place droite, tandis qu'ici il ne l'exige pas (il déclare l'acte valable, même au pied gauche)? C'est qu'ailleurs, fut-il répondu, la spécification de la *droite* (Lévitique, XIV, 14) indique que c'est une condition absolue; tandis qu'ici (pour le lévirat), le texte ne spécifie pas qu'il s'agira de la droite, et elle n'est pas exigée. R. Yossé Tzéïdania (de Sidon) a exposé, devant R. Jérémie, l'analogie à tirer des termes *oreille*, au sujet de l'esclave à perpétuité (Exode, XXI, 6) et au sujet du lépreux (Lévit. XIV, 14) ; et, comme pour ce dernier, il s'agit de la droite, il en sera de même du premier. Pourquoi ne pas établir, à l'égard du pied pour le lévirat, la même déduction tirée du mot *pied* employé pour le lépreux, con-

1. En tête est un passage que l'on retrouve au tr. *Soucca*, III, 1, traduit t. VI, p. 20. 2. *Tosse'ta* au tr *Kélim*. 3. Suit une page déjà traduite au tr. *Schabbath*, VI, 2 (t. IV, p. 69-70). 4. Au sujet du lépreux, tr. *Negaim*, XIV, 9.

cluant qu'il s'agit de la droite ? Non, même celui qui admet l'analogie entre les deux termes *oreille* ne la pousse pas plus loin au sujet du *pied* (qui ne comporte rien de superflu). Mais un enseignement ne dit-il pas que, selon R. Eleazar aussi, on établit l'analogie entre les deux mots *pied* (et au sujet du lévirat, celui-ci de gauche est impropre) ? C'est qu'il y a deux manières différentes de rapporter l'avis de R. Eleazar : d'après l'une, les déductions d'analogie portent aussi bien sur l'*oreille* que sur le *pied* ; d'après l'autre, on ne tire parti d'aucune analogie entre ces termes, et c'est l'opinion adoptée par notre Mischnâ (où il est dit que l'acte accompli même au pied gauche est valable selon R. Eleazar).

3. Si une veuve a déchaussé son beau-frère et craché devant lui, mais n'a pas énoncé les mots à réciter, la cérémonie est valable ; si elle a récité les mots exigibles et a craché, mais n'a pas déchaussé, la cérémonie n'est pas valable. Si elle a déchaussé et récité les mots en question, mais n'a pas craché, selon R. Eliézer, la cérémonie est sans valeur ; selon R. Akiba, elle est valable. R. Eléazar déduit des mots : *Ainsi il sera fait* (Deutéron. XXV, 9), que tout acte non accompli invalide la cérémonie. Au contraire, lui dit R. Akiba, des mots « ainsi il sera fait *à l'homme* », on déduit que les actes seuls à accomplir sur l'homme (à son pied) rendraient la cérémonie impropre.

4 (5). Le déchaussement opéré sur un sourd-muet, ou par une sourde, ou sur un garçon mineur, est sans valeur. Si une mineure a déchaussé un beau-frère, elle devra recommencer une fois devenue grande ; cependant, en cas d'omission, la première cérémonie serait pourtant valable.

Samuel dit : si la femme a déchaussé, mais n'a pas craché, elle devra accomplir ce dernier détail, conformément à l'avis de R. Eléazar (qui fait de ce détail une condition essentielle). R. Ila dit au nom de R. Eléazar : si la femme qui a déchaussé n'a pas lu les mots à réciter, ou n'a pas craché, le déchaussement est nul ; c'est aussi l'avis de R. Eléazar (qui, selon R. Ila, fait de la lecture une condition essentielle). Mais, selon les autres sages, comme l'a expliqué R. Aba au nom de R. Juda[1], ou comme R. Zeriqan penche à le dire au nom de Rab, si la veuve a déchaussé et n'a pas craché, ou si elle a craché sans déchausser, il n'y a rien de fait (l'acte est nul), jusqu'à ce qu'elle déchausse et crache. R. Aba demanda devant R. Imi : quelle est la règle si la femme a craché avant de déchausser ? On suppose, répond R. Imi, que l'ordre a été régulier (à l'inverse). Si l'on a consacré une femme en mariage, en donnant (pour douaire) une branche de figuier chargée de fruits non mûrs, tiendra-t-on compte de la valeur minime du bois ? Non, fut-il répondu, on se règlera d'après les figues (même tardives) qui y adhèrent. On demanda encore : est-il permis d'ouvrir une fenêtre égyptienne (œil-de-bœuf) sur une

1. Ci-dessus, § 2.

cour commune à plusieurs propriétés (sans l'assentiment des riverains), à la hauteur d'au moins quatre coudées du sol? Oui, fut-il répondu, car on ne peut boucher à personne l'air ambiant. Selon R. Nassa, R Imi répondit ainsi : celui qui veut donner à son mur l'aspect d'un pigeonnier (à petites ouvertures) le peut certainement ; de même, la fenêtre égyptienne pourra être ouverte.

L'acte du sourd-muet est nul, dit R. Yoḥanan, parce que celui-ci ne peut rien dire ; et comme le texte biblique a le mot *il* (et *elle*) *dira* (ibid, 7 et 8), c'est une condition essentielle. Pourquoi, sans cela, l'acte est-il nul? (N'est-il pas dit, § 3, que le défaut de lecture n'est pas un obstacle?) C'est que, répond R. Samuel b. R. Isaac, pour l'individu *capable* de lire, ce n'est pas indispensable ; mais pour celui qui est inapte (le muet), c'est indispensable — [1].

R. Ismaël b. R. Yossé demanda devant Rabbi : pourquoi y a-t-il ici une distinction entre le garçon mineur et la fille mineure? C'est que le texte biblique se sert ici du mot *homme* (non un enfant), tandis que de la veuve il est dit (ib.) : *la belle-sœur s'approchera de lui* (non *la femme*), quel que soit son âge. R. Mena déclara d'une façon anonyme [2], et R. Isaac fils de R. Iliya pencha à s'exprimer au nom de R. Yoḥanan [3], que la Mischnâ, interdisant en principe à la fille mineure de déchausser, doit émaner de R. Méir, qui a dit : une fille mineure ne doit, ni déchausser, ni être épousée par lévirat, de crainte que plus tard elle soit stérile d'une façon évidente (ce serait alors une liaison nulle).

5. Si une femme a déchaussé en présence de deux hommes, ou en présence de trois, dont il est démontré plus tard que l'un d'eux est un parent, ou qu'il est impropre à ester en justice, la cérémonie sera nulle ; R. Simon et R. Yoḥanan le cordonnier la déclarent valable. Un jour, il arriva à quelqu'un, qui se trouvait seul avec sa belle-sœur dans une prison, de se laisser déchausser (pendant que deux témoins la voyaient du dehors) ; et lorsqu'on soumit ce cas à R. Akiba, il déclara l'acte valable.

C'est dans une prison que le déchaussement avait eu lieu, et c'est aussi en prison que l'on vint consulter R. Akiba sur ce sujet. Pour tromper les surveillants qui interdisaient toute relation aux prisonniers [4], R. Yoḥanan le cordonnier se travestit en colporteur, et passant un jour devant la prison de R. Akiba, s'écria : « Qui veut des aiguilles? qui veut des cruches? Quelle est la règle en cas de déchaussement dont l'irrégularité ressort plus tard » ? (Il mêla sa question juridique aux offres de marchandises). R. Akiba, le comprenant, lui

1. Suit un passage traduit tr. *Troumôth*, I, 2 (t. III, p. 7). 2. Ci-dessus, IV, 1 ; tr. *Sôta*, IV, 4. 3. Les éditions, même celle de Jitomir (si correcte), ont ici à tort : R. Yonah. La correction a été faite par Z. Frankel, *Mabo, S. V.* 4. V. Derenbourg, *Essai, etc.*, p. 456.

répondit de son côté de la même façon : « As-tu des esclaves nègres ? Le cas en question est juridiquement valable. »

6. Voici le cérémonial du déchaussement : le frère du défunt et la belle-sœur veuve se présentent au tribunal, dont les membres donneront les conseils de circonstance, comme il est dit (ibid. 8) : *les vieillards de la ville le convoqueront et lui parleront.* Elle dira « Mon beau-frère a refusé de maintenir le nom de son frère en Israël ; il n'a pas voulu m'épouser » ; et lui répondra : « Je ne veux pas la prendre. » Le dialogue se fera en langue sacrée (hébreu). La belle-sœur s'approchera alors de lui, en présence des vieillards : elle détachera son soulier de son pied et crachera devant lui, d'une façon visible pour les juges. Puis elle ajoutera ces mots : « Qu'il soit fait ainsi à l'homme qui ne veut pas reconstruire la maison de son frère. » Jusqu'à ce passage, on lisait le texte biblique relatif à ce sujet. Mais depuis que, sous le chêne situé au village d'Etam. R. Horkenos a fait procéder à cette cérémonie, en lisant tout le chapitre, il a été admis comme règle que ce chapitre entier serait lu, y compris les mots « Son nom sera appelé en Israël la maison du déchaussé. » Ce précepte (de lecture) concerne seulement les juges, non les disciples, ou auditeurs présents. R. Juda dit : il est recommandé à tous les assistants de dire trois fois : « le déchaussé ! »

« Les juges donneront des conseils de circonstance », est-il dit. En quoi ceux-ci consisteront-ils ? Si le beau-frère est un vieillard, on dira à la femme : « A quoi peut te servir ce vieillard ? » Si la belle-sœur est vieille, on dira à l'homme : « A quoi bon épouser cette vieille. » Si elle est jeune et lui vieux, on pourra encore dire : « elle est bien jeune et te méprisera » (évite ce sujet de querelle). S'il est jeune et elle est vieille, on dira à celle-ci : « vois comme il est jeune pour toi, et il te méprisera. » S'il est consentant et elle refuse, on écoutera cette dernière ; si lui la veut et elle refuse, on l'écoutera, lui. En règle générale, on tient compte de l'obstacle mis au lévirat (qui incombe en ce cas au second frère). Si le beau-frère et la belle-sœur sont disposés à s'unir (malgré une grande disproportion d'âge), quelle sera la règle ? La question fut soumise à R. Yossé, qui dit être d'avis en ce cas de faire sortir la femme (se laisser déchausser). R. Yoḥanan demanda : pour le lévirat, lequel des deux conjoints (au cas où chacun habite une localité différente) devra-t-il suivre l'autre ? Il semble que la femme doit suivre, dit R. Eléazar, parce qu'il est écrit (Deutéron. XXV, 7) : *la belle-sœur se rendra à la porte.* Lorsque R. Yoḥanan entendit cette interprétation, il déclara que l'enseignement de R. Eléazar est parfait. — Est-ce que le défaut de lecture met obstacle à la validité de l'acte ? Voici ce qu'il en est, dit R. Samuel b. R. Isaac[1] : pour celui qui est capable de lire, la lecture n'est pas indispensable, mais elle l'est (sous

1. Ci-dessus, § 4.

peine de nullité) pour l'individu incapable (muet). R. Mena dit : malgré l'avis de R. Samuel b. R. Isaac, que le défaut de lecture ne nuit pas à la validité, il est reconnu que l'individu qui récite les passages en question devra les dire dans l'ordre réglé. Cet ordre consiste surtout à ce que la femme ne dise pas : « Mon beau-frère a refusé de maintenir..... » ; « mon beau-frère n'a pas voulu..... » ; « je ne désire pas la prendre » ; mais elle devra dire : « mon beau-frère a refusé de maintenir à son frère un nom en Israël » ; « mon beau-frère n'a pas voulu, etc. » ; « Je ne veux pas la prendre. »

Là-bas (à Babylone), on a rédigé ainsi le procès-verbal de cette cérémonie[1] : Elle s'est présentée devant nous, a retiré la chaussure du pied droit de son beau-frère, a craché devant lui un crachat visible à terre, puis elle a dit : « Ainsi il sera fait à l'homme qui ne veut pas réédifier la maison de son frère.» R. Abahou dit : dès que l'on a constaté l'émission de la salive hors de la bouche, lors même que le vent l'a dispersée, l'acte est valable. Si elle crache du sang, qu'en est-il ? R. Aba dit au nom de R. Juda, ou R. Zeriqan penche à l'adopter, ou R. Jérémie au nom d'Aba, ou R Zeira penche à l'adopter au nom de Samuel : s'il y a seulement un filament de salive joint au sang, l'acte est valable. La femme paralysée des mains peut déchausser avec les dents. Les gens de Cimonia allèrent auprès de Rabbi[2] lui demander de leur envoyer un homme capable de prononcer des sermons, de juger, de remplir les offices du culte, d'instruire les enfants et d'accomplir tous leurs besoins religieux. Rabbi leur donna Lévi b. Sisi. Les habitants lui érigèrent une estrade (βῆμα) élevée, sur laquelle ils le firent asseoir. Puis ils lui demandèrent : comment une veuve paralysée des mains opérera-t-elle le déchaussement ? Lévy ne leur répondit pas. Lorsqu'ils lui demandèrent quelle est la règle si elle crache du sang, il ne répondit pas non plus. Peut-être, se dirent-ils, n'est-il pas versé dans les questions de doctrine ; adressons-lui donc des questions d'exégèse biblique, et ils lui demandèrent : Pourquoi est-il écrit (Daniel, X, 21) : *mais je te dirai ce qui est marqué en écriture de vérité* ? S'il est question d'écriture *vraie* (distincte), pourquoi est-il dit qu'il y avait une *marque* (ou allusion) ? Et si cette dernière l'emporte, à quoi bon l'autre mode d'écriture ? Il ne répondit pas davantage. Les habitants retournèrent donc auprès de Rabbi et lui dirent : Est-ce de cette façon que tu satisfais notre requête ? Je vous certifie, répondit Rabbi, vous avoir envoyé un homme aussi versé que moi dans l'étude de la loi. Il manda Lévi, auprès de lui et le questionna : si la veuve qui déchausse crache du sang, quelle est la règle ? S'il y a seulement un filament de salive, répondit Lévi joint au sang, l'acte est valable. — Si la femme est paralysée des mains, demanda Rabbi, comment déchaussera-t-elle ? Avec les dents, répondit Lévy. — Enfin, Rabbi demanda : pourquoi est-il écrit, dans des termes redondants, « je te dirai ce qui est marqué en écriture de vérité » ? Que signifie cette superfétation de

1. Cf. J., tr. *Moëd Qatan*, III, 3 (t. VI, p. 327). 2. V. Rabba à Genèse, ch. 81 (*Neubauer*, p. 189).

mots ? En voici l'explication, dit Lévi : avant que le jugement sur la conduite d'un individu soit conclu, il y est fait une *marque*, ou allusion (susceptible de modification par le repentir) ; après la conclusion, c'est une écriture *de vérité*, indéniable. — Pourquoi alors, demanda Rabbi, n'as-tu pas fait ces réponses aux gens de Cimonia ? C'est que, dit Lévi, ils m'ont érigé une grande chaire sur laquelle ils m'ont fait asseoir ; mon cœur s'est enorgueilli, et je n'ai plus su que dire. C'est le cas d'invoquer le verset (Proverbes, XXX, 32) : *si tu as agi sottement* (vilement) *en t'élevant* ; *si tu as mal pensé, mets la main sur la bouche* ; en d'autres termes, la cause de ton avilissement au sujet des questions de la Loi[1] réside en ce que tu t'es toi-même élevé, par ton orgueil, au-dessus d'elles.

On a enseigné : un déchaussement induisant en erreur est valable. Quel acte appelle-t-on ainsi ? R. Simon b. Lakisch dit : cela arrive par exemple si l'on dit à quelqu'un de se laisser déchausser par telle veuve, qu'il lui sera permis ainsi d'épouser plus tard. R. Yoḥanan dit : hier encore j'étais assis, en train d'enseigner que si l'homme a bien l'intention de libérer la femme par le déchaussement, mais elle n'y pense pas, ou à l'inverse si elle y pense, et non l'homme, l'acte n'a pas de valeur, jusqu'à ce que tous deux soient mus par la même pensée de se libérer ; comment donc admettre qu'un tel acte, conforme à l'avis de Resch Lakisch, soit valable ? En effet, selon R. Yoḥanan, on entend par un tel déchaussement celui qui a lieu après avoir dit à l'homme que, s'il se laisse déchausser, la femme lui remettra cent *mané* (pièces d'or). R. Mena dit : si l'homme déclare n'y consentir qu'à cette condition, la femme est tenue de remplir cette promesse. Comme un fait de ce genre fut soumis à R. Houna, il professa l'avis de R. Simon b. Lakisch ; mais lorsque R. Houna apprit que R. Yoḥanan était d'un avis contraire, il obligea les gens soumis au lévirat à recommencer la cérémonie du déchaussement, d'une façon régulière. Un fait analogue fut soumis à R. Ḥiya b. Aba, qui dit au beau-frère : Mon fils, cette femme ne veut pas t'épouser par lévirat ; qu'elle te déchausse donc ; enlève d'elle sa contrainte envers toi, puis elle pourra t'épouser en mariage ordinaire. Après la cérémonie, il lui dit : Si même Moïse et Samuel venaient, ils ne pourraient plus te permettre de l'épouser (l'acte est valable). Le beau-frère invoqua alors contre R. Ḥiya ces mots (Jérémie, IV, 22) : *Ils sont savants à faire le mal et ne savent pas faire le bien.* Selon les uns, le déchaussement est un blâme pour le beau-frère (d'avoir évité le lévirat) ; selon d'autres, c'est un éloge. Le premier avis, dit R. Ḥisda, est conforme à la première Mischnâ[2], qui fait passer le devoir du lévirat en premier lieu ; le second avis est conforme à la fin de cette Mischnâ, qui accorde la primauté au déchaussement. Non, dit R. Yossé, on peut dire que les deux avis s'accordent, soit avec le commencement, soit avec la fin de la Mischnâ ; seulement, pour les uns, c'est un blâme, car le beau-frère a négligé une recommandation

1. *Abôth* de R. Nathan, ch. 11. 2. Tr. *Bekhoroth*, I, 7 fin ; tr. *Kethoubôth*, IV, 3.

biblique ; et, pour ce fait, il est dit de lui (Deuter. XXV, 10) : *on l'appellera en Israël la maison du déchaussé.* Pour les autres, c'est un éloge par analogie des termes *lire*, usités à ce sujet et au sujet de la bénédiction de Jacob (Genèse, XLVIII, 16), où il s'agit nettement d'éloge.

CHAPITRE XIII

1. L'école de Schammaï dit : une orpheline mineure (promise par la mère ou le frère à un homme, avec qui la future devenue majeure refuse de rester) peut seulement refuser si elle a été fiancée ; l'école de Hillel permet ce refus, soit aux fiancées, soit à celles qui ont été mariées contre leur gré. Les Schammaïtes disent : ce refus concerne le mari seul, non (en cas de décès de ce dernier) le beau-frère par lévirat ; les Hillélites l'autorisent aussi pour le beau-frère. Les Schammaïtes disent : le refus doit être énoncé par elle devant le mari ; les Hillélites l'autorisent sans qu'il soit présent. Les Schammaïtes exigent la présence du tribunal ; les Hillélites l'en dispensent. S'il en est ainsi, disent les Hillélites à leurs adversaires, une fille mineure pourrait refuser jusqu'à quatre et même cinq prétendants qui lui seraient proposés. Non, dirent les Schammaïtes, les filles d'Israël ne sont pas considérées comme livrées à l'abandon ; après qu'elle aura exprimé un refus, elle attendra pour se fiancer à nouveau qu'elle soit devenue majeure ; alors, par suite de son premier refus, elle se mariera définitivement.

On a enseigné ailleurs [1] : R. Juda b. Aba atteste cinq décisions légales, entr'autres que l'on apprend aux filles mineures en quel cas elles peuvent (ou doivent) refuser l'époux donné par le père. Or, y a-t-il discussion (comme ici entre Schammaï et Hillel) en cas d'attestation ? La discussion porte sur l'objet spécial de l'attestation apportée par R. Juda [2], et la voici : d'après l'école de Schammaï, il a été attesté que « la mineure peut refuser seulement si elle a été fiancée ; d'après celle de Hillel, ce refus est permis, soit aux filles fiancées, soit à celles qui ont été mariées contre leur gré. » On peut objecter par conséquent à Hillel que, si le mariage est valable à l'égard d'une mineure, et qu'elle est considérée comme épouse sous tous les rapports, de façon que le mari bénéficie de ce qu'elle trouve au dehors, ou du produit de son travail manuel, et qu'il peut annuler le vœu d'interdit prononcé par elle, pourquoi est-il dit ici qu'elle peut refuser ce mari et annuler l'union ? C'est comme si tu donnais du tien, fut-il répondu ; c'est-à-dire en droit strict, un tel mariage ne serait pas valable ; ce sont les sages qui l'ont déclaré valable, et ont par contre autorisé la mineure à refuser le mari imposé et à le quitter. Pourquoi l'école des Schammaïtes n'accorde-t-elle pas ce droit à celle qui a été mariée ?

1. Tr. *Edouyoth*, VI, 1. 2. Il autorise le refus, sans préciser les cas que Schammaï et Hillel viennent spécifier.

Selon eux, si cette rupture est autorisée, toutes les cohabitations qui ont eu lieu auparavant équivaudraient à de la débauche par rétroaction (hypothèse inadmissible). R. Abin dit : l'avis de Schammaï est conforme à celui de R. Eleazar, qui a dit [1] : même un célibataire qui cohabite avec une femme célibataire, en dehors du but conjugal, commet un acte de débauche (il en sera de même, selon Schammaï, en cas de possibilité de rupture du mariage d'une mineure). Cette argumentation prouve que si, malgré l'interdit, la fille mineure mariée a refusé le mari imposé, l'école de Schammaï n'autorise pas ce refus. Si la femme a passé sous le dais nuptial, sans avoir encore cohabité, comment Schammaï la considère-t-il ? Est-elle comme une fiancée (qui a la faculté du refus), ou comme une femme mariée (qui n'a plus ce droit) ? De même, la fiancée en Judée, qui laissée seule avec son futur a pu se laisser aller à accomplir l'acte conjugal, a-t-elle les prérogatives du refus comme une fiancée ordinaire, selon Schammaï, ou est-elle considérée comme mariée (eu égard à la cohabitation) ? — Si elle semble ne pas vouloir opposer un refus (par suite du second mariage contracté en sa minorité), lui sera-t-il permis pourtant (selon Hillel) d'avoir recours au refus à l'égard de ce second mariage ? On peut résoudre cette dernière question, de ce qu'il est dit (dans une Braïtha) : si une fille mineure que son père a mariée est répudiée, et qu'elle va ensuite se marier elle-même à un autre, il lui est permis après réflexion, de renoncer à ce second mariage (le refus est formellement permis en ce cas). Pourquoi, selon Schammaï, n'est-il pas permis à la mineure de rejeter le beau-frère comme mari ? C'est que, dit-il, il lui est loisible de repousser un mari qu'elle épouserait de plein gré, mais elle n'a pas cette faculté vis-à-vis de son beau-frère, qui lui incombe par lévirat, malgré elle. Pourquoi l'école de Hillel professe-t-elle l'avis contraire ? C'est que, selon eux, s'il est permis à cette mineure de s'opposer à tout mariage en principe, elle aura à plus forte raison ce droit vis-à-vis d'un beau-frère (qui lui incombe par dérivation d'un autre mari décédé) — [2].

R. Hamnona dit au nom d'Assi : lorsque la Mischnâ autorise une mineure à refuser un beau-frère, il s'agit du cas où elle incombe par lévirat à deux beaux-frères, dont l'un s'est engagé de vive voix à l'épouser ; car, après avoir refusé celui qui s'était engagé, elle devient libre et peut épouser un étranger. Mais pourquoi après avoir refusé celui qui s'était engagé à l'épouser, n'a-t-elle pas la faculté d'épouser le frère ? On peut répondre qu'il s'agit du cas où elle a dit vaguement : « Je ne veux pas de toi » (sans que l'on sache de quel frère il s'agit). R. Hila, au contraire, dit au nom de R. Simon b. Yossina ou au nom de R. Oschia : la Mischnâ qui autorise ce refus parle d'une belle-sœur veuve, qui incombe par lévirat à deux beaux-frères, dont l'un s'est engagé envers elle de vive voix ; aussi, après avoir refusé celui qui s'était engagé, elle devient libre, et elle peut épouser l'autre frère. Mais pourquoi, après

1. Ci-dessus, VI, 5. 2. Suit une page déjà traduite ci-dessus, I, 2, commencement.

avoir refusé celui qui s'était engagé, n'a-t-elle pas le droit d'épouser n'impo quel étranger? On peut répondre qu'il s'agit du cas où le père a marié fille mineure au frère décédé, et, en raison de ce mariage légalement valab l'obligation du lévirat subsiste. Les disciples de l'école de Hillel dirent à ce de l'école de Schammaï (qui exigent, pour le refus, la présence du mai qu'il arriva à la femme de Pischon le chamelier (voyageur de professi d'être autorisée par les sages à prononcer un refus, sans la présence de l'épou Cet exemple n'est pas une preuve, répondirent les Schammaïtes ; car, de que le mari avait pris des mesures trompeuses à l'égard de sa future, sages ont eu recours à une mesure de coercition (et autorisèrent le refus l'absence du mari). Mais, fut-il objecté, parce que cet homme a commis acte blâmable, on libérera une femme mariée, dont l'état légal est prohib (Question non résolue). Ceci prouve, dit R. Ḥisda, que si malgré l'interdit femme mariée a *formulé le refus* de rester avec son mari, ce refus est v lable, même selon l'école de Schammaï.

R. Aba dit au nom de R. Ḥiya b. Asche : il est arrivé à une enfant (fi mineure), au moment où elle se rendait à la rivière pour blanchir du lin entendre dire que son fiancé passe. Que la mère aille l'épouser, dit-elle (n'aya pas été consultée, elle refuse ce mariage). On alla consulter les sages, afin savoir d'eux si cette union est valable, en dépit de l'opposition de la fille ; et répondirent : Il n'y a pas de refus plus grave. R Ḥanina raconte : il est arri à une enfant, en allant acheter du lin chez un marchand de cette ville, qu' lui disait : « Voici ton fiancé qui passe » (à son insu). Que la mère l'épous dit-elle, en forme de refus ; et lorsque les sages furent consultés sur la valid de ces fiançailles imposées, ils répondirent : Il n'y a pas de refus plus gra (et le projet d'union est annulé). On a enseigné au nom de R. Juda [1] : Si u telle fille mineure est entrée seulement pour acheter un objet chez le boutiqui et qu'en sa présence seule elle ait déclaré ne pas vouloir du fiancé propo pour mari, son refus est formel et suffit.

Le tribunal juge-t-il les questions de refus? (Pourquoi donc dit-on que refus est permis en principe, au moins aux fiancées?) N'est-il pas recom mandé [2] d'éviter trois sujets et de s'attacher à trois autres, savoir de s'attach à l'acte du déchaussement, à l'annulation des vœux, à la conciliation, et d viter les refus de mariage, la responsabilité, la charge d'être dépositaire? Ca dit R. Simon b. Aba, le dépôt est une source de procès [3]. De même, dit Berakhia, un texte biblique désapprouve la responsabilité, en disant (Pro VI, 1) : *Mon fils si tu es garanti, etc.* Pourquoi donc le tribunal siégerait-il vue des refus? On peut l'expliquer, en disant que le tribunal s'est réuni po une autre cause, et qu'ensuite l'affaire du refus lui est soumise. — « Après s refus, dit la Mischnâ, elle se mariera définitivement » (en admettant, sel Schammaï, qu'alors il n'est plus possible de refuser). Est-ce à dire qu'en cas

1. *Tossefta* à ce traité, ch. III. 2. V. Rabba sur Genèse, ch. 93. 3. Jeu mots entre PIQADÔN (dépôt) et PÔQ DÎN (sortir pour les jugements, procès).

simples fiançailles, il ne peut plus y avoir de second refus? Non ; il en résulte donc qu'en cas de fait accompli du refus (malgré l'interdit du principe) après le mariage effectué, le refus est admissible, même selon Schammaï (et valable). R. Aḥa au nom de R. Tanḥoum b. Ḥiya le justifie ainsi : la nouvelle d'un mariage se répand bien plus que les fiançailles ; à ce dernier fait, une femme peut se soustraire et prétendre n'avoir pas été fiancée (puis s'engager avec un autre, tandis qu'elle ne saurait se cacher d'avoir été épousée (voilà pourquoi, en ce dernier cas, le refus est admissible).

2. Une orpheline mineure qui a été mariée avec son consentement par sa mère ou par ses frères et veut se séparer du mari, est obligée de déclarer devant le tribunal son refus (de rester avec son mari [1]); si sa mère ou ses frères l'ont mariée malgré elle, le mariage était nul, elle n'a pas besoin d'exprimer un refus. R. Ḥanina b. Antigonos dit : toute enfant qui ne sait pas même conserver l'argent de sa consécration [2] n'a pas besoin d'énoncer le refus du mari qui lui a été présenté en sa minorité (de telles fiançailles sont nulles). R. Eléazar dit : l'action d'une mineure n'a pas d'effet, et en cas de mariage accompli à cet âge, la fille est considérée comme séduite. Si la fille d'un israélite est engagée dans ces conditions avec un Cohen, elle ne pourra pas manger de l'oblation (le mariage incomplet ne l'y autorise pas); et lorsqu'au contraire une mineure, fille de Cohen, est ainsi unie à un simple israélite, elle pourra continuer à manger de l'oblation (comme non mariée et chez son père).

On admet que « c'est avec son consentement » (en connaissance de cause), lorsque la famille a fait faire à cette mineure un baldaquin, qu'on l'a revêtue de petits ornements κοσμάριον en lui désignant son époux. Est-ce que le premier interlocuteur de la Mischnâ ne partage pas l'avis de R. Ḥanania b. Antigonos qui suit? Oui, car R. Yoḥanan a dit [3]: « Une fille mineure, qui veut se séparer de son mari, ne peut plus se contenter d'un refus, et devra être légalement répudiée, lorsqu'elle sait distinguer l'acte de divorce d'un autre objet qu'on lui remet en même temps, et qu'après un laps de temps elle peut représenter cet acte » (preuve de discernement) [4]; il résulte de là que l'avis de R. Ḥanania b. Antigonos est contesté (puisqu'il dispense du refus la fille inconsciente). R. Eléazar dit: l'œuvre d'une enfant (son union) est comme nulle, et le mari nominal n'a droit, ni à la trouvaille faite par elle, ni au bénéfice de son travail manuel, et il n'a pas la faculté de délier ses vœux, comme si elle n'était sa femme en rien ; seulement, il devra déclarer la refuser en cas de séparation

1. Pour être libre de se marier plus tard ; en cas de séparation, il n'est pas exigible que le mari donne une lettre de divorce, pour que la séparation soit valable. 2. C'est d'ordinaire à l'âge de six ans ou un peu moins, parfois même à l'âge de dix ans, si elle est en retard sous le rapport de l'intelligence. 3. J., tr. *Guittin*, VI, 2, fin (f. 48a). 4. Avant qu'elle ait ce degré de connaissance, la répudiation est inutile ; mais il faut du moins le refus.

(pour éviter tout malentendu). R. Josué dit: un tel mari a droit à la trouvaille de sa femme, au bénéfice de son travail manuel, et il peut délier ses vœux, comme si elle était sa femme en tout; seulement, pour qu'elle se sépare de lui, il suffira d'un refus (sans divorce). R. Ismaël dit avoir fait une enquête sur bien des mesures adoptées par les sages, et il n'a pas trouvé d'homme dont l'état légal soit semblable à la fille mineure, sauf dans les mesures adoptées par R. Eléazar, que pour la séparation le refus est exigible. R. Abahou dit: il est arrivé à sa mère de l'engager vivement à épouser sa nièce, fille de sa sœur; mais la mère lui ayant répété plusieurs fois d'aller se marier à un autre (son fils ne voulant pas encore contracter cette union avec une enfant trop jeune), l'enfant lui répondit : je suis ta servante pour laver les pieds des serviteurs de mon maître. Pourtant, il finit par l'épouser, mais ne la connut pas jusqu'à ce qu'elle eût les signes de la puberté (duo pilos). D'après l'avis de R. Eléazar (qui ne la considère pas comme femme), cette mineure peut-elle, après avoir refusé ce mari, lui réclamer une somme d'argent comme amende, pour l'avoir séduite sans l'épouser? De même, d'après R. Josué (qui la considère comme femme mariée légitime) peut-elle, après le refus, réclamer une amende à tout autre qui la séduirait (en raison de la séparation par simple refus)? En outre, peut-elle, par suite de son refus, annuler l'acte de répudiation qu'elle aurait reçu indûment (le mariage étant rétroactivement nul), de façon qu'un mariage suivant ne la rendrait pas profanée pour une union avec un cohen, et ses enfants ne seraient pas illégitimes? (ces diverses questions ne sont pas résolues). R. Isaac demanda : après son refus, cette enfant mineure a-t-elle droit à l'alimentation sur les biens du père, ou est-elle traitée comme une simple répudiée sans droits? Il est évident qu'elle ne peut plus, par voie rétroactive, réclamer l'alimentation sur les biens de son mari, puisque la Kéthouba contient explicitement les mots : « tu auras le séjour dans ma maison, et tu seras nourrie de mes biens »; et comme elle ne fait plus partie de la maison, il est certain qu'elle n'a plus de droits chez lui; mais la question est de savoir si, de retour à la maison paternelle, elle y a droit à l'alimentation? (question non résolue) — [1].

Il y a une objection à faire contre R. Yoḥanan (qui considère comme légale une consécration, ou une énonciation de vœu), selon l'explication précédente, de R. Josué, concernant la mineure : si un tel mariage est seulement valable par décision rabbinique, comment le mari peut-il délier la femme de son vœu, qui est d'ordre légal? En effet, répond R. Zeira, il faut supprimer la question d'annulation de vœu, en ce qui concerne R. Yoḥanan, d'après l'avis de R. Josué. R. Nissa observa : ne peut-on pas dire que cette question des vœux fait partie des interdits (négatifs)? Et, comme R. Yoḥanan a déclaré que, pour eux, la pénalité des coups de lanière n'est pas applicable, il n'y a pas lieu de retrancher l'annulation des vœux d'après l'avis de R. Josué? (N'est-ce pas qu'une consécration diffère de la question de vœu?) C'est que ce point est

1. Suit une page que l'on retrouve au tr. *Troumoth*, I, 3, traduite t. III, pp. 8-9.

conforme à ce qui a été proclamé ailleurs [1] : « Avant la puberté (l'âge de onze ans pour une fille, ou douze pour un garçon), bien qu'ils déclarent savoir au nom de qui ils ont émis un vœu, ou consacré une valeur, le vœu est nul, (et la consécration est sans effet); après cette époque, si même ils déclarent ne pas savoir au nom de qui ils ont émis un vœu, ou consacré une valeur, le vœu est valable et la consécration effective » (il faut donc supprimer la question des vœux, dans l'hypothèse de R. Josué). D'après qui cette Mischnà est-elle explicable ? D'après l'explication de Cahana (qui ne prononce pas de culpabilité pour avoir pris des objets consacrés hors de la Palestine), il semble y avoir égale tolérance pour les vœux, et c'est un point en discussion ; tandis que, selon R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch, tous admettent que la question de vœu est d'ordre légal (et il ne saurait en être parlé parmi les droits du mari sur la mineure).

3. R. Eleazar b. Jacob dit (comme règle) : chaque fois que la cause d'ajournement provient du mari [2], la femme est considérée comme son épouse légitime; lorsque l'obstacle n'est pas suscité par le mari, mais par toute autre cause [3], la femme n'est pas considérée comme épouse légitime.

4. Si une mineure fiancée (comme il vient d'être dit) refuse ce mari, celui-ci pourra épouser les proches parentes de celle-ci (à un degré qui serait interdit si elle était mariée), comme elle peut épouser les proches parents de ce fiancé au même degré, et elle reste apte à épouser un Cohen. Si ce fiancé lui remet un acte de divorce, il est interdit à l'homme d'épouser les proches parentes de cette femme, comme celle-ci ne pourra pas s'unir aux proches parents de son ancien mari, et elle devient impropre à épouser un Cohen. Si après l'avoir répudiée, il l'a reprise, puis la mineure l'a refusé et a épousé un autre, qu'ensuite elle est devenue veuve, ou a été répudiée, le premier mari peut la reprendre [4]. Si elle l'a d'abord refusé, puis elle a consenti à l'épouser, qu'ensuite, ayant reçu le divorce, elle en a épousé un autre, dont elle est devenue veuve, ou a été répudiée, elle ne pourra pas retourner au premier mari. Voici la règle générale : si le divorce a suivi le refus, elle ne pourra pas retourner avec le premier mari ; si le refus a suivi le divorce, elle peut retourner avec lui —[5].

5. Si une mineure repousse son fiancé, puis en épouse un autre qui la répudie, ensuite elle est fiancée à un troisième qu'elle repousse aussi,

1. Tr. *Nidda*, V, 6. 2. Lorsque la séparation a été provoquée, non par le fait de son refus, mais par un acte de divorce du mari, ajoute la *Guemara*. 3. Par exemple, le refus. 4. L'acte de divorce est alors nul. 5. La seule phrase de *Guemara* sur ce § se retrouve ci-dessus, X, 5, en tête. Cf. J., tr. *Guittin*, VIII, 1 (f. 49c).

puis elle l'est avec un quatrième qui la répudie, il sera admis une thèse générale à l'égard des divers prétendants : ceux qui se seront séparés d'elle par acte de divorce ne pourront plus la reprendre[1] ; ceux qu'elle a rejetés, pour cause de fiançailles en sa minorité, peuvent la reprendre.

6. Si une femme, répudiée par son mari, puis reprise par lui, devient veuve, elle pourra cependant épouser son beau-frère en vertu du lévirat[2] ; R. Eléazar le défend. De même si une orpheline répudiée par son mari, puis reprise par lui, devient veuve, elle pourra épouser son beau-frère ; R. Eléazar le défend. Si une mineure mariée par son père a été répudiée par son mari, elle est considérée comme orpheline même du vivant de son père[3] ; lorsque, pendant qu'elle est encore mineure, ce même mari la reprend (et que, pendant cette même période de temps, il meurt), tous s'accordent à interdire à cette veuve le droit d'épouser son beau-frère par lévirat[4].

[Les sages reconnaissent d'accord avec R. Eléazar, que si la mineure a été répudiée par son mari, puis reprise par lui dans le même état légal, la répudiation est formelle, non le retour (à raison du défaut de pouvoir de la femme), et elle sera interdite au beau-frère ; mais s'il l'a répudiée comme mineure et l'a reprise après sa majorité, ou si elle a grandi et atteint cette période en puissance de mari, elle sera permise au beau-frère par lévirat[5]].

R. Yoḥanan dit au nom de R. Yanaï : le refus (§ 5) n'entraîne qu'un interdit par surcroît de précaution à l'égard du cohen, mais le tribunal ne déclare pas la femme souillée pour lui[6]. Quant à l'interdit formel, R. Yossé b. R. Aboun spécifie que le divorce devra alors constituer le dernier acte[7].

Quel est le motif de l'interdit exprimé par R. Eléazar (§ 6) ? C'est que pendant un moment, après la répudiation, la veuve se trouvait à l'état d'interdit

1. Les conséquences légales de cet acte sont effectives, bien qu'en raison de son état de mineure, elle puisse repousser un fiancé. 2. On n'admet pas qu'en raison de la séparation qui suspend le devoir du lévirat, elle soit considérée comme femme de son frère, qu'il est défendu d'épouser. 3. Il n'a plus alors le droit de la marier une seconde fois : elle devient indépendante. 4. Le second mariage est illégal : il n'a pu être imposé par le père, qui a perdu ses droits sur sa fille après le premier mariage, ni être voulu par la fille qui était encore mineure ; elle sera donc considérée comme une belle-sœur actuellement répudiée, et pour laquelle il n'y a pas de lévirat. 5. Toute cette phrase entre [], qui est une addition à la Mischnâ dans le *Talmud de Jérusalem*, ou *Braïtha*, ne se trouve pas dans les éditions de la Mischnâ, ni dans celle du T. *Babli* (où elle est citée comme *Braïtha*). L'édition de la Mischnâ par M. Henri Lowe n'a pas non plus cette phrase. 6. Le comment. *Qorban 'éda* est d'avis de supprimer ici cette phrase, répétée selon lui, par erreur, du § précédent. 7. D'après cela, dit le comment. *Pné Masché*, il faut accorder le texte de la Mischnâ avec l'édition du T. *Babli*, et supprimer la dernière hypothèse, « *ou-miana bó*, elle l'a refusé. »

pour ce beau-frère (et cet état persiste encore après le veuvage). Les sages reconnaissent, d'accord avec R. Eléazar, que si une mineure mariée par son père a été répudiée par son mari, elle est considérée comme orpheline, même du vivant de son père, car sa consécration et sa répudiation sont d'ordre légal, mais la reprise est d'ordre rabbinique. Quelle est la règle pour l'adjointe de cette mineure? Selon Rab, il est interdit, et c'est aussi l'avis de R. Yoḥanan ; selon R. Simon b. Lakisch, elle est permise. R. Eléazar dit : je me suis enquis, soit auprès des rabbins de la Palestine, soit auprès de ceux de Babylone, et je n'ai trouvé nul individu partageant mon avis, sauf R. Simon b. Lakisch, qui permet à l'adjointe de la mineure, en question ici, d'épouser le beau-frère. R. Hamnona, étant assis devant R. Ada b. Aḥwa, demanda quelle est la règle au sujet de l'adjointe ? Elle est libre, répondit-il. Et qu'en est-il de la femme répudiée elle-même ? Elle est interdite, répondit-il. Puis il demanda pourquoi il y a cette distinction ? Il y a lieu de croire, répond R. Aba b. Mamal, que c'est conforme à l'avis de celui qui déclare l'adjointe libérée en ce cas ; car si l'on était en présence de l'avis contraire, de déclarer l'adjointe interdite, on ne saurait comment expliquer ce dilemme (qui résulte de l'état douteux d'acquisition par mariage d'une mineure) : ou la mineure est acquise comme femme, et par contre l'adjointe devient libre ; ou elle n'est pas acquise comme telle (et elle reste interdite), tandis que l'adjointe est en tous cas libre. Toutefois, observa R. Sameï, on n'établit pas ces sortes de dilemnes pour les questions de mariages prohibés (et il n'y a lieu d'en déduire ni interdit, ni libération). Pourquoi cela ? Parce que, lorsqu'une belle-sœur veuve n'est pas entièrement tenue au lévirat (s'il y a un motif d'empêchement), la part d'obligation qui lui incombe (et l'attache au beau-frère) est considérée comme un interdit d'alliance ; or, en ce cas, il y a dispense de toute cérémonie pour l'adjointe[1]. Mais, objecta R. Judan, de la même façon que plus loin (§ 11) on a recours au déchaussement en raison de la mi-partie d'acquisition en fait de lévirat, à l'égard d'une mineure, de telle sorte que l'adjointe est ensuite tout à fait libérée, pourquoi ne pas procéder ici de même en se laissant déchauser par la mineure, eu égard à la mi-partie de son fait, puis épouser l'adjointe ? C'est qu'il n'est pas d'usage, en présence de deux belles-sœurs à droits égaux (de la même maison), de libérer l'une et d'épouser l'autre[2]. Puisqu'une objection a été posée au sujet de l'avis des Rabbins, pourquoi ne l'est-elle pas contre R. Eléazar ? (Pourquoi ne pas recevoir, pour la mineure, un refus, et le mariage étant annulé rétrospectivement. il n'y aurait plus de prohibition d'alliance ?) Cette objection n'est pas possible à l'encontre de R. Eliézer, car c'est un disciple de Schammaï[3], et l'école de Scham-

1. V. ci-dessus, II, 2 fin, p. 26. 2. Cette réponse est ajoutée par le commentaire *Pné-Mosché*. Le commentaire *Qorban 'éda* est d'avis de rejeter tout ce passage, depuis les mots « R. Judan objecte, etc. », jusqu'à la fin du §. 3. Cf. tr. *Beça*, I, 4, fin, et *passim*.

maï a dit que les fiancées seules peuvent refuser le mari, non celles qui ont été mariées (ce qui est ici le cas).

7. Deux frères sont mariés à deux sœurs orphelines et mineures ; si le mari de l'une d'elles meurt, la veuve est libre de toute cérémonie du lévirat envers le survivant, comme sœur de sa femme. Il en est de même, si ce sont deux sourdes[1]. Si l'une est majeure et l'autre mineure, et le mari de la dernière meurt, elle est libre envers le survivant, comme sœur de son épouse ; si le mari de l'aînée meurt, on devra, selon R. Eliézer, enseigner à la plus jeune de refuser son mari actuel (auquel incombe alors le lévirat envers la veuve[2]). Selon R. Gamaliel, si la mineure a eu l'idée de refuser son mari, c'est bien ; si non elle peut rester auprès de lui[3] et attendre sa majorité ; à ce moment, la sœur aînée est libérée de fait (sans autre cérémonie), à titre de sœur de l'épouse (que le beau-frère ne peut épouser en même temps). R. Josué s'écria : Malheur alors à sa propre femme et à celle de son frère (veuve), puisqu'il doit alors répudier sa femme par acte de divorce, et celle de son frère (la veuve) doit le déchausser (pour qu'il puisse prendre l'une d'elles).

Chacune des deux est « sœur de la femme », car la faculté de l'acquisition pour l'une équivaut à celle de l'autre, à égal titre. Ce n'est pas ce que l'on a enseigné à l'égard de l'enfant mineure, ou de celle qui est sourde ; or, R. Ḥiya a enseigné[4] : si des deux sœurs l'une est une enfant et l'autre est sourde ; que le mari de la première meurt, le mari de la sourde devra se séparer d'elle par un acte de divorce, puis la jeune attendra qu'elle ait grandi, moment auquel elle déchaussera son beau-frère (et sera finalement libre). Elle ne peut pas le déchausser de suite, en raison de ce qu'a enseigné R. Meir : on ne se laissera pas déchausser par une enfant, pas plus qu'on ne l'épousera par lévirat, de crainte que plus tard elle se trouve être d'une stérilité évidente. Si le mari de la femme sourde meurt, le mari de l'autre sœur mineure devra se séparer d'elle par un acte de divorce, et celle qui est sourde (veuve) reste à jamais interdite (à titre de sœur de la répudiée, et elle ne peut pas non plus bénéficier du déchaussement, qui ne lui est pas applicable). Si malgré l'interdit, le frère survivant a cohabité avec sa belle-sœur sourde, il devra se séparer d'elle par un acte de divorce, puis elle devient libre à tous[5]. Ainsi l'a dit R. Ila, le meilleur remède en ce cas est le recours en divorce.

1. Le mariage contracté avec une sourde n'a pas de valeur légale ; il n'est validé que par mesure rabbinique. 2. Selon lui, le mariage avec la mineure n'a pas de valeur légale et le frère survivant est tenu, à cause du lévirat, de ne pas garder la mineure. 3. D'après lui, l'obligation du lévirat n'entraîne pas la suspension d'un mariage, même admis seulement par les Rabbins. 4. *Tossefta* à ce traité, ch. XIII. 5. En vertu de ce dilemme : ou la mineure est une épouse légitime, et

Quant au dire de la Mischnâ, « que la mineure peut rester auprès du mari et attendre sa majorité », il faut entendre par là qu'elle restera jusqu'à l'époque où elle pourra être épousée réellement (et, à ce moment, la sœur aînée devra quitter le mari comme sœur de l'épouse). R. Éléazar au contraire dit : il n'est pas question absolument de mariage (ou cohabitation) ; les fiançailles suffisent. R. Yoḥanan explique ainsi les paroles de R. Gamaliel dans la Mischnâ : si l'on a consacré pour femme la sœur de sa belle-sœur, celle-ci est dispensée de toute cérémonie, du déchaussement et du lévirat. Il en résulte que ce n'est pas l'avis de R. Gamaliel lorsqu'il a été dit plus haut (IV, 10) : « Pendant qu'une belle-sœur veuve attend le mariage de son beau-frère, si un frère consacre une sœur de celle-ci comme femme, il ne devra pas l'épouser, en raison du lévirat qui lui incombe. » (C'est contraire à R. Gamaliel, qui n'accorde pas à cette obligation la faculté de rendre une femme interdite rétrospectivement). R. Ḥagaï dit devant R. Zeira, ou R. Menaḥem au nom de R. Yoḥanan, que l'avis de R. Éléazar (ici) sert de règle, savoir que le refus de la mineure est valable. Pourquoi R. Éléazar dit-il d'enseigner à l'enfant trop jeune de refuser son mari actuel, tandis qu'il dit ensuite : « si elle a refusé, c'est bien » (et seulement en cas de fait accompli) ? En effet, dit R. Zeira ou R. Ḥiya au nom de R. Yoḥanan, l'avis de R. Josué sert de règle, et si elle a refusé, c'est bien. Comment se fait-il que, selon R. Josué, ce serait « un malheur pour sa propre femme et celle de son frère, puisqu'il doit alors répudier l'une, et se laisser déchausser par l'autre », tandis qu'ici on semble admettre le fait acquis comme valable ? Aussi, R. Ila et R. Yossé au nom de R. Yoḥanan viennent expliquer qu'en réalité l'avis de R. Gamaliel sert de règle ; mais d'accord avec lui, R. Josué reconnaît que si la mineure a refusé, c'est bien ; au cas contraire, elle attendra l'époque de sa majorité ; de plus, si n'ayant pas refusé il ne veut pas non plus attendre, le beau-frère devra se séparer de sa femme par un acte de divorce, et se laisser déchausser par sa belle-sœur veuve.

(8). Si quelqu'un est marié à deux orphelines mineures et meurt, la cohabitation du beau-frère ou le déchaussement par l'une d'elles dispense l'autre de toute cérémonie du lévirat, à titre d'adjointe. Il en est de même si ce sont deux sourdes. Si l'une est mineure et l'autre sourde, la cohabitation du beau-frère avec l'une ne suffit pas pour libérer l'autre[1].

(9). Si l'une entend bien et l'autre est sourde, la cohabitation avec la première libère l'autre ; mais la cohabitation avec la seconde ne libère pas la première[2].

l'union de la sœur est nulle ; ou la première ne l'est pas, et le lévirat accompli est effectif. 1. En raison de la situation extra-légale de l'une et de l'autre. 2. En vertu de la règle que la cohabitation avec une personne mariée légalement libère celle qui est seulement mariée par mesure rabbinique ; mais l'inverse n'est pas admis.

(10). De même, si l'une est majeure et l'autre ne l'est pas, la cohabitation avec la majeure libère de tout acte du lévirat celle qui est mineure; mais, à l'inverse, la cohabitation avec la mineure ne libère pas celle qui est majeure.

Le lévirat accompli envers l'une libère l'autre ; car la faculté de l'acquisition pour l'une équivaut à celle de l'autre, à égal titre. Comment fait-on pour s'acquitter du lévirat envers la mineure et la sourde (dont la première ne peut pas encore cohabiter et la seconde ne peut déchausser)? R. Ḥiya b. Asché répond au nom de Rab[1] : On épousera la sourde, que l'on répudiera ensuite par acte de divorce, puis la mineure attendra qu'elle ait atteint sa majorité, époque à laquelle elle déchaussera son beau-frère (et elle sera complètement libre). Elle ne peut pas le déchausser de suite, en raison de ce qu'a enseigné R. Meir[2] : on ne se laissera pas déchausser par une enfant, et on ne l'épousera pas par lévirat, de crainte que plus tard elle se trouve être d'une stérilité évidente. En cas de cohabitation avec la mineure (veuve), le beau-frère se séparera d'elle par un acte de divorce, et la sourde (sa femme légitime) lui devient à jamais interdite (à titre de sœur de celle qui a été épousée à tort, puis répudiée). Si, par transgression de l'interdit, le survivant cohabite pourtant avec la belle-sœur sourde, il devra se séparer d'elle par acte de divorce, et elle devient libre pour des étrangers. R. Ila dit : le meilleur remède en ce cas est le recours au divorce[3]. Mais, demanda R. Aboun b. Ḥiya devant R. Ila, pourquoi recourir à ce procédé de libération? C'est que, comme on a commencé par dire (lorsque les deux sœurs sont mineures) que l'on recourra au déchaussement, en raison de la mi-partie d'acquisition résultant du lévirat à l'égard de la mineure, de telle sorte que l'adjointe devient tout-à-fait libre ; pourquoi ne pas procéder ici de même, en se laissant déchausser par la mineure, eu égard à la mi-partie d'acquisition qui est le fait du beau-frère, puis épouser la belle-sœur sourde? C'est impossible, puisque R. Simon a dit : il n'est pas d'usage, en présence de deux belles-sœurs à droits égaux, de libérer l'une par le déchaussement et d'épouser l'autre par lévirat. Cependant, on trouve bien que, des deux belles-sœurs en question ici, l'une déchausse et l'autre est répudiée par acte de divorce? Ceci, fut-il répondu, est conforme à l'enseignement énoncé ailleurs[4] : En cas d'engagement verbal avec l'une et de déchaussement par la seconde, il faut se séparer de la première par divorce.

« Si l'une entend bien et l'autre est sourde, est-il dit (§ 9), la cohabitation avec la première libère l'autre » ; mais la cohabitation avec la seconde, non-seulement ne libère pas la première, mais la rend impropre à épouser un cohen (en raison de l'illégalité de l'union, elle est devenue profanée).

« De même (§ 10), si l'une est majeure et l'autre ne l'est pas, la cohabita-

1. Comme au § précédent. 2. Ci-dessus, § 7, et ci-après, § 13. 3. Pour libérer la sourde (qui ne peut déchausser), on l'épousera, puis on la répudiera. 4. V. ci-dessus, V, 5.

tion avec la majeure libère de tout acte du lévirat celle qui est mineure » ; tandis qu'à l'inverse, la cohabitation avec la mineure, non-seulement ne libère pas la majeure, mais la rend encore impropre à un cohen (par la même raison de profanation, provenant d'une union illégale).

9 (11). Si quelqu'un, marié à deux orphelines mineures, meurt, puis le beau-frère cohabite avec la première veuve, ensuite avec la seconde, ou si un autre frère a cohabité avec la seconde, cet acte (avec la seconde) n'empêche pas la première d'épouser le beau-frère [1]. Il en est de même si ce sont deux sourdes. Si l'une est mineure et l'autre sourde, qu'à la mort du mari le beau-frère cohabite avec la mineure, puis il cohabite avec la sourde, ou si un autre frère cohabite avec celle-ci, cet acte n'empêche pas la mineure d'épouser le beau-frère. Mais si le beau-frère a d'abord cohabité avec la sourde, puis avec la mineure, ou si un autre frère a ensuite cohabité avec la mineure, la sourde devient impropre [2] à épouser le beau-frère.

10 (12). Si l'une est bien douée pour l'audition et l'autre est sourde, et qu'après la mort du mari le beau-frère cohabite avec celle qui entend, puis avec la sourde, ou si un autre frère cohabite avec la sourde, la première ne devient pas impropre par là à épouser le beau-frère. Mais, à l'inverse, si le beau-frère cohabite avec la sourde, puis avec celle qui entend, ou si un autre frère cohabite ensuite avec celle qui entend, la sourde devient impropre à ce mariage.

11 (13). Si l'une est majeure, l'autre mineure, qu'après la mort d'un frère le beau-frère cohabite avec la veuve aîné, epuis avec la mineure, ou si un autre frère cohabite avec celle-ci, cet acte n'empêche pas le mariage de celle qui est majeure. Mais si le beau-frère a d'abord cohabité avec la mineure, puis avec la majeure, ou si un autre frère a cohabité ensuite avec celle qui est majeure, la mineure ne peut pas se marier avec le même. R. Éléazar dit : on apprendra à la mineure à refuser de rester avec son époux (auquel incombe avant tout le devoir du lévirat envers la majeure, seule veuve vraiment légale du défunt).

Non-seulement s'il y a eu cohabitation avec la mineure (§ 7), mais encore si elle n'a pas eu lieu, la belle-sœur sourde devient impropre (en raison de la contrainte qui résulte de l'acquisition au moins partielle) ; car s'il n'y a pas eu cohabitation avec la mineure, et que celle-ci meurt, le beau-frère peut épou-

1. Ou bien, le mariage avec une mineure est valable, et dès lors la relation conjugale avec la seconde est sans effet légal ; ou bien une telle union n'a pas de validité, et les deux orphelines sont étrangères l'une à l'autre, leur mariage avec le défunt n'ayant pas été considéré comme réel. Cependant, vu le doute, on n'épousera pas la seconde. 2. Dans le doute sur la validité de l'union avec une mineure, il se peut que celle-ci soit considérée comme épouse.

ser la belle-sœur sourde. Voilà pourquoi la Mischnâ parle du cas de cohabitation, pour dire que, même au cas où après la cohabitation la mineure est morte, la sourde devient impropre pour le cohen (en raison de la contrainte, résultant de l'acquisition de la mineure).

De même, lors même que le beau-frère n'a pas cohabité avec celle qui entend, la sourde devient impropre ; car, s'il n'y a pas eu cohabitation avec celle qui entend et qu'elle meurt, celle qui est sourde serait libre. Aussi, la Mischnâ parle du cas de cohabitation, pour dire que si même celle qui entend meurt après la cohabitation, la sourde devient impropre au cohen.

Enfin, lors même que le beau-frère n'a pas cohabité avec la majeure, la mineure devient impropre ; car, s'il n'y a pas eu cohabitation avec la majeure et qu'elle meurt, la mineure serait libre. Aussi la Mischnâ parle du cas de cohabitation, pour dire que, si même après cette union la majeure est morte, la mineure est devenue impropre (par l'effet de la contrainte). — « Selon R. Eléazar, est-il dit, on apprendra à la mineure à refuser de rester avec son époux. » Ceci est seulement vrai pour le passé (en cas de fait accompli de la cohabitation avec la mineure) ; donc, en principe une telle union ne doit pas avoir lieu. En effet, R. Ména dit d'une façon anonyme[1], et R. Isaac b. R. Ḥiya le grand le rapporte au nom de R. Yoḥanan, que c'est conforme à l'avis de R. Meir, lequel déclare ceci : on ne doit pas se laisser déchausser par une mineure, ni l'épouser par lévirat, de crainte que plus tard elle se révèle être d'une stérilité évidente (ce qui serait une cause d'embarras dans les alliances).

12 (14). Si un beau-frère enfant cohabite avec sa belle-sœur mineure qui lui incombe par lévirat, ils devront grandir en vivant ensemble[2]. S'il a cohabité avec sa belle-sœur déjà grande, elle devra l'élever (pour devenir libre, le cas échéant, à ce moment). Si une belle-sœur soumise au lévirat (qui a épousé son beau-frère) déclare dans les trente jours de ce mariage n'avoir pas eu la cohabitation de son mari[3], on le contraint de se laisser déchausser par elle ; si elle fait cette déclaration après le trentième jour du mariage[4], on peut seulement lui demander de se laisser déchausser (sans l'y contraindre). S'il avoue n'avoir pas cohabité, fût-ce au bout d'un an d'union, on le contraint de se laisser déchausser.

13. Si une femme a déclaré par vœu, du vivant de son mari, s'interdire toute jouissance venant de son beau-frère, celui-ci en cas de lévirat sera contraint de se laisser déchausser par elle. Si elle a fait ce vœu après la mort de son mari, on cherchera à le persuader de se laisser déchausser par elle (sans l'y contraindre). De même, on pourra seulement agir par persuasion sur lui, lorsque le vœu prononcé par cette

1. Cf. ci-dessus, IV, 1. 2. Il ne peut pas se séparer d'elle par un acte de divorce, qui alors n'aurait pas de valeur légale. 3. En ce cas, un acte de divorce suffit pour les séparer. 4. On n'ajoute plus foi à elle seule.

femme a eu pour objet de la détourner du lévirat, fût-ce du vivant de son mari.

On a enseigné[1] : pour la constatation de virginité[2], le mari a un mois de temps (pouvant arguer qu'il n'a pas encore cohabité jusque-là); tel est l'avis de R. Méir. Selon les autres sages, cette réclamation doit avoir lieu de suite. A quoi tient cette discussion ? Si la cohabitation a eu lieu dès que le mariage était accompli, il est évident que le mari devait réclamer de suite ; s'il n'a pas cohabité, il doit pouvoir réclamer à un moment quelconque, sans limite ? C'est qu'il s'agit d'un cas indéterminé (on ajoute foi au mari, quant à l'ajournement, pendant un mois) : En ce cas, R. Méir admet comme présomption que l'homme se retient de la cohabitation au plus un mois ; selon les autres sages, l'homme ne se retiendra pas même un jour (et il devra réclamer de suite). R. Jérémie demanda : ajoutera-t-on foi à un mari qui prétend avoir suivi l'avis de R. Méir et s'être retenu de l'union, pour que l'enfant qui pourrait naître de là soit semblable à ceux qui sont nommés *Schatouqi*[3] ? On peut y répondre à l'aide de ceci : « Si une belle-sœur soumise au lévirat, dit notre Mischnâ, déclare, dans les trente jours de ce mariage, n'avoir pas eu la cohabitation de son mari, on le contraint au déchaussement ; si elle fait cette déclaration après le trentième jour, on peut seulement lui demander cette cérémonie, sans contrainte. » Sur quoi, R. Eléazar déclare que c'est l'avis de R. Méir (qui admet cette durée de retenue pour l'homme) ; et il ajoute : cette confiance est accordée à la belle-sœur veuve eu égard à elle-même, mais non en ce qui concerne ses adjointes (envers celles-ci, elle est capable de mentir, pour différer la libération de l'adjointe). Or, comme il est dit là qu'on ne la croit pas entièrement, s'il s'agit de mettre l'adjointe en défaut ; de même ici, on ne croit pas le mari, s'il a seulement en vue de rendre impropre l'enfant à venir. C'est ainsi qu'il est enseigné[4] : Si le mari déclare avoir cohabité et la femme dit le contraire, lors même qu'il revient sur sa première assertion et dit comme elle n'avoir pas cohabité, il ne dépend plus de lui de démentir ce qu'il a commencé par dire (il faudra un acte de divorce pour se séparer) ; mais si, de suite, il a déclaré n'avoir pas cohabité, les deux époux peuvent ruiner la présomption d'union (même après un mois d'union).

Les compagnons demandèrent : en quel cas la Mischnâ impose-t-elle le déchaussement ? Si c'est d'après la première partie de la Mischnâ[5], qui met le lévirat au-dessus du déchaussement, on devrait permettre au beau-frère de l'épouser ? Si c'est d'après la fin de cette Mischnâ, on conçoit qu'il soit permis de déchausser (cet acte étant préférable) ; mais pourquoi y a-t-il contrainte ? C'est que, répond R. Houna au nom de Rab, au moment où l'acte de divorce

1. Tr. *Kethoubôth*, I, 4. 2. Entraînant la perte de la *Kethoubah* pour la femme, si elle est convaincue d'avoir été en défaut. 3. Littéralement : silencieux, c.-à-d. l'enfant dont on ne dit rien, ou dont le père est inconnu. V. *Traduction du Pentateuque* par le gr. R. Wogue, t. V, p. 267, n. 4. 4. J., tr. *Qiddouschin*, III, 2 (f. 63d). 5. Tr. *Bekhoroth*, I, 7.

va passer de la main du mari à celle de la femme, lors de la remise, il déclare que c'est un divorce ordinaire (ayant cohabité), et elle prétend que c'est un divorce de belle-sœur (sans cohabitation) ; en ce cas, pendant les trente jours du mariage, on présume qu'il peut ne pas y avoir eu de cohabitation, et le déchaussement sera imposé ; mais après trente jours, la présomption est à l'inverse, et on demandera au mari de consentir au déchaussement, sans l'imposer. Ainsi, demanda aussi R. Yossé, si après trente jours on présume qu'il y a eu cohabitation, pourquoi imposer le déchaussement pendant les trente jours (et ne pas préférer attendre que ce mois soit écoulé, afin de tirer parti de la présomption qui s'en suivra) ? C'est que, répond également R. Houna au nom de Rab, lorsque l'acte de divorce va être remis par l'homme à la femme, celui-ci déclare qu'il présente un divorce marital, tandis qu'elle prétend recevoir un divorce de belle-sœur (non unie en mariage) ; alors, pendant les trente premiers jours de l'union, on admet la présomption d'une cohabitation ajournée, et le déchaussement sera obligatoire ; après ce délai, il y aura présomption contraire, et l'on peut seulement demander au mari de consentir au déchaussement, sans l'y obliger. De même, s'il prétend avoir cohabité avec sa femme et qu'elle le dément, il est évident qu'il est tenu, d'après son assertion, de la nourrir, et il est évident aussi qu'il n'hériterait pas d'elle si elle meurt aussitôt (on ne le croit pas pour une question de dépossession) ; mais il s'agit de savoir s'il a le droit d'hériter les biens de son frère défunt, dont la veuve lui incombe par lévirat? (Quoi qu'il s'agisse d'une réclamation de biens, tient-on compte de la présomption qu'il a au moins autant de droits que ses frères ?) D'autre part, si elle déclare avoir cohabité, et lui prétend le contraire, il est évident qu'on ne la croit pas, et elle n'est pas fondée à réclamer l'alimentation, comme il est évident aussi qu'il n'a pas de droits sur l'héritage laissé par feu son frère (selon sa propre déclaration) ; mais la question est de savoir s'il héritera d'elle au cas où elle meurt? (Bien qu'elle ait affirmé l'union, l'assertion du mari l'emporte-t-elle et motivera-t-elle l'exclusion de l'héritage, ou non ?) (question non résolue).

CHAPITRE XIV

1. Si un sourd a épousé une femme qui entend, ou si un homme qui entend a épousé une sourde, chacun d'eux est libre, soit de répudier la femme, soit de la garder; car, comme l'acquiescement au mariage a eu lieu par signes (en présence des témoins), il en sera de même pour la répudiation. L'homme entendant bien, qui a épousé une femme semblable, laquelle plus tard devient sourde, a la faculté de la répudier ou de la garder ; si elle devient faible d'esprit, il ne peut pas la répudier. S'il devient sourd ou faible d'esprit, il ne peut plus jamais la répudier (son acte serait sans valeur légale).

A quoi reconnaît-on l'intention du sourd-muet de répudier sa femme? Au signe qu'il fait, suivi de la remise d'un acte de divorce; et puisque le signe qu'il fait est admis comme valable, on attachera une égale valeur au signe qu'on lui fait (on admet qu'il le comprend). La Mischnâ l'autorise à répudier sa femme (comme à l'épouser), au cas seul où il a consacré la femme à l'aide d'argent; cependant s'il l'a consacrée par la cohabitation, le mariage est réel, mais la répudiation ne l'est pas (le signe ne suffit pas). R. Éléazar demanda à R. Yoḥanan : si un autre cohabite avec la femme d'un sourd-muet, ou d'un faible d'esprit, de quoi est-il passible? Pas même du sacrifice de suspension ou doute, fut-il répondu [1]. C'est aussi l'avis de R. Jacob b. Aḥa au nom de R. Yoḥanan, ou de R. Ila au nom de R. Éléazar. Puis donc qu'il est admis que ce cas ne fait pas même l'objet d'un doute, le mariage conclu entre cette femme et tout autre homme sera valable en droit; si ce dernier la répudie, elle peut retourner avec le premier mari (contrairement à la règle habituelle). C'est à déduire de l'enseignement émis par R. Ḥiya : si la femme d'un sourd-muet, répudiée par son mari, va épouser un autre sourd ou même un homme qui entend, on lui appliquera ce verset (Deutéron. XXIV, 4) : *Son premier mari, qui l'a renvoyée, ne pourra pas la reprendre* (en raison de l'équivalence des ayant-droits); mais si elle a commencé par épouser un homme qui entend et parle, puis ayant été répudiée, elle a épousé un sourd-muet, il n'y a pas lieu de lui appliquer ce verset (et le second mariage étant nul, la femme peut retourner chez le premier mari). Si à la femme d'un sourd-muet, dont le mari est parti pour un voyage d'outre-mer, on vient dire que son mari est mort, et qu'elle épouse ensuite (se croyant veuve), soit un sourd-muet, soit un homme qui entend, puis le mari revient, elle devra se séparer de l'un et de l'autre. Mais si, à la femme d'un homme qui entend, dont le mari est parti pour un voyage d'outre-mer, on vient dire que son mari est mort, et qu'à la suite de cette nouvelle elle épouse un sourd-muet, puis le mari qui entend revient, il ne faut pas croire (comme ci-dessus) qu'il suffit à la femme de se séparer du sourd-muet (dont le mariage est nul), et qu'elle peut rester avec le premier mari; mais, en réalité, elle devra subir une amende, et à ce titre elle ne pourra rester avec aucun des deux.

« Si la femme devient faible d'esprit, dit la Mischnâ, le mari ne pourra pas la répudier. » C'est, dit R. Yanaï, pour éviter qu'elle soit entraînée par le premier venu. R. Zeira et R. Ila allèguent tous deux pour motif qu'elle n'est pas capable de garder l'acte de divorce. R. Néhémie b. Mar-Ouqban, fils de R. Yossé, dit qu'en vue de ces trois points, il y a une différence entre ces deux motifs divergents : 1° En cas de fait accompli de répudiation (indûment), celle-ci reste valable, d'après celui qui la défend, par crainte que la femme soit entraînée (puisqu'un simple interdit rabbinique est en cause); mais l'acte ne l'est pas d'après l'autre opinion, motivée sur l'incapacité de garder le divorce. 2° Si la femme a un fils, ou son père, ou un frère, aucun d'eux ne peut la pro

1. V. J., tr. *Nédarim*, X, 5 (f. 42a).

téger contre l'entraînement, et il vaut mieux lui interdire le divorce; tandis qu'un d'eux peut garder l'acte de divorce (et ce motif ne serait pas un obstacle à la séparation). Enfin 3°, si par instants elle perd l'esprit, et d'autres fois elle rêve, d'après le premier avis, la séparation reste interdite, en raison du maintien de la crainte d'entraînement; tandis qu'en se basant sur le second motif, le divorce paraît fondé, puisqu'elle a des moments de lucidité qui lui suffisent pour conserver l'acte du divorce.

(2). R. Yoḥanan demanda : pourquoi la femme devenue sourde est-elle susceptible de répudiation, tandis que l'homme devenu sourd n'y est pas sujet? Il lui fut répondu : l'homme qui répudie n'est pas semblable à la femme qui est répudiée; car la femme quitte son mari, soit de plein gré, soit malgré elle, tandis que l'homme agit toujours de plein gré (mais ayant tout son esprit).

2. R. Yoḥanan b. Godgoda attesta avoir appris par tradition qu'une fille mineure sourde, mariée par son père, sera dûment séparée par un acte de divorce [1]. Mais, lui fut-il observé, cela arrive aussi lorsqu'une femme entendant bien devient sourde après son mariage.

R. Ḥanania objecta devant R. Ila (contre R. Yoḥanan b. Godgoda) : on comprend cet avis à l'égard d'une femme clairvoyante, qui a conscience de ses actes, et l'on conçoit qu'en raison de son union accomplie en connaissance de cause, elle soit répudiée, de son consentement, ou sans cela; mais la sourde-muette, qui n'a pas conscience (et dont l'union a lieu par l'intervention de son père), ne devrait être répudiée qu'avec l'assentiment d'autrui? C'est un point hors de contestation, car il est transmis par le témoignage des anciens rabbins. Mais, en admettant cette tradition pour la femme sourde-muette en principe, qu'est-ce qui autorise à augmenter ce témoignage antique, en y ajontant le cas d'une femme qui a d'abord été saine, puis est devenue sourde? Voici ce que R. Ḥanania a voulu dire : le témoignage en question se rapporte juste au cas d'une femme clairvoyante que son père a mariée, et qui plus tard est devenue sourde (celle-là aussi sera répudiée sans intervention d'autrui). R. Yossé, de son côté, répond que ce témoignage se rapporte au cas d'une mineure saine mariée par son père, puis devenue sourde (en ce cas également, la répudiation peut se faire sans intervention d'autrui). R. Yoḥanan dit : ce qui n'est pas à sa place régulière, au commencement, se trouve bien à la fin. Comment donc doit être conçu le commencement? D'une façon analogue à ce qui est dit plus loin (§ 6) : « Deux frères, l'un sourd-muet et l'autre bien parlant, sont mariés à deux sœurs, dont l'une est sourde-muette et l'autre parle; il y a parité, en ce que vis-à-vis du couple d'époux sourds-muets, il y a un couple qui parle. » D'autre part, il serait question de deux

1. Elle recevra cet acte à sa majorité, et alors que le père n'a plus de pouvoir sur elle, son consentement n'est pas exigible. Cf. tr. *Cuittin*, V, 5; tr. *Edouyôth*, VII, 9.

frères de constitution diverse, et le sourd serait l'époux d'une femme qui parle, tandis que l'autre frère qui parle serait l'époux de celle qui est sourde-muette. Voilà quel devrait être l'ordre suivi dans ces énonciations de cas.

3. Si deux frères sourds sont mariés à deux sœurs sourdes, ou à deux sœurs entendant bien, ou à deux sœurs dont l'une est sourde et l'autre entend, ou si deux sœurs sont mariées à deux frères qui entendent, ou à deux frères sourds, ou à deux frères dont l'un est sourd et l'autre parle, elles sont complètement dispensées de toute cérémonie de lévirat [1]. Si ces femmes sont étrangères l'une à l'autre, le beau-frère devra d'abord les épouser [2]; plus tard, s'il le veut, il pourra les répudier.

4. Deux frères, dont l'un est sourd-muet et l'autre entend, ont épousé deux sœurs qui entendent : si le sourd, mari d'une femme qui entend meurt, l'autre frère qui entend, et a épousé une personne qui entend, n'a rien à faire ; car la veuve échappe au lévirat à titre de sœur de la femme (du beau-frère). Si au contraire l'autre frère qui entend meurt, le survivant qui est sourd, marié à une femme qui entend, devra dès ce moment la répudier par acte de divorce [3], tandis que la femme veuve de son frère reste à jamais interdite [4].

5. Deux frères qui entendent ont épousé deux sœurs, dont l'une est sourde et l'autre entend : si celui qui entend, mari de la sourde meurt, l'autre frère qui entend, et a épousé une femme qui entend, n'a rien à faire ; car la veuve échappe au lévirat à titre de sœur de la femme (du beau-frère). Si au contraire l'autre frère, mari de celle qui entend, meurt, le frère survivant, mari de la sourde, devra répudier sa femme par un divorce [5], et se laisser déchausser par la femme veuve de son frère.

6. Deux frères, l'un sourd-muet et l'autre bien parlant, sont mariés à deux sœurs, dont l'une est sourde et l'autre entend : si le sourd, mari de la sourde, meurt, l'autre frère qui entend, mari de celle qui entend, n'aura rien à faire ; car la veuve échappe au lévirat à titre de sœur de la femme (du beau-frère). Si au contraire l'autre frère qui entend, mari de celle qui entend, meurt, le survivant sourd, mari de la sourde, divorcera sa femme, et sa belle-sœur veuve reste à jamais interdite [6].

1. En ce cas, le mariage suspend l'obligation de ce lévirat non complètement dû, bien que la légalité du mariage soit contestable. 2. Il ne saurait être question alors de déchaussement, car cet acte comporte un échange de paroles entre beau-frère et belle-sœur. 3. Cette veuve, dont le mariage avait été légal, lui incombe par lévirat, et celle-ci, comme sœur, entraîne l'interdit de l'épouse ; car sa propre union, en raison de son illégalité, ne suffit pas à suspendre le devoir du lévirat. 4. Puisque son beau-frère, étant muet, ne pourra pas « effectuer la cérémonie du déchaussement au complet. » 5. Même motif que ci-dessus. 6. Pour toutes les raisons énoncées ci-dessus, § 4.

7. Deux frères dont l'un est sourd et l'autre entend sont mariés à deux femmes étrangères entr'elles qui entendent. Si le sourd, mari d'une femme qui entend, meurt, le survivant qui entend et a épousé une femme qui entend devra, ou se laisser déchausser, ou épouser la veuve. Si au contraire le frère qui entend, mari d'une femme qui entend, est mort, le sourd, mari de celle qui entend, devra épouser la veuve, sans pouvoir jamais s'en séparer[1].

Quelle est la règle pour l'adjointe des deux sœurs qui entendent (dont l'une est veuve)? On peut répondre à cette question par cet enseignement : Si la fille qui entend a épousé le frère de quelqu'un, lequel frère est sourd et il meurt, l'adjointe de cette femme (qui échappe forcément au lévirat) est dispensée de toute cérémonie, soit déchaussement, soit mariage par lévirat (il en est de même ici).

Quelle est la règle pour l'adjointe (en cas d'union de deux frères qui entendent avec deux sœurs qui n'entendent pas)? On peut résoudre ce cas à l'aide du suivant : si une fille sourde-muette a épousé son oncle (frère de son père) qui entend, l'adjointe devra déchausser le beau-frère survivant, mais elle ne pourra pas l'épouser. — Enfin, en cas d'union de deux frères de constitution différente[2] avec deux sœurs, quelle est la règle pour l'adjointe? On peut répondre à cette question par ceci : Si la fille sourde a épousé le frère de quelqu'un, lequel frère est aussi sourd et il meurt, l'adjointe sera dispensée de toute cérémonie du lévirat (il en sera de même ici).

8. Deux frères qui entendent sont mariés à des femmes étrangères entr'elles, dont l'une entend et l'autre est sourde : si le mari de la sourde qui lui-même entend est mort, le survivant, mari de celle qui entend, devra épouser la veuve; mais il pourra ensuite la répudier, s'il ne veut pas la garder. Si au contraire le mari de celle qui entend est mort, son frère survivant, mari de la sourde, devra, ou se laisser déchausser par la veuve, ou l'épouser[3].

9. Deux frères, dont l'un est sourd et l'autre entend, sont mariés à deux femmes étrangères entr'elles, dont l'une est sourde et l'autre entend. Si le sourd, mari de la sourde, meurt, le frère survivant qui entend, mari de celle qui entend, devra épouser la veuve; mais il pourra la répudier plus tard. Si celui qui entend, mari de celle qui entend, est mort, le survivant sourd, mari de la sourde, devra épouser la veuve, sans pouvoir jamais s'en séparer (comme ci-dessus, § 7).

1. Le divorce qu'il donnerait, étant sans valeur légale, ne saurait mettre un terme au devoir du lévirat qui lui incombe par la Loi, ni libérer la femme. 2. L'un entend, non l'autre. 3. La courte *Guemara* sur ce § et le suivant se trouve déjà ci-dessus, VI, 1, fin.

CHAPITRE XV

1. Une femme est partie avec son mari pour un voyage dans une province d'outre-mer. Si l'harmonie a régné entre elle et lui, que la paix domine sur le monde (qu'il n'y a pas de guerre), et qu'elle revient en disant : « mon mari est mort », elle peut se remarier (elle est digne de foi), ou épouser son beau-frère en cas de lévirat. S'il y a eu la paix entr'eux, mais une guerre domine dans le monde [1], ou s'il y a eu des discussions entr'eux, au milieu de la paix de l'univers, et qu'elle vient annoncer la mort de son mari, on n'ajoute pas foi à sa déclaration (qui peut avoir été dictée par un intérêt personnel). R. Juda dit : on ne la croira en aucun cas, à moins qu'elle arrive en pleurant et les vêtements déchirés. Les autres rabbins lui dirent : que ces signes de manifestation extérieure soient là, ou non [2], elle doit pouvoir se marier, le cas échéant de probabilité du veuvage.

Comme il est dit ailleurs [3] : au cas où des témoins viennent affirmer au sujet d'une femme qu'elle est mariée, tandis qu'elle déclare avoir été répudiée, on ne lui ajoute pas foi ; pourquoi donc ici la croit-on en ses déclarations? Il y a ici une différence à établir au sujet de l'attestation du décès, en ce que pour la déclaration on peut plutôt ajouter foi à la femme, car, en cas de mensonge, le mari revenant démontrerait la fausseté de l'attestation (ce qui n'a pas lieu en cas de prétention de divorce). Cependant, on n'ajoute pas foi à la déclaration de la femme annonçant le décès du beau-frère (fait qui serait aisé à démentir), comme il a été enseigné : une femme n'est pas crue lorsqu'elle annonce le décès de son beau-frère, déclaration faite pour qu'elle puisse épouser un autre, ni lorsqu'elle annonce le décès de sa sœur mariée à son beau-frère, d'où résulterait pour elle la faculté de pouvoir être épousée par ce dernier et d'entrer chez lui. En voici la raison, dit R. Aba : pour le mari que la femme épouse de plein gré, elle est digne de foi en ses déclarations ; mais, pour le beau-frère, qui lui incombe en vertu du lévirat, on ne lui ajoute pas foi. R. Oschia objecta : est-ce à dire qu'au cas où le mari a été imposé à la femme, elle ne serait plus digne de foi en ses déclarations à ce sujet? C'est qu'en réalité on n'adopte pas seulement la dernière Mischnâ [4], d'après laquelle un seul témoignage suffit [5] pour libérer une femme (et lui permettre de se remarier) ; mais même d'après une Mischnâ précédente, qui prescrit de ne pas se contenter d'un seul témoignage pour provoquer cette libération, la femme

1. La guerre peut devenir un obstacle au retour du mari, qu'à tort l'on croira tué ; ou la femme aura pu voir son mari à terre, blessé sans être mort. 2. Ce serait exposer une femme simple à n'être pas crue, tandis qu'une hypocrite inspirerait de la confiance. 3. J., tr. *Kethoubôth*, II, 2 (f. 26a). 4. Ci-après, XVI, 7 à 9. 5. C'est contraire au principe « *Testis unus, testis nullus* », règle généralement admise en droit romain, et qui n'est plus applicable chez nous.

a la faculté de se libérer elle-même, par sa propre déclaration. A quoi tient cette distinction entre la déclaration de la femme et celle d'un seul témoin? C'est qu'un seul témoin est susceptible d'être soupçonné de vouloir faire du tort à la femme, tandis que la femme même ne saurait être l'objet d'un tel soupçon (et on la croira toujours en ce cas).

Est-ce que l'on ajoute foi à l'assertion d'un seul témoin (selon la Mischnâ qui vient d'être invoquée), s'il dit que le mari est mort à la guerre? (Le croit-on, en raison de la possibilité de le démentir, ou n'en tient-on pas compte, en raison de ce que la femme n'a pas précisé ce fait?) On peut résoudre cette question par ceci : A un homme du temps de Rabbi, on demanda où se trouve un tel? Il est mort, répondit-il. Et où se trouve tel autre? Il est mort aussi, fut-il répondu; car s'ils étaient en vie, ils seraient revenus (de la guerre : C'est une preuve qu'en ce cas un seul témoignage suffit). R. Jérémie dit au nom de R. Ḥanina que la question fut soumise à Rabbi, lequel répondit : en principe, une femme ne pouvant invoquer qu'un seul témoignage pour sa liberté ne devra pas se marier; mais, en cas de fait accompli, elle restera mariée. R. Aïbo b. Nagri dit que ce fait survint après une guerre; cela prouve qu'en une telle époque, l'attestation d'un seul témoin suffit à libérer une femme. Pourquoi y a-t-il une différence entre le cas de la paix universelle et celui de la guerre? (Pourquoi, en ce dernier cas, la femme n'est-elle pas crue?) C'est qu'alors elle a pu supposer la mort de son mari, tandis qu'en réalité il a survécu. On sait ainsi qu'en cas de guerre, la femme n'est pas crue, lorsqu'elle arrive du côté du champ de bataille, soit par exemple du côté du nord si la guerre a eu lieu au nord, soit du sud si la guerre a eu lieu de ce côté. Mais si la guerre a eu lieu au nord, et que la femme venant du sud déclare venir du nord et savoir que son mari est mort au combat, on ne la croit pas; parce que quoiqu'arrivant du sud, elle déclare à faux venir du nord, dans l'espoir de se libérer en prétendant arriver du champ de bataille. De même, on ne la croit pas, si elle prétend que son mari est mort dans son lit, lorsque nous savons qu'il est allé à la guerre; car elle a fait une fausse déclaration, dans l'espoir de mieux se libérer par cette déclaration.

En quoi consiste la querelle? Ce n'en est pas une, répond R. Aba au nom de R. Ḥiya b. Aschè, si la femme dit au mari : « tu ne m'as pas consacrée, ni répudiée, et je n'ai jamais été ta femme » (c'est une apostrophe désintéressée). Mais si elle dit : « tu m'as consacrée comme femme, puis répudiée; seulement tu ne m'as pas encore rendu le montant de mon douaire », on ne la croit pas; car c'est une querelle intéressée. R. Aba ajoute, en présence de R. Hiya b. Aba, qu'il n'en est pas seulement ainsi (comme il vient d'être dit); mais, lors même qu'elle demande séance tenante le divorce, on ne lui ajoute pas foi (c'est un mouvement d'emportement). — « Selon R. Juda, est-il dit, on ne la croira en aucun cas, à moins qu'elle arrive en pleurant et les vêtements déchirés ». Mais, fut-il objecté à R. Juda, si une femme pleure ostensiblement, et une autre non moins désolée ne pleure pas, permettra-t-on seulement

à la première de se remarier, non à la seconde? De même, fit observer R. Ḥanania, compagnon des rabbins, ne peut-on pas supposer que la femme en larmes pleure ainsi le souvenir d'un parent mort dans un voyage d'outre-mer? Donc, l'une et l'autre pourront se remarier.

2. L'école de Hillel dit ne pas avoir entendu émettre le principe applicable au cas précédent, sauf lorsqu'une femme revient de la moisson (et dans la même province), fait qui un jour eut lieu [1]. L'école de Schammaï dit : il importe peu que ce soit une femme revenant de la moisson, ou de la cueillette des olives, ou de la vendange, ou même d'une province quelconque dans son séjour habituel; et si les sages ont seulement parlé de moisson, c'est que c'était précisément le cas présent. Sur quoi les Hillélites, renonçant à leur avis, ont adopté celui des Schammaïtes.

Les Schammaïtes objectèrent à leurs adversaires que toute l'année peut au besoin être considérée comme une époque de moisson ; comment cela? Lorsque la moisson de l'orge est terminée, commence celle du froment ; ensuite, c'est l'époque de la vendange ; puis vient le moment de la cueillette des olives ; il se trouve donc que, pendant toute l'année, on moissonne. Aussi, l'opinion de l'école de Schammaï se trouva confirmée. Pourquoi le temps de la moisson est-il le plus dangereux de l'année? C'est alors, dit R. Mena, que les accidents sont fréquents, parce que le soleil darde le plus vigoureusement sur la tête de l'homme à ce moment, comme il est dit (II Rois, IV, 18, 20) : *L'enfant étant devenu grand, il arriva un jour qu'il sortit pour aller trouver son père, vers les moissonneurs : Et il dit à son père : Ma tête, ma tête. Le père dit au serviteur de le porter à sa mère. Il le porta donc et l'amena à sa mère, sur les genoux de laquelle l'enfant resta jusqu'à midi, et il mourut.* Les autres sages disent qu'en ce mois les reptiles venimeux sont les plus fréquents (et causent le plus souvent des piqûres mortelles). R. Yossé b. R. Aboun interprète ainsi ce verset (Ps. CXL, 8) : *tu mets ma tête à couvert, au jour des armes* (du combat) ; il faut entendre, selon lui, le mot *Naschaq* [2] dans ce sens, qu'en ce jour l'été embrasse l'hiver [3]. D'après une autre explication, c'est le baiser dangereux de Gog et Magog. Selon une autre explication encore, il s'agit d'un baiser formidable d'union entre les deux mondes, lorsque le bas monde cesse d'être [4], et le monde à venir entre en scène (où le règne spirituel domine).

3. L'école de Schammaï dit : en ce cas, une femme peut se remarier et emporter avec elle son douaire ; celle de Hillel lui permet de se rema-

1. Un jour, pendant la moisson, un mari mordu par un serpent mourut ; la femme le déclara au tribunal, et comme le fait fut confirmé, suivi de l'autorisation pour la veuve de se remarier, cet exemple servit de règle ultérieure. 2. C'est un mot à double entente, signifiant « se prendre à bras le corps », soit pour la lutte, soit pour un baiser. 3. Le changement de saison est pernicieux. 4. Au jour de la mort, disent les commentaires.

rier, non de reprendre son douaire. Quoi, leur dirent les Schammaïtes, vous avez permis la question de mariage prohibé, qui est grave[1], et vous ne voulez pas accorder à cette femme une question d'argent, qui est insignifiante. Non, répliquèrent les Hillélites, la question d'argent est aussi grave ; puisque, d'après la seule assertion de la femme (s'il n'y a pas deux témoignages confirmatifs), les frères du défunt ne peuvent pas prendre part à l'héritage. Sur quoi l'école de Schammaï observa que, dans le texte même du contrat de mariage, on trouve la confirmation de son avis, puisqu'il y est écrit : « Lorsque tu épouseras un autre mari, tu recevras ce qui est inscrit ici pour toi. » Sur ce, les Hillélites, renonçant à leur opinion, professèrent celle des Schammaïtes.

Est-ce que les filles (qui, après le décès du père, doivent être nourries même sur le montant de la *Kethoubah*) entrent en compte pour la nourriture sur la simple déclaration du décès par la mère ? (Question non résolue). L'école de Schammaï soumet le contrat de mariage à une sorte d'exégèse[2], car aux termes de la Mischnâ, « l'école de Schammaï observa que, dans le texte même du contrat de mariage, on trouve la confirmation de son avis, puisqu'il y est écrit : « Lorsque tu épouseras un autre mari, tu recevras ce qui est inscrit ici pour toi. » — « Sur ce, les Hillélites renonçant à leur opinion professèrent celle des Schammaïtes. » L'école de Hillel aussi interprète dès lors ce contrat ; car Hillel l'ancien a exposé qu'à Alexandrie on rédigeait ces contrats en langue vulgaire, ἰδιωτικόν[3]. Ainsi, il arriva à un habitant de cette ville de consacrer une femme et de la voir ravie en public par un de ses compagnons. Lorsque le fait fut soumis aux sages, ils déclarèrent que les enfants nés de l'union par rapt seraient illégitimes. Que l'on produise le contrat de mariage de leur mère, dit ce Hillel. On rechercha cet acte, et l'on y trouva inscrits ces mots : « Lorsque tu entreras dans ma maison, tu seras ma femme, selon la loi de Moïse et d'Israël[4]. » R. Eléazar b. Azaria a aussi interprété le contrat de mariage, qu'il a développé en ces termes[5] : Il est dit que les fils doivent hériter du père, et les filles seront nourries sur les mêmes biens ; or, comme les fils n'héritent qu'après la mort du père, de même l'obligation de nourrir les filles sur les biens n'incombe qu'après la mort du père. R. Meir également a commenté le texte de ce contrat, puisqu'il est dit[6] : En cas de fermage d'un champ à son prochain (contre revenus), qui le laisse inerte, on estimera combien cette terre est susceptible de rapporter, et le propriétaire a le droit de toucher le montant proportionnel du produit présumé ; car dans ce contrat, il est spécifié par écrit que si le fermier laisse le champ

1. Puisqu'en cas de fausse déclaration, la femme commettrait le crime d'adultère. 2. J., tr. *Kethoubôth*, IV. 8 (f. 28d). 3. Cf. Neubauer, *Géographie*, p. 426. 4. Ces mots, rédigés en langue vulgaire, ont permis de constater quand le mariage commence, et par suite le second mariage est bien légitime. 5. J., tr. *Kethoubôth*, IV, 8 (f. 29a). 6. Mischnâ, tr. *Bava mecia'*, IX, 3.

en friche et ne le cultive pas, il payera au propriétaire la part due sur le meilleur de ses biens. De même, R. Juda a expliqué le contrat, en le commentant ; car on a enseigné au nom de R. Juda[1] : Le mari est tenu d'offrir pour sa femme tout sacrifice auquel elle est soumise, si même il s'agit de la faute commise par erreur d'avoir mangé du suif, ou d'avoir profané involontairement le repos sabbatique ; et c'est ainsi que R. Juda ajoute en ce cas : S'il l'a répudiée, il n'est plus responsable des obligations de sacrifices incombant à la femme, car elle spécifie dans le contrat (toujours en langue vulgaire), qu'au reçu du montant de son douaire (à la séparation), elle le décharge de toute dette arriérée qu'elle aurait à réclamer au mari, à partir de ce jour. De même encore R. Yossé tirait une déduction exégétique du contrat ; car il exposait que dans les localités où c'est l'usage d'écrire un contrat pour dette, le mari a le droit de réclamer au père tout ce que porte le contrat (comme un créancier) ; lorsque c'est l'usage de compter le double de la partie inscrite, il n'a droit qu'à la moitié. R. Eléazar dit (par interprétation) : il n'est pas permis de prendre du bétail, soit domestique, soit sauvage, soit des oiseaux pour son propre usage, avant de les avoir approvisionnés de fourrage [2].

R. Josué b. Qorḥa interprêtait littéralement le texte des contrats, en disant : Celui qui prête à son prochain ne devra pas prendre de lui un gage supérieur à la dette, puisque le contrat s'exprime ainsi : « Tu pourras te payer sur tous les biens venus en mon pouvoir pour remboursement du gage que j'acquiers en ce moment » (or. si le gage était supérieur à la dette, il y aurait une réclamation injuste). R. Houna explique aussi à la lettre ces mots du contrat, en disant : Les fils hériteront, et les filles seront nourries ; comme les fils héritent en se partageant même les biens mobiliers, de même les filles seront nourries même sur les revenus des biens mobiliers. Selon Samuel, elles ne seront pas nourries sur ces biens. Un enseignement (une braïtha) confirme l'avis de Samuel, en exprimant ainsi les termes vulgaires du contrat de mariage (aussi en araméén) : « les enfants du sexe féminin que tu auras de moi devront séjourner dans ma maison et seront nourries sur mes biens. » Sur quoi, il a enseigné (comme complément) : il s'agit là des biens immeubles, non des biens mobiliers. R. Aba b. Zabda explique que l'avis de R. Houna est conforme à celui de Rabbi, et celui de R. Samuel équivaut à l'avis de R. Simon b. Eléazar. Ainsi il a été enseigné : tant sur les biens immeubles des héritiers que sur leurs biens mobiliers, on prélèvera le montant nécessaire au paiement de l'alimentation de la femme et des filles du défunt, selon l'avis de Rabbi ; R. Simon b. Eleazar dit : sur les biens immeubles, les fils mineurs ont le droit de reprendre aux fils majeurs jusqu'à parité de revenus dans le partage, ou les filles mineures peuvent réclamer

1. Tr. *Sôta*, II, 1 ; tr. *Neẕa'im*, XIV, 12 ; Sifra, section *Meẕora'*, ch. IV. 2. Il résulte de l'interprétation textuelle des mots : *Je donnerai de l'herbe dans ton champ pour ton bétail*, puis : *tu mangeras, etc.* (*Deutéron.* XI, 15), qu'il faut nourrir les bestiaux avant tout. Cf. B., tr. *Berakhôth*, f. 40a (t. I, p. 389).

aux filles majeures, ou les fils aux filles, ou les filles aux fils (pour leur nourriture); mais, sur les biens mobiliers, les fils peuvent réclamer aux filles ce qu'elles auraient pris de trop, non les filles aux fils (même pour leur nourriture). On dit que R. Houna renonça à son avis (et adopta celui de Samuel, de ne donner prise aux réclamations des filles que sur les biens immeubles). Les compagnons d'étude firent remarquer[1], à propos de l'avis contraire (de laisser prise même sur les biens mobiliers), qu'un tel avis est justifié pour le douaire de la femme, qui est d'ordre légal; mais comme l'alimentation des filles est une question d'ordre rabbinique, est-il admissible qu'une prescription rabbinique l'emporte sur un ordre légal (et permette de déposséder ceux qui ont hérité d'après la loi)? En effet, la discussion porte seulement sur la question d'héritage de l'argent provenant du douaire de la mère (il s'agit de savoir si, pour nourrir les filles, on dépossède les héritiers mâles, héritage purement rabbinique). Cependant, même en admettant qu'il s'agit d'argent de telle provenance, ce n'est pas encore un immeuble (comment donc justifier la discussion qui porte exclusivement sur la question d'immeuble ou de mobilier? (question non résolue).

Si quelqu'un descend dans les champs appartenant en nu-propriété à sa femme[2], et bien qu'il ait l'intention de divorcer, se hâte d'arracher les produits du terrain, il bénéficie de sa promptitude (et ce qui n'adhère plus à la terre lui appartient). De même, celui qui se rend dans les champs des gens captifs, et, bien qu'il ait appris qu'ils sont sur le point de venir reprendre possession de ce bien, se hâte d'arracher les produits, bénéficie de sa promptitude (ce qui est coupé est à lui). On traite les biens comme tels (sans faculté de reprise sur les produits coupés), lorsque le père, ou le frère, ou un parent quelconque dont on hériterait, a fait un voyage d'outre-mer, l'on a appris son décès et que l'on va prendre ses biens en héritage. Mais l'on reprend les produits à qui les a enlevés indûment, s'il s'agit de simples abandons; or, c'est le cas si le père, ou le frère, ou un parent quelconque dont on hériterait a fait un voyage d'outre-mer, et que, sans apprendre le décès de l'un d'eux, on se dispose à aller hériter. R. Simon b. Gamaliel dit avoir entendu que, soit pour les biens des captifs, soit pour ceux de l'abandon, la règle est la même (on ne peut pas enlever les produits au possesseur), mais on peut reprendre les produits enlevés aux biens délaissés par le propriétaire, Sous cette dernière catégorie, on envisagera l'immeuble, lorsque le père, ou le frère, ou un parent quelconque dont on peut hériter, a fait un voyage d'outre-mer, sans que l'on sache ce qu'il est devenu (un tel propriétaire, s'il avait renoncé aux produits, aurait éventuellement dit au parent restant de les cueillir). Samuel dit que, pour le captif, on ne reprend pas les produits enlevés; parce que, ayant été pris, il est parti contre son gré (et a dû faire un abandon mental), et s'il avait pu prévoir son départ, il aurait donné l'ordre à son parent de soigner le champ,

1. Ci-dessus, VII, 3. 2. B., tr. *Bava mecia'*, f. 38; Tossefta au tr. *Kethoubôth*, ch. VIII.

tandis que pour le bien délaissé, le propriétaire est parti de son plein gré et en connaissance de cause ; or, en ce cas, on a la preuve qu'il a voulu écarter son parent, qu'il n'a pas prié de venir en son bien, avant de le quitter volontairement (son droit de reprise est donc justifié). R. Aḥa, R. Aba, ou R. Juda dit au nom de Samuel : On n'applique pas aux biens mobiliers les privilèges des biens de captifs, ou d'abandonnés (le droit de reprise est maintenu). R. Aḥa dit au nom de R. Juda [1] : une gerbe sur le point d'être moissonnée, ou une vigne prête à être vendangée, est considérée comme bien mobilier (comme déjà coupée). R. Schescheth demanda ce qu'il en est des dattiers de Babylone, qui n'ont plus besoin de mûrir ? Il paraît évident qu'ils ressemblent à une gerbe sur le point d'être moissonnée, ou à une vigne prête à être vendangée (comme biens mobiliers).

4. Chacun est digne de foi pour attester le décès du mari, à l'exception de sa belle-mère, ou la fille de sa belle-mère, ou l'adjointe de la veuve, ou sa belle-sœur, ou une fille de son mari (belle-fille). Pourquoi y a-t-il une différence entre le divorce et le décès du mari ? (Pourquoi croit-on la femme si elle déclare que cet acte a été écrit et signé devant elle, tandis qu'on n'ajoute pas foi, en divers cas, au décès qu'elle annonce de son mari ?) C'est que l'acte même de divorce est un témoignage écrit en faveur de son assertion. Si, après l'assertion d'un témoin disant que le mari est mort, la femme se remarie, puis un autre témoin vient dire que le mari n'est pas mort, elle n'a pas besoin de quitter le second mari. Si la déclaration de décès a été faite par un seul témoin, tandis que deux témoins affirment qu'il n'est pas mort, la femme devra rompre le mariage qu'elle aurait conclu. Mais si deux témoins attestent le décès, et un seul autre le dément, la femme qui aura hésité à se marier peut désormais épouser un autre mari.

On a enseigné : comme ni la belle-mère, ni la fille de la belle-mère, etc., ne sont dignes de foi à l'égard d'une veuve ; de même, celle-ci n'est pas digne de foi dans une attestation concernant sa belle-mère, ou la fille de la belle-mère, etc. (par le même sentiment d'antipathie qui les divise). Le fils de la belle-mère est équivalent à la fille d'une belle-mère ; le fils du mari est égal en ce point à la fille du mari ; en parlant de femme adjointe, il s'agit même de celle déjà mariée à autrui ; enfin, par belle-sœur (femme de beau-frère), on entend même la sœur (et, en tous ces cas, l'attestation peut manquer d'impartialité). R. Yossé dit au contraire ; il résulte de la Mischnâ que l'on ne compare pas, sous ce rapport, les hommes aux femmes, puisqu'il est enseigné plus loin (§ 10) : « On n'ajoute pas foi à la femme qui annonce le décès de son beau-frère (lequel lui incombe par lévirat), pour qu'elle puisse épouser un autre, ou si elle annonce le décès de sa sœur mariée, pour pouvoir épouser

1. Cf. J., tr. *Kethoubôth*, VIII, 4 (f. 32a).

son beau-frère et entrer dans sa maison; pas plus que l'on n'ajoute foi à l'homme, s'il annonce le décès de son frère, pour pouvoir en épouser la femme. » C'est vrai au cas où elle n'a pas d'enfant (et qu'elle lui incombe par lévirat); mais si elle en a un (et que son attestation échappe au soupçon d'être faite en vue d'un mariage), on croit cet homme : ce qui prouve que les hommes ne sont pas soupçonnés de mentir par haine. — Pourquoi en parlant de « différence entre le divorce et le décès du mari », la Mischnâ dit-elle « que l'acte même du divorce est un témoignage écrit en faveur de l'assertion »? N'ajoute-t-on pas foi aussi à son dire verbal, puisqu'à défaut de l'assertion de la femme, disant avoir été présente à la rédaction de cet acte, scellé devant elle, il ne lui serait pas permis de se remarier? C'est que l'on adopte l'opinion de R. Yossé b. R. Aboun, qui dit[1] : Une telle attestation de présence à la rédaction et au scellé de l'acte suffit (sans crainte d'intervention de faux témoins); parce que l'on ne suppose pas le mari capable d'exposer la femme à commettre un crime capital (celui de l'adultère, par défaut de répudiation régulière), tandis qu'il y a lieu de craindre qu'il lui suscite des entraves devant le tribunal (sur des questions de procédure). Or, si le mari sait que ses querelles ne serviront à rien après l'attestation du témoin assistant à la rédaction de l'acte, il aura soin de le faire souscrire (confirmer) de suite par devant des témoins valables[2]. De même ici, si la femme sait que l'attestation mensongère, portée par elle contre une compagne, n'aura pas de mauvais effet (que l'acte écrit l'emporte), elle s'empressera de dire la vérité.

« Si après l'assertion d'un témoin, dit la Mischnâ, affirmant la mort du mari, la femme se remarie, puis un autre témoin vient dire que le mari n'est pas mort, elle n'a pas besoin de quitter le second mari ». C'est vrai, lorsque la seconde assertion contraire a été produite après le mariage; mais si elle a eu lieu auparavant, et que cependant la veuve se remarie, elle devra quitter le second mari. Ceci, dit R. Yoḥanan, est conforme à l'avis de R. Menaḥem b. R. Yossé; mais, selon les autres sages, quel que soit le moment où la seconde déclaration a eu lieu, la femme ne doit pas se remarier, et en cas de fait accompli, elle n'a pas besoin de quitter le second mari. R. Naḥaman b. Jacob dit au nom de Rab : lorsque la femme s'est remariée à la suite de la déclaration de décès du mari faite par deux témoins, elle sera désormais si bien remariée, que si même le premier mari revient, on peut lui déclarer ne pas le connaître[3]. Mais, objecta R. Samuel b. R. Isaac, si c'est un homme célèbre, comme l'est par exemple R. Imi, peut-on arguer ne pas le reconnaître s'il se présente? Certes, dit R. Yossé b. R. Aboun, car bien des hommes peuvent ressembler à R. Imi (sans être celui-là même). On soumit un fait analogue aux

1. J., tr. *Guittin*, I, 1 (f. 43a), et II, 8 (f. 44b). 2. Chez les Romains (dit M. Boissonade, dans Rabbinowicz, *Législation civile*, I, p. 121), on ne voit guère de témoins apposer ainsi leur signature sur des actes privés qu'en matière de testaments. Chez nous, ils ne l'apposent qu'à des actes publics, et alors ils n'ont pas, en général, à la confirmer ou à la dénier. 3. Cf. ci-dessus, X, 4 (5).

rabbins de là-bas (de Babylone), et ils déclarèrent aussi que l'on est censé ne pas reconnaître le mari (revenant après la déclaration de décès). Aba b. Aba (père de Samuel) se leva alors et parla à voix basse, à l'oreille du mari, pour l'engager à divorcer d'avec sa femme, en raison du doute. Les disciples de Rab se levèrent alors et frappèrent Aba pour avoir professé un avis opposé à celui de leur maître et lui avoir ainsi manqué de respect). Quelqu'un dit alors : la courroie de flagellation brûle, et le banc (sur lequel on mettait le coupable à battre) brûle [1]. Mais Samuel dit : j'éiais là (assistant à ces représailles), et ni la courroie, ni le banc, n'ont brûlé ; mais mon père [2], après avoir été frappé s'est levé. Un fait analogue (d'une femme remariée, après déclaration erronée de décès du mari) fut soumis à R. Imi : Certes, mon fils, dit ce rabbi au second mari, cette femme t'est permise en stricte justice ; mais sache bien que les enfants de cet homme (les tiens) sont exposés à être considérés comme illégitimes devant le ciel (en raison du doute). R. Zeira complimenta R. Imi d'avoir ainsi rétabli les faits sour leur véritable aspect (afin d'être en règle sous tous les rapports, même extra-judiciaires).

5. Si de deux femmes d'un même mari l'une déclare qu'il est mort et l'autre la dément, la première peut se remarier et emporte son douaire, tandis que la seconde ne pourra, ni se remarier, ni rien emporter. Si l'une dit qu'il est mort naturellement, et l'autre dit qu'il a été tué, selon R. Méir, elles ne devront pas pouvoir se remarier, en raison de ce que leurs déclarations ne sont pas d'accord. Selon R. Juda et R. Simon, puisque l'une comme l'autre reconnaît que le mari ne vit plus, elles peuvent se remarier.

6. Si un témoin atteste le décès et un autre témoin le dément, ou si l'une des deux femmes déclare le mari mort, et l'autre dit le contraire, elle ne pourra pas se remarier.

R. Jacob b. Aḥa dit au nom de R. Yoḥanan, ou R. Ila au nom de R. Eléazar : R. Méir est d'accord pour la première partie de la Mischnâ (qu'en cas de contradiction dans les témoignages, la femme peut se remarier). On trouve pourtant une braïtha, disant qu'en ce point aussi R. Méir est d'un avis opposé. Pourquoi (selon R. Yoḥanan) y a-t-il une distinction entre la première partie et le reste ? Au premier cas, l'assertion contradictoire, émise par la compagne, n'est pas faite au profit de l'autre (comme cela a lieu au second cas) ; aussi, elle est libre. Selon R. Eléazar, R. Juda et R. Simon s'accordent à reconnaître qu'en cas de deux affirmations contradictoires des témoins (comme il est dit § 6), le démenti subsiste, et la femme ne peut pas se remarier. Pourquoi établissent-ils cette distinction entre la déclaration d'un témoin

1. Les coups de lanière avaient été si violents, que le flagellé ne pouvait plus se lever du banc. J. Lévy suit, avec raison, le sens littéral. Les commentaires l'enjolivent par des additions inutiles. 2. A ce sujet, voir l'article *Adam Rabbi*, dans le Recueil *Hamebasser*, t. I, f. 56[d].

et celle d'une femme adjointe? Pour cette dernière, disent-ils, l'assertion n'a aucune influence sur l'autre compagne (et, par suite, la femme énonçant le décès du mari est libre). R. Yoḥanan ajoute : Si R. Eléazar a exprimé cette opinion, il l'a entendue et répétée d'après moi[1]. On a enseigné ailleurs[2] : « S'il y a deux groupes de témoins venant attester au sujet de quelqu'un, dont le premier témoigne que cet homme a prononcé deux fois le vœu de Naziréat, et l'autre groupe témoigne qu'il a prononcé cinq fois un tel vœu, selon l'école de Schammaï, aucun naziréat n'est applicable, en raison de la contradiction des témoignages ; d'après l'école de Hillel, l'assertion des cinq vœux englobe au moins deux, et ceux qui affirment l'engagement à deux naziréats l'emportent. » Or, Rab a dit : la discussion porte sur l'énoncé général (si le vœu exprime le chiffre deux ou cinq). Mais s'il s'agit d'énumération détaillée (si le second groupe de témoins prétend que le nazir s'est engagé une troisième, quatrième et cinquième fois), tous reconnaissent que dans le chiffre cinq l'on comprend au moins deux (sans démentir l'autre assertion), et par conséquent, ce vœu est obligatoire. Selon R. Yoḥanan au contraire, la discussion porte sur le cas d'énumération détaillée ; mais en cas d'énoncé général, tous reconnaissent (même Hillel) qu'il y aurait divergence dans les attestations, de façon à annuler tout naziréat.

Qu'entend-on par énoncé général et énoncé particulier? L'énoncé général consiste à affirmer soit le nombre deux, soit le nombre cinq. L'énoncé détaillé consiste à compter successivement : « un, deux » ; tandis que le second groupe affirme qu'il a continué à compter : « trois, quatre, cinq ».. Rab dit : lorsqu'un témoignage contradictoire fait partie du corps même de l'assertion, le fond du témoignage n'est pas annulé ; mais, selon R. Yoḥanan, il y a annulation en ce cas. Enfin, tous s'accordent à dire que si le démenti d'un témoignage n'a lieu qu'après l'accomplissement du fait attesté, le témoignage n'est pas annulé. R. Yoḥanan est conforme à son opinion, puisque R. Aba b. Ḥiya a dit au nom de R. Yoḥanan : s'il y a conviction de compte fait (si l'on a vu p. ex. remettre le montant du prêt), et que dans le même groupe un témoin atteste la remise de la somme prise sur une bourse ouverte, tandis qu'un autre atteste cette remise faite sur l'argent serré en rouleaux, il y a contestation de témoignage sur le fait même attesté, et, en ce cas, Rab reconnaît aussi l'annulation du témoignage[3]. La discussion a lieu seulement lorsque, de deux groupes de témoins, l'un déclare avoir vu remettre l'argent pris dans une bourse ouverte, et l'autre groupe prétend que l'argent est tiré des rouleaux serrés : en raison de la contradiction des témoignages, il est annulé, selon R. Yoḥanan, tandis que Rab ne l'annule pas (il admet pour vraie l'assertion d'un groupe entier). Si les uns disent que l'argent a été compté sur les genoux de l'emprunteur, et les autres disent qu'il a été compté dans sa bourse, *Funda*, tous admettent que c'est un démenti postérieur à l'attestation même, quant au fond,

1. Cf. ci-dessus, III, 10. 2. Mischnâ, tr. *Nazir*, III, 7 ; tr. *Synhédrin*, V, 2.
3. L'un des deux, certes, a menti.

et l'attestation reste valable. De même, en fait de question capitale, si un témoin prétend qu'un homme a été tué à coups de bâton, et l'autre (du même groupe) dit que ce meurtre a eu lieu d'un coup de sabre, le démenti porte sur le fond même du fait, et l'attestation est nulle, selon tous, même selon l'avis de Rab ; il y a seulement discussion lorsque, sur deux groupes de témoins, les uns déclarent que ce meurtre a eu lieu à coups de bâton, et les autres disent que c'est d'un coup de sabre : Selon R. Yoḥanan, la contradiction entre eux porte sur le fait même, et le témoignage est nul ; selon Rab au contraire, l'attestation n'est pas nulle (émanant d'un groupe entier). Mais si les uns disent que le meurtrier a fui vers le sud, et d'autres disent qu'il a fui au nord, tous s'accordent à reconnaître que c'est une contradiction postérieure au fait de l'attestation du crime, et le témoignage reste acquis. Ce qui fait la force de l'avis de Rab (de s'attacher à l'unité d'avis dans le même groupe, et non au démenti du fait donné par un autre groupe), c'est qu'il est dit : « Selon R. Simon et R. Juda (dans notre Mischnâ), si l'une et l'autre femme reconnaissent que le mari ne vit plus, elles peuvent se remarier » (malgré la divergence du mode d'énoncer cette mort, on les croit quant au fond même du fait, comme le veut ici Rab). Mais n'a-t-on pas entendu l'opinion émise plus haut par R. Eléazar, que R. Juda et R. Simon s'accordent à reconnaître la gravité d'une divergence d'assertions entre deux témoins, entraînant la nullité des témoignages ; tandis que la divergence n'a pas cette conséquence de la part d'une femme adjointe, parce que son assertion (dépourvue d'impartialité) est considérée comme nulle par rapport à sa compagne? (L'opinion de Rab n'est donc pas confirmée). Mais n'y a-t-il pas une Mischnâ[1] formellement opposée à Rab? « Soit qu'il s'agisse d'enquête, est-il dit, soit qu'il s'agisse même d'un fait facile à vérifier, dès que deux témoignages se contredisent, l'attestation est annulée »? R. Mena répond que Rab explique cette Mischnâ, en disant qu'il s'agit de deux témoins d'un même groupe (non de deux groupes opposés). R. Aboun ajoute qu'il peut même être question là de deux groupes divergents, et en ce cas l'attestation est nulle s'il s'agit de question capitale, parce qu'il est écrit (Deutéron. XVI, 20): *tu poursuivras la justice* ; la redondance du dernier terme vise l'obligation, pour le tribunal, de différer la condamnation en cas du moindre doute.

Guidal b. Benjamin dit au nom de Rab[2] : partout où le témoignage de la femme a été admis à l'instar de celui de l'homme (comme p. ex. ici, au § 6), la déclaration contraire d'un homme annule celle de la femme, et celle d'une femme annule celle d'un homme (si donc deux femmes contredisent les deux témoins, elles ne peuvent pas se remarier). Mais pourquoi alors notre Mischna ne parle-t-elle pas aussi du cas où un témoin affirme le décès du mari, tandis qu'une femme dit le contraire, ou bien si une femme déclare le décès et qu'elle est démentie par un témoin ? En effet, on a enseigné chez Rabbi qu'il en est ainsi. On a enseigné au nom de R. Néhémie : pour les témoignages des

1. Tr. *Synhédrin*, V, 2. 2. Tr. *Sôta*, VI, 4, et IX, 7.

femmes, on se règle d'après la majorité. Voici comment : Si deux femmes affirment un fait et qu'une autre les dément, on les traite comme deux témoins contredits par un seul (et l'on ajoute foi aux deux). Toutefois, c'est seulement vrai lorsqu'aux deux femmes est opposée une autre femme ; mais si, à l'opposé des femmes, fussent-elles cent, il y a l'attestation d'un témoin (homme), on les considère comme un témoin opposé à un autre (il y a équivalence de valeur).

6 (7). Si une femme a fait avec son mari un voyage d'outre-mer, et qu'en revenant seule elle annonce le décès de son mari, elle peut se marier et reprendre son douaire; à une autre femme adjointe qui n'a pas fait partie du voyage), il est interdit de se marier. Si cette dernière était une fille de simple israélite mariée à un cohen, elle pourra manger de l'oblation [1]. Selon l'avis de R. Tarfon, R. Akiba dit : ce n'est pas une voie appropriée pour la détourner de commettre un péché ; et comme il lui est interdit de se remarier, il lui est aussi défendu désormais de manger de l'oblation.

7 (8). Si la femme annonce que son mari est mort d'abord, puis son beau-père, elle pourra se remarier et prendre son douaire, mais c'est interdit à la belle-mère [2]. Si celle-ci est une fille d'israélite mariée à un cohen, elle pourra continuer à manger de l'oblation, selon R. Tarfon. R. Akiba dit : ce n'est pas un bon moyen pour la détourner du mal, et comme il lui est interdit de se remarier, il lui sera aussi défendu de manger de l'oblation.

(9). Si quelqu'un s'est engagé avec l'une de cinq femmes sans savoir laquelle il a consacrée [3], et que chacune prétend être l'epouse, l'homme devra remettre à chacune un acte de divorce, leur remettre ensemble le douaire [4], et se retirer, selon l'avis de R. Tarfon. R. Akiba dit : ce n'est pas le procédé pour la détourner du mal ; mais il devra, outre le divorce spécial, remettre à chacune son douaire. Si quelqu'un a volé l'une de cinq personnes et qu'il ne sait plus qui il a volé, lorsque chacun déclare avoir été volé, il leur remettra ensemble l'objet volé et se retirera, selon R. Tarfon. R. Akiba dit : ce n'est pas là le moyen de détourner cet homme du crime de vol ; et il devra payer à chacun le montant du vol (comme amende).

La femme adjointe « reste interdite, » car on suppose l'autre femme (qui a annoncé le décès du mari) capable de se mettre en défaut et de mentir pour

1. Puisqu'elle n'est pas tenue pour veuve, elle continue à jouir du privilège de manger l'oblation. 2. Le témoignage de sa bru à son égard n'est pas valable, en raison de fréquents dissentiments entre elles deux. 3. Supposant qu'il ne veut pas les épouser toutes. 4. En les laissant s'entendre à cet égard.

entraîner l'adjointe au mal. S'il en est ainsi, on ne devrait pas non plus lui ajouter foi pour elle-même? Comme elle sait que l'on ne tient pas compte de ses paroles à l'égard d'une adjointe, on suppose qu'elle dit vrai pour elle-même, sans se mettre en défaut. Si donc il en est ainsi, pourquoi la femme adjointe n'est-elle pas aussi libérée? C'est que, répond R. Ila, si on continuait à croire la première au sujet de l'adjointe, elle ferait retour au premier état défectueux, et on la soupçonnerait de se mettre en défaut pour nuire à l'adjointe.

Pourquoi, après l'annonce du décès du mari, ne croit-on pas la femme qui annonce le décès du beau-père, et la belle-mère ne devient-elle pas libre? N'a-t-on pas enseigné plus haut (§ 4) : Comme les dites femmes ne sont pas dignes de foi à l'égard de la prétendue veuve, celle-ci ne l'est pas pour les femmes en question ; tandis qu'ici, après le décès du mari, le degré d'alliance reste? On peut expliquer notre Mischnâ, dit R. Ḥanina, en supposant le cas où les beaux-parents habitaient avec la femme déclarante, laquelle ayant sa belle-mère a pu faire une fausse déclaration par haine.

R. Assé dit : il faut attribuer à R. Akiba (tel qu'il vient de s'exprimer ici § 9), non à R. Tarfon, la Mischnâ suivante[1], qui s'exprime ainsi : « Si quelqu'un dit à deux personnes avoir volé à l'une d'elles un *maneh*, sans savoir à qui, ou le père de l'un d'eux lui a confié un *maneh*, et il ne sait plus lequel, il doit (en conscience) payer à chacun un maneh, qu'il reconnaît lui-même devoir[2]. » R. Jacob b. Aḥa dit au nom de R. Yoḥanan : cette Mischnâ peut se justifier d'après tous, et R. Tarfon même prescrit en ce cas la double dépense, par acquit de conscience de son aveu. C'est que, dit R. Aba au nom de R. Juda, il s'agit dans cette Mischnâ d'une confirmation de la dette par des témoins (en ce cas, R. Tarfon exige aussi le paiement), tandis qu'ici il n'est pas question que les témoins aient connaissance du fait ; selon R. Ila, il s'agit ici de gens silencieux (ne réclamant rien), et là de ceux qui parlent (réclamants) ; ou bien, selon R. Jérémie au nom de Rab, il s'agit dans cette Mischnâ du cas où, après que le serment a été déféré au détenteur, celui-ci avoue la dette, tandis qu'ici il ne s'agit pas de prestation de serment. Mais, objecta R. Yoḥanan, s'il s'agit du cas d'imposition de serment, le débiteur a le droit de recourir à un délégué du tribunal, auquel il livre sa dette unique (non deux maneh)? Or, R. Yoḥanan fonde son objection sur la possibilité de nommer un délégué, même s'il est désigné par le voleur, et il ne faut pas que le volé l'ait désigné. Rab au contraire dit qu'un délégué doit être désigné exclusivement par le volé, non par le voleur. Ce qui confirme l'avis de Rab, c'est que R. Simon b. Eléazar dit aussi : le délégué judiciaire doit être désigné par le volé, non par le voleur. R. Jérémie objecta : comment supposer le cas d'un serment déféré, puisque l'on suppose un aveu spontané de la dette, et non le silence? R. Jérémie pense qu'il devrait être question d'un homme qui ne dit rien, non

1. Tr. *Bava mecia'*, III, 3. 2. C'est conforme à R. Akiba seul ; car R. Tarfon n'exige pas le déboursement en cas de doute.

de celui qui avoue ; R. Yossé pense qu'il devrait s'agir de celui qui se tait, non de celui qui jure (c'est donc inconciliable avec le serment déféré). R. Judan au contraire dit : on peut admettre qu'il n'y a pas de distinction entre ceux qui se taisent et ceux qui parlent ; seulement, en cas de vol, R. Tarfon conseille aussi de rendre deux fois pour le doute (par acquit de conscience) ; seulement, pour le dépôt, celui qui se tait bénéficie (n'a rien à payer), et celui qui parle (avoue) perd et paie le double. Le silence est récompensé, comme il est dit[1] : « Si deux personnes ont confié de l'argent à un tiers, le premier un maneh, et le second le double, puis chacun réclame à ce tiers le double maneh, le dépositaire restitue à chacun un maneh, et le reste en litige sera déposé jusqu'à l'arrivée finale d'Élie (qui décidera). » Le parler fait perdre, comme il vient d'être dit : « Si quelqu'un dit avoir volé l'une de deux personnes sans savoir qui, etc., il devra payer chacune. »

8 (10). Si une femme a fait avec son mari et son fils un voyage d'outre-mer, et qu'en revenant seule elle dit que d'abord son mari est mort, puis son fils, elle est digne de foi[2]. Mais si elle dit : « Mon fils est mort et ensuite mon mari est mort », on ne la croit pas[3] ; seulement, on a égard à son assertion, en ce sens que, pour être libérée, elle devra déchausser le beau-frère, non l'épouser.

9. Si elle dit : « Il m'est né un fils dans la province d'outre-mer[4], seulement il y est mort, puis mon mari est mort », on la croit (et le lévirat aura lieu). Si elle dit : « mon mari est mort, puis mon fils est mort », on ne la croit pas ; mais par égard pour son assertion, elle devra déchausser le beau-frère, non l'épouser.

10. Si elle dit : « dans ce pays d'outre-mer, il m'est né un beau-frère, puis mon mari est mort, ensuite mon beau-frère », ou « d'abord mon beau-frère, puis mon mari », on lui ajoute foi. Si elle a fait avec son mari et son beau-frère un voyage d'outre-mer, et qu'en revenant seule, elle dit : « mon mari est mort, puis mon beau-frère », ou : « mon beau-frère est mort, puis mon mari », on ne la croit pas, car une femme n'est pas crue si elle déclare que son beau-frère est mort ; on présume alors que c'est en vue d'être libre d'en épouser un autre ; ni si elle annonce le décès de sa sœur, car c'est peut-être afin d'épouser son beau-frère. De même, nul homme n'est cru s'il dit que son frère est mort, car c'est peut-être en vue d'épouser sa belle-sœur, ni s'il annonce le décès de sa femme, car c'est peut-être pour épouser la sœur de celle-ci.

R. Ḥanania demanda devant R. Ila : d'après qui la Mischnâ enseigne-t-elle qu'on a égard à l'assertion de la femme seule, en ce qu'elle devra déchausser

1. *Ibid.*, § 4. 2. Ce qui entraîne la dispense du lévirat. 3. Le beau-frère ne l'épousera pas, en ce cas de simple présomption. 4. C'est un avis que rien ne l'obligeait à faire.

le beau-frère ? Est-ce R. Tarfon, et non R. Akiba (lequel est d'avis d'avoir aussi égard au dire de l'adjointe) ? Non, répondit R. Ila, cette mischna est conforme à tous, car ici R. Akiba lui-même est aussi d'avis de ne pas avoir égard au dire de l'adjointe. Pourquoi la Mischnâ distingue-t-elle entre la créance accordée à la femme, aux premiers cas, et celle des cas de la fin ? Pourquoi est-il dit d'abord : si la femme déclare que le décès du mari a précédé celui du fils, on la croit, mais on ne la croit pas si elle a dit que le décès du fils a eu lieu avant celui du mari ; tandis qu'ensuite le contraire a eu lieu, on la croit si elle dit que le fils est mort avant son mari, et on ne la croit pas si elle dit que le mari est mort avant le fils ? Au commencement, il s'agit du passage de l'état libre à celui de belle-sœur soumise au lévirat : on la croit ; mais à la fin, il s'agit d'échapper au lévirat, dont elle est présumée ne pas être encore sortie : on ne la croit pas. En effet, dit R. Yossa, une Mischnâ (§ 4) confirme l'avis que l'assertion des hommes diffère de celle des femmes, car il est dit : On ne croit pas la femme annonçant le décès du beau-frère afin de se remarier à autrui, ni celle qui annonce le décès de sa sœur mariée au beau-frère afin d'entrer dans sa maison ; or, c'est seulement vrai en l'absence d'enfant (vu l'intérêt qu'elle a de s'exprimer ainsi) ; mais si elle a des enfants, on ne la croit pas.

CHAPITRE XVI

1. Si un mari et la femme adjointe font un voyage d'outre-mer, et que l'on vient annoncer à la première femme la mort du mari, elle ne pourra ni se remarier, ni contracter le lévirat, jusqu'à ce qu'elle sache si la seconde femme est enceinte et mette un fils au monde. Si elle a une belle-mère au loin, elle n'a pas à se préoccuper si celle-ci a eu un autre fils (qui lui incomberait un jour à titre de lévirat) ; mais si la belle-mère a quitté le pays étant enceinte, la veuve en question devra se préoccuper si c'est un fils (lui incombant plus tard) ; selon R. Josué, il est inutile de s'en préoccuper.

Pourquoi, demanda Rab à R. Ḥiya le grand, ne suffit-il pas à la femme d'attendre trois mois (comme en tous cas de lévirat), et ne peut-elle pas déchausser aussitôt après ce laps de temps[1] pour être libre ? Ne peut-on invoquer ce dilemme : ou bien l'adjointe aura un fils viable, et alors le déchaussement sera non avenu ; ou l'adjointe n'aura pas de fils viable, et la femme a été libérée d'avance par le déchaussement ? C'est que, fut-il répondu, il a seulement été question d'une attente de trois mois pour la femme même (pour connaître son propre état, si elle est enceinte ou non). Mais encore, au lieu d'attendre sans limite pour savoir si l'adjointe est enceinte, ne suffirait-il pas d'attendre neuf mois et de déchausser aussitôt après, en vertu du même dilemme : ou celle-ci a un enfant viable, et le déchaussement sera non avenu,

1. Cf. ci-dessus, IV, 4.

ou elle n'a pas d'enfant viable, et la femme est libre par suite de la cérémonie? Aussi R. Juda au nom de R. Eléazar dit de la part de R. Ḥiya le grand que c'est afin d'éviter l'annonce de l'aptitude de la femme à épouser un cohen (si elle n'a pas déchaussé). Les compagnons, au nom de R. Yoḥanan, disent que les Rabbins ne se préoccupent pas de la belle-mère, par déduction de l'expression biblique *lorsque des frères demeurent ensemble* (Deutér. XXV,5), lorsqu'ils habitent ensemble avec certitude, non en cas de doute. « La veuve devra se préoccuper si la belle-mère enceinte aura un fils (qui lui incomberait un jour à titre de lévirat); » car alors il y a un seul doute, à savoir si l'enfant est un garçon, ou une fille, et comme il s'agit d'une question d'ordre légal, il faut adopter la mesure la plus sévère en présence du doute. « Selon R. Josué, il est inutile de s'en préoccuper; » car on se trouve en présence d'un double doute : on ne sait si l'enfant à venir sera un garçon, ou une fille, et l'on ne sait s'il vivra ou non ; or, en raison de ce double doute, même légal, on adopte la mesure la plus facile (de ne pas s'en préoccuper).

2. Si deux belles-sœurs (femmes de deux frères) disent chacune que leur mari est mort, il est interdit à chacune de se remarier, dans la crainte que le mari de l'autre vive (et que le lévirat doive s'exercer). Si l'une a des témoins et l'autre n'en a pas, celle qui a des témoins en faveur de son dire ne peut pas se marier (puisque le dire de l'autre n'est pas suffisamment prouvé, et le lévirat doit subsister peut-être); tandis que celle qui n'a pas de témoins devient libre (par l'assertion adverse). Si l'une a des enfants, non l'autre[1], celle qui en a devient libre, et celle qui n'en a pas reste interdite. Si (au premier cas) les dites belles-sœurs ont épousé les beaux-frères, qui ensuite sont morts, il leur est interdit de se remarier à nouveau[2]. R. Eléazar dit : puisqu'il leur a été permis d'épouser les beaux-frères, elles peuvent se remarier avec n'importe qui.

Lorsque de deux belles-sœurs l'une a des fils et des témoins confirmant son assertion, tandis que l'autre n'a rien, ni fils, ni témoins, chacune d'elles est libre et échappe au lévirat, l'une en raison de la présence de ses fils et la seconde par des témoins confirmant le décès du mari de l'autre[3]. Pourquoi R. Éléazar dit-il : « Comme il leur a été permis d'épouser les beaux-frères, elles peuvent se remarier avec n'importe qui »? Est-ce parce qu'il est d'avis qu'aucune d'elles (considérée comme adjointe par rapport à l'autre) n'est soupçonnée de mettre l'adjointe complètement en défaut, et son témoignage est valable ? (Ou est-ce que, ne voulant pas se mettre elle-même en faute, cette confiance est réversible sur l'autre belle-sœur?) On peut résoudre cette

1. L'assertion d'aucune des deux n'étant confirmée par témoins. 2. Pour chacune, il est à craindre de nouveau que l'époux de la belle-sœur vive encore; il leur a été permis d'épouser leurs beaux-frères, parce qu'on croit chaque femme en ce qu'elle déclare le décès de son mari, mais non comme belle-sœur. 3. *Tossefta* à ce traité, ch. XIV.

question à l'aide de ce qu'il est dit [1] : « Si une femme, ayant fait un voyage d'outre-mer avec son mari, vient dire qu'il est mort, on la croit, et elle peut se remarier ; mais la femme adjointe reste interdite. » Or, on a expliqué cet interdit en disant que la femme est capable de se mettre en faute pour pousser l'adjointe au mal ; pourtant, R. Éléazar ne s'oppose pas à cet avis (il admet aussi de ne pas ajouter foi à l'assertion d'une femme, en ce qui concerne une compagne) ; il faut donc s'en tenir au seul motif que la femme ne voudra pas se mettre elle-même en faute, et rejeter l'idée qu'elle serait incapable de mettre l'adjointe tout à fait en défaut. Mais n'y a-t-il pas à craindre que la femme ait reçu de son mari d'outre-mer un acte de divorce (et qu'au lieu d'invoquer ce motif de liberté, elle argue de la mort de son mari, afin de mettre l'adjointe en défaut) ? Cette hypothèse n'est pas fondée ; car, à la femme faisant cette fausse déclaration, il pourrait arriver de se remarier avec un cohen (union interdite à une répudiée). Cependant, remarque R. Aba b. Zimna, la possibilité du mariage avec un cohen n'est pas encore une garantie suffisante, car la femme est capable de s'exposer à avoir d'une union interdite des enfants profanés, pour provoquer son adjointe à avoir des enfants illégitimes.

3. L'attestation de décès n'est valable que si elle se rapporte à la vue du visage avec le nez ; les signes distinctifs sur le corps, ou sur les vêtements, ne suffisent pas à cet effet. De même, l'attestation n'est valable que si l'on a vu quelqu'un expirer ; il ne suffit pas de l'avoir vu ayant les nerfs coupés (transpercé), ou pendu, ou au moment où une bête fauve le dévorait. L'attestation n'est valable aussi que pour un cadavre mort depuis trois jours au plus (après quoi, il se décompose). R. Juda b. Bava dit : il faut distinguer entre les gens, le lieu et le temps.

R. Juda dit : outre le nez, il doit y avoir des mâchoires. Cette reconnaissance exigible est conforme à ce qu'a dit R. Jérémie au nom de Rab ; ce verset (Isaïe, III, 9), *la reconnaissance* [2] *de leur visage rend témoignage contre eux*, est une allusion au nez (qui sert à distinguer les personnes). R. Ḥiya b. Aba dit [3] : Si quelqu'un veut ne pas être reconnu, il lui suffit de se mettre une emplâtre (asplenium) sur le nez, et on ne le reconnaîtra pas. Ainsi, un jour, sous le consulat d'Ursicinus, les habitants de Sephoris étaient effrayés du gouverneur ; ils se mirent des emplâtres sur le nez, et on ne les reconnut plus. A la fin, une méchante langue les dénonça, et aussitôt ils furent tous pris. Il est écrit (II Chroniques, XIII, 17) : Abia *et son peuple les battirent et en firent un fort grand carnage*. L'extension visée par ce dernier terme, dit R. Aba b. Cahana, se réfère à ce que ce tyran enleva le moyen de distinguer la face des Israélites, à savoir le nez [4], quoiqu'il soit désigné dans la Bible par les mots « la reconnaissance de leur visage etc. » R. Amé dit que

1. Plus haut, XV, 7. 2. Le sens ordinaire est : *l'impudence*. L'exégète recourt ici au sens littéral. 3. J., tr. *Sôta*, IX, 3 ; Rabba à Genèse, ch. 65 et 73. 4. Rabba à Lévitique, ch. 33.

le gouverneur se contenta de les faire veiller (même les femmes) pendant trois jours, au point de les défigurer (de les enlaidir). C'est pourquoi il est écrit (Jérémie, XV, 8) : *Tes veuves ont souffert grandement de la douleur des jours*[1]. On a enseigné en effet : on ne peut attester la reconnaissance d'un visage que si le nez est encore présent[2]. Il est écrit (II Chroniques, XIII, 20): *Jéroboam n'eut plus de force durant la vie d'Abias ; l'Éternel le frappa, et il mourut*. Or, dit R. Samuel, on avait cru à tort Jéroboam frappé (lequel a vécu bien après Abias, selon I Rois, XV, 9) ; Abia au contraire fut frappé[3]. Et pourquoi le fut-il ? C'est, dit R. Yoḥanan, pour avoir fait rougir Jéroboam en public, comme il est dit (II Chron. XIII, 8) : *Vous êtes en grande foule, vous avez près de vous les veaux d'or que Jéroboam vous a érigés pour dieux*. Selon Resch Lakisch, Abia fut puni pour avoir méprisé Aḥia le Silonite, comme il est dit (ib. 7) : *et des gens sans valeur se réunirent près de lui* (qualification qu'Abia eut tort de donner à Aḥia). Selon les autres sages, il fut puni pour avoir eu en main une idole, qu'il n'a pas brûlée, comme il est dit (ib, 19) : *Abia poursuivit Jéroboam et lui conquit des villes, Bethel et ses environs* (où il aurait dû détruire un des veaux d'or) ; or, il est dit (I Rois, XII, 29) : *il en mit un* (veau d'or) *à Beth-El, et il mit l'autre à Dan*.

« Les signes distinctifs sur le corps ou sur les vêtements, dit la Mischnâ, ne suffisent pas à cet effet ». Mais n'est-il pas enseigné : « On sait qu'il faut restituer à son prochain la perte qu'il a éprouvée en route, en raison de l'expression *à toute perte de ton frère*, aussi bien du corps que des vêtements » ? (N'en résulte-t-il pas qu'il faut s'attacher aux signes) ? Ici, il faut tenir compte de cette différence qu'après décès les signes extérieurs changent d'ordinaire. Quant à l'assertion de la Mischnâ « de pouvoir attester une mort après trois jours », on veut dire qu'elle est interdite après ce laps de temps. — [4].

« Il ne suffit pas de l'avoir vu ayant les nerfs coupés », est-il dit : on peut admettre qu'après avoir été brûlé par un fer chauffé à blanc, le blessé a guéri. Pour « le pendu », on peut supposer qu'une femme compatissante, *Matrona*, a passé près de lui et l'a détaché à temps. Ni même « lorsqu'une bête fauve le dévorait » ; car on peut encore supposer l'intervention de la miséricorde céleste à ce moment du péril. Lorsqu'on voit un homme tomber à la fosse aux lions, on ne peut pourtant pas attester son décès, car il a pu lui arriver le même miracle qu'à Daniel. En voyant un homme tomber dans la fournaise ardente, on ne peut pas certifier qu'il est mort, car il a pu lui arriver le même miracle qu'à Ḥanania, Micael et Azaria. Si enfin il est tombé dans une fosse pleine de serpents et de scorpions, on ne peut pas affirmer son décès ; car, dit R. Juda b. Bava, c'est peut-être un compagnon savant, habile à se guérir des

1. En jouant sur les termes, surtout le dernier, l'exégète détourne ce verset de son vrai sens, qui est : « J'ai multiplié ses veuves plus que le sable de *la mer*. » (*Yam* et non *Yôm*). 2. Les visages étant défigurés, on ne pouvait plus rien attester à leur sujet. 3. Rabba sur Ruth, ch. 7. 4. Suit un passage que l'on trouve déjà au tr. *Moëd Qaton*, III, 5 (t. VI, p. 331).

morsures. Même lorsqu'un homme est tombé dans un bassin d'eau bouillante ou d'huile bouillante, on ne peut pas attester qu'il en soit mort. Selon R. Aba, on peut affirmer ce décès pour celui qui est tombé dans l'huile bouillante (laquelle brûle mortellement), mais on ne peut pas l'affirmer pour l'eau (à laquelle on échappe parfois). Au sujet de l'avis de R. Juda b. Bava, R. Zeira ou R. Hananel dit au nom de Rab que cet avis sert de règle (que tout dépend des circonstances de lieu et de temps). L'assertion de ne plus pouvoir reconnaître un décédé après trois jours, est contestée ; car R. Jérémie raconte qu'un homme étant tombé dans le Jourdain, on l'en a retiré après dix-sept jours, et il a été reconnu, grâce à l'inaltération des traits par le contact de l'eau froide ; la veuve put se remarier.

4. Si quelqu'un tombe à l'eau, qu'elle soit enclose ou non, sa veuve reste interdite ; car, dit R. Meir, on a vu quelqu'un tomber dans une grande citerne et remonter au bout de trois jours. Par contre, R. Yossé raconte qu'un aveugle étant descendu se baigner dans une caverne suivi de son conducteur, ils restèrent dans l'eau jusqu'à ce qu'ils expirèrent ; à la suite de quoi, leurs femmes purent se marier. Une autre fois, il arriva à Essia (? Essa[1]) de faire descendre quelqu'un à la mer par une chaîne ; il se noya, et l'on n'en ramena que le pied. Sur quoi, les sages ont énoncé cette règle : lorsqu'en un tel cas, le pied a plus que le genou, la veuve peut se remarier (il y a certitude de décès), mais elle ne le peut pas si ce pied constitue la partie inférieure, au-dessous du genou (ainsi estropié, on peut survivre).

« Si quelqu'un tombe à l'eau, est-il dit, la veuve reste interdite en tous cas. » Tel est l'avis de R. Meir. Selon les autres sages, lorsque l'eau est sans limite (si l'on n'en voit pas les bornes), la femme n'est pas libre (le mari a pu s'échapper à une distance inconnue) ; mais lorsque l'eau est bornée de toute parts (que la noyade est certaine), la femme est libre de se remarier. Cependant, dit R. Meir, il est arrivé à quelqu'un, tombé dans un grand fossé d'eau, d'en remonter au bout de trois jours ? C'est là un fait miraculeux, lui fut répondu, dont on ne tient pas compte pour la généralité. Rabbi raconte qu'il est arrivé à deux hommes d'entrer dans le Jourdain pour y poser des filets ; vers le soir, l'un d'eux apercevant un réservoir à poissons (moins profond) y entra, et lorsqu'il voulut en sortir, il ne trouva plus l'entrée de cette grotte : son compagnon, ne le revoyant plus, resta auprès de l'entrée le temps pendant lequel la mort par asphyxie serait certaine ; puis il alla raconter à la famille de son compagnon que celui-ci avait rendu l'âme. Le lendemain matin, aux premiers rayons du soleil, l'homme (resté dans l'eau jusqu'au cou) trouva l'entrée de la grotte, la quitta, rentra chez lui et trouva sa maison en deuil. R. Akiba dit : Il m'est arrivé de faire un voyage sur la grande mer (la Médi-

1. Neubauer, *Géographie*, p. 38 et 308.

terranée), et ayant vu sombrer un navire en mer, je m'apitoyais sur le sort d'un savant[1] qui s'y trouvait : arrivé à Magaza de Cappadoce[2], j'ai vu ce savant venir au devant de moi et m'adresser des questions. Mon fils, lui dis-je, comment t'es-tu sauvé? Mon maître, me répondit-il, une vague après l'autre m'a enlevé, et chacune m'a arraché à l'autre, jusqu'à ce que la dernière m'ait rejeté sur le rivage. En ce moment, je me suis écrié : combien sont vraies les paroles des sages qui affirment qu'au cas où l'eau est sans bornes, la femme reste interdite (vu la possibilité d'avoir échappé plus loin) ; c'est seulement au cas où l'on voit les limites de l'eau, que le décès est certain, et que la femme est libre de se remarier. R. Abahou dit : si la mer est dans son calme, γαλήνη[3], et qu'après l'avoir vue aux quatre points cardinaux (sans obstacle), on ne voit plus d'être vivant à la surface, on peut attester le décès, et la femme sera libre. — « Une autre fois, il arriva à Essia, est-il dit, de faire descendre quelqu'un à la mer par une chaîne, il se noya, et l'on ne ramena que le pied ; etc. La femme n'est pas libre si le pied constitue la partie inférieure, au-dessous du genou. » On raconte en effet qu'on croyait un homme mort dans ces conditions, dont on n'avait retrouvé que le bas du pied ; et lorsqu'un jour on se mit à la recherche d'éponges à couper sur le littoral, on retrouva l'homme établi comme changeur à Acco. R. Ḥagaï demanda en présence de R. Yossé : tout en permettant à la femme de se remarier, si le pied trouvé est coupé plus haut que le genou, n'y a-t-il pas lieu de la faire attendre que l'homme soit certainement mort des suites de cette perte, savoir au bout d'un an? C'est vrai, répondit R. Yossé, et c'est aussi mon avis.

5. Il suffit (pour l'attester) avoir entendu dire par des femmes qu'un tel est mort. R. Juda dit : il suffit pour cela d'avoir entendu dire à des enfants qu'ils vont déplorer et enterrer un tel, soit qu'ils aient eu l'intention de provoquer ce témoignage, soit qu'ils ne l'aient pas eue. R. Juda b. Bava dit : par un israélite, une telle assertion est valable même lorsqu'elle a été faite avec une intention[4] ; mais un tel témoignage fait avec une arrière-pensée n'est pas valable s'il s'agit d'un païen.

Lorsqu'on a entendu la voix d'une pleureuse déplorer la mort d'un tel, c'est une certitude de décès, et le plus valable des témoignages. Si l'on a entendu dire par l'un des préposés du gouvernement, ou géoliers, *comentariensis*, qu'un tel est mort, ou qu'un tel a été tué, cela ne suffit pas pour permettre à la femme de se remarier. Mais si l'on a entendu dire par un tribunal composé de trois juges qu'un tel est mort, ou a été tué (par condamnation), c'est un fait véridique, et la femme est libérée. Il en est de même, si l'on a entendu dire qu'un tel est perdu, ou a été détaché, ou n'est plus de ce monde. L'expression « un tel est perdu » équivaut à dire : il s'est échappé du monde ; l'expression

1. C'est R. Méir, selon le passage correspondant du T. *Babli* (f. 121a). 2. Neubauer, p. 318. 3. Cf. t. IV, p. 307. 4. Soit pour que le témoignage ait lieu par un homme, soit pour libérer une femme en vue d'un mariage.

« un tel s'est détaché » équivaut à dire : d'un tel, le manger s'est détaché (en signe d'inanition) ; enfin l'expression « un tel n'est plus de ce monde » équivaut à dire : son souffle de vie l'a quitté[1]. Qu'en est-il au cas où l'on voit le navire de quelqu'un sombrer en mer? (N'est-ce pas une certitude de décès?) C'est conforme à ce qu'a dit R. Aba b. Zabda au nom de Rab : il est arrivé à Aba Simi que son vaisseau a fait naufrage, mais il n'était pas sur son vaisseau ; il en sera de même ici à la vue d'un naufrage (cette vue ne suffit pas pour attester le décès du maître).

Qu'appelle-t-on « témoignage fait avec une arrière pensée » (entraînant l'invalidité) ? C'est par exemple, dit R. Yoḥanan, le fait de rappeler qu'un tel, décédé, a une femme (afin de la libérer) ; selon Resch Lakisch, cela arrive lorsqu'à la demande de nouvelles d'un tel et tel[2], le témoin répond que cet homme est décédé. R. Ḥagaï dit à R. Josué b. Lévi : mon maître se souvient sans doute s'être trouvé devant une assemblée composée de trente et quelques vieillards (docteurs)[3], qui insistaient tous auprès de R. Oschia pour qu'il acceptât de suite l'avis de Resch Lakisch ; mais R. Oschia ne put s'y résoudre (de considérer une telle attestation comme faite avec une arrière-pensée). R. Juda dit au nom de Rab : l'avis de R. Juda b. Bava dans la Mischnâ, qu'une telle assertion d'un israélite est valable si elle a été faite avec intention, ne sert pas de règle (il en est de même s'il n'y a pas eu d'intention). C'est aussi l'avis des sages, puisque R. Samuel ou R. Abahou, ou R. Akiba b. Aḥa dit au nom de R. Yassa : il est inutile d'examiner les témoins annonçant un décès, en les interrogeant et scrutant (de même ici on ne se préoccupe pas de l'intention). Ainsi, quelqu'un étant venu devant R. Tarfon attester un décès, pour que la femme puisse se remarier, R. Tarfon lui dit : « Mon fils, puisque tu viens témoigner de cette mort pour libérer la femme, comment ce fait est-il survenu? L'homme en question se trouvait avec nous, en compagnie ; voyant arriver une troupe de brigands qui tombait sur nous, il se suspendit à une branche d'olivier, l'arracha, et ainsi muni il a poursuivi les brigands, puis est revenu au milieu de nous. Sur ce, je le complimentai et lui dis qu'il valait un lion. « Tu as bien fait allusion à mon nom, me dit-il, puisque dans ma ville on me nomme Yoḥanan b. Jonathan, dit le lion, du village de Siḥlah[4]. — Tu as bien dit mon fils, lui dis-je, Jonathan b. Yoḥanan, lion, du village de Siḥlah. Non, me dit-il, c'est Yoḥanan b. Jonathan, pas autrement. Quelque temps après, ce Yoḥanan tomba malade et mourut. » Ce témoignage fut l'objet d'une enquête de la part de R. Tarfon, qui, satisfait, permit à la veuve de se remarier (donc, selon lui, contrairement à R. Akiba, on soumet à l'enquête l'attestation de décès). Est-ce à dire que, même selon R. Tarfon, l'attestation de décès n'entraîne pas l'enquête, et qu'il y a eu, il est vrai, interrogation détaillée, parce qu'elle ne peut pas nuire? C'est que l'on trouve un enseignement où il est dit :

1. Toutes ces façons de s'exprimer attestent le décès et libèrent la veuve. 2. Ci-après, § 9, fin. 3. Même tour de phrase au tr. *Meghilla*, I, 7 (t. VI, p. 206). 4. Cf. Hoffmann, *Mar Samuel*, p. 7, n. 2.

il est inutile d'examiner un témoignage de décès par une enquête, ou en scrutant les témoins, à l'opposé de l'avis de R. Tarfon ; il en résulte que, d'après ce dernier, l'enquête par examen est exigible.

6. Il est permis d'attester ce que l'on a vu à la clarté d'une lumière, ou de la lune ; il est permis à une femme de se remarier, n'aurait-elle eu avis de décès que par une voix en l'air (un écho). Ainsi, il est arrivé à quelqu'un, placé au sommet d'une montagne, de dire qu'un tel fils d'un tel né dans telle localité est mort; lorsqu'on parvint à ce sommet, l'on n'y trouva personne, et pourtant il fut permis à la veuve de se remarier. Une autre fois, il est arrivé dans la localité de Çalmon[1] que l'on a entendu dire : « Moi un tel, fils d'un tel, suis mordu par un serpent, et je meurs. » Arrivé près du cadavre, les habitants ne le reconnurent plus; et pourtant il fut permis à sa veuve de se remarier (par suite de l'audition de la voix en l'air).

R. Ḥanina dit : R. Jonathan m'a appris qu'il suffit, il est vrai, d'avoir entendu une voix sur la montage ; mais encore faut-il avoir aperçu l'image (pupa) d'un homme[2]. R. Aḥa dit au nom de R. Ḥinena qu'il a été enseigné ailleurs[3] : Si quelqu'un, ayant été jeté dans un fossé, s'écrie : « que celui qui entend ma voix écrive de ma part un acte de divorce à ma femme », on devra écrire cet acte et le remettre à la femme. Sur quoi R. Jonathan ajoute : il faut du moins avoir vu une image (reflet) d'homme. Toutefois. dit R. Aḥa au nom de R. Ḥanina, c'est seulement vrai aux champs ; mais en ville, l'image même est inutile. Mais ne vient-on pas de dire que cette vue est exigible à propos d'un homme tombé dans un fossé, ce qui est forcément en ville ? C'est que, répondit R. Aboun, les démons se trouvent aussi bien dans les fossés (ou puits en ville), qu'aux champs. On a enseigné ailleurs[4] : « Si le séducteur est un simple particulier, ἰδιώτης, et n'eût-il induit au mal qu'un simple particulier, la pénalité est aussi grave. » Est-ce à dire que si c'est un savant, il n'est pas coupable ? C'est une hypothèse inadmissible ; car si c'est un sage, il ne sera pas un séducteur, et il ne se laissera pas induire en erreur. Quel procédé employait-on pour arriver par ruse à convaincre le coupable ? On cache (pour épier le séducteur) deux témoins dans une chambre au fond, et l'on place l'accusé dans la chambre extérieure ; on laisse une lumière brûler près de lui, pour qu'on puisse en même temps le voir et entendre sa voix. C'est ainsi que l'on a dit pour Ben-Sotada à Lydda ; on cacha, pour l'épier, deux savants, puis on l'amena devant le tribunal (qui le condamna), et il fut lapidé[5]. Comment donc se fait-il qu'ici la Mischnâ dispense de voir l'homme lui-même? Ici c'est différent, parce que le témoin atteste l'avoir vu. Pourquoi,

1. Neubauer, ib., p. 275. 2. De crainte d'avoir été l'objet d'une illusion par un démon : la vue seule de l'image donne la certitude du contraire. 3. Mischnâ, tr. *Guittin*, VI, 8. 4. Tr. *Synhédrin*, VII, 10 (12). 5. Derenbourg, *Essai, etc.*, pp. 468-9.

au sujet de l'induction à l'idolâtrie, l'attestation du témoin disant l'avoir vu ne suffit-elle pas ? On aposte deux hommes pour que le séducteur ne puisse faire de propagande et aller ailleurs entraîner d'autres personnes à sa suite. On a enseigné ailleurs [1] : Lorsqu'en apportant un acte de divorce on le perd, si on le retrouve de suite, il reste valable ; plus tard, il n'a plus de valeur. On entend par « retrouvé de suite, » dit R. Yoḥanan, aussi longtemps que trois personnes n'ont pas passé là. Si un païen a passé, qu'en est-il ? On peut répondre à ceci par ce fait : Ada b. Ḥana apportant un tel acte, le perdit ; un marchand sarrazin le trouva ; on soumit le fait aux rabbins qui déclarèrent l'acte valable. Cela prouve que, malgré le passage du païen, l'acte est valable. Dire que l'on connaît l'acte par un signe, comme de dire qu'il se compose de deux ou trois lignes, est insuffisant ; mais c'est un signe bien distinct qu'il y a une H ponctuée. R. Zeira demanda devant R. Mena : pourquoi l'acte retrouvé plus tard est-il impropre au divorce ? Il peut s'appliquer à une autre personne portant le même nom. Si après avoir cherché partout, on ne trouve pas d'autre homme du même nom, qu'en est-il ? On ne saurait invoquer la gravité des unions illicites, puisqu'il est dit ici : « On n'y trouva personne, et pourtant la veuve put se remarier ; » puis : « On ne le reconnut plus, et pourtant la veuve put se remarier » ? Voici, répondit R. Mena, ce que m'a dit R. Samey ou R. Aḥa au nom de R. Aboun b. Ḥiya : Si l'homme avait en mains deux actes, l'un valable et l'autre impropre, qu'il perd celui qui est valable et jette celui qui est impropre, lorsqu'on le retrouve de suite, on peut encore reconnaître l'acte valable ; mais lorsqu'il s'est passé un peu de temps, il y a lieu de craindre d'avoir retrouvé l'acte impropre.

7. R. Akiba dit : lorsque je suis descendu à Nehardea pour rendre l'année embolismique, j'ai reçu la visite de Nehemie habitant de Beth-Delia, qui me raconta avoir entendu exprimer l'interdiction à une femme de se remarier en Palestine, lorsque le décès de son mari est attesté par un seul témoin ; c'est l'avis des docteurs, contraire à celui de R. Juda b. Bava seul. Je lui ai ajouté que cet avis est exact. Il reprit alors et m'invita à leur dire en son nom : « Vous savez que cette province est infestée par des troupes de guerre (dangereuses) ; j'ai appris, par tradition de R. Gamaliel l'ancien, qu'il est permis d'épouser une femme sur l'avis du décès de son mari énoncé par un seul témoin. » Lorsqu'à mon tour je suis venu exposer son dire devant R. Gamaliel, il s'est réjoui de mes paroles, et m'a dit qu'il est heureux de voir confirmé l'avis de R. Juda b. Bava.

Sur ces entrefaites, R. Gamaliel se souvint qu'il y avait eu des massacres à Thel-Arza [2] ; après quoi, R. Gamaliel l'ancien autorisa les veuves à se remarier, sur l'assertion du décès par un seul témoin. Depuis lors,

1. Tr. *Guittin*, III, 3. 2. Littéralement : la colline aux cèdres.

il a été décidé qu'un seul témoignage annonçant le décès du mari suffit pour permettre à une veuve de se remarier, ou l'attestation d'un seul témoin qui l'avait appris d'un autre, ou d'un esclave, ou d'une femme, ou d'une servante.

(8). R. Eléazar et R. Yoschia ne permettent pas à la veuve de se remarier sur l'avis d'un seul témoin. R. Akiba n'admet pas non plus comme valable l'attestation faite d'après l'avis d'une femme, ou d'un esclave, ou d'une servante, ou de proches parents.

(9). On lui répliqua : Il est arrivé à des lévites de se rendre à Çoar, la ville des Palmiers; et comme l'un d'eux tomba malade en route, on l'apporta dans une auberge (fondouq); à leur retour, ils demandèrent après leur compagnon à l'aubergiste, qui leur répondit qu'après le décès de cet homme elle l'avait fait enterrer. A la suite de quoi, sa veuve fut autorisée à se remarier. Or, fit-on observer (aux préopinants), est-ce qu'une femme ou fille de cohen ne serait pas aussi digne de foi qu'une aubergiste ? Non, répliqua-t-il, l'assertion de cette dernière sera aussi digne de foi que celle de l'aubergiste, lorsqu'une veuve pourra (comme celle-ci) apporter aux réclamants le bâton de voyage du défunt, son sac, et jusqu'au livre de Loi qu'il avait eu en main.

Si l'on trouve dans un acte (non confirmé) qu'un tel est mort ou a été tué, R. Jérémie permet à la femme de se remarier; R. Aboun b. Cahana l'interdit. Chacun de ces avis est appuyé sur un enseignement. L'avis de R. Jérémie est confirmé par la déduction tirée de l'expression *par la bouche des témoins*, concluant à ce qu'il n'est pas tenu compte de leur écrit, ni de l'intervention d'un interprète (le tribunal doit comprendre directement la déposition faite devant lui), ni de l'attestation transmise par un autre témoin (indirecte). Est-ce à dire maintenant qu'une femme n'est pas libre de se remarier à la suite d'une attestation indirecte de décès, contrairement à notre Mischnâ, qui l'admet à titre de présomption générale ? De même, par conséquent, il leur est est permis de se remarier à la suite d'un écrit qui atteste le décès du mari, ainsi qu'à la suite d'un tel avis traduit par un interprète. Un enseignement confirme l'avis de R. Aboun b. Cahana, puisqu'il est dit : l'attestation verbale a tantôt plus de valeur que celle d'un contrat, et tantôt celui-ci a plus de valeur que les témoins. Ainsi, lorsque des témoins attestent un décès, la femme peut se remarier ; mais si ce même fait est écrit dans un acte, la femme n'est pas libre. D'autre part, l'acte écrit vaut plus que les témoignages en ce cas [1] : lorsqu'un prêt a été effectué par devant témoins, le créancier peut seulement recourir aux biens mobiliers pour se faire payer ; mais s'il a prêté sur contrat, il peut même réclamer son dû sur les immeubles.

Contre l'assertion de R. Eléazar et R. Josué (§ 8), on a objecté ceci : n'est-

1. Mischnâ, tr. *Bava bathra*, X, 8.

il pas enseigné (§ 7) que ce témoignage suffit pour permettre à la veuve de se remarier, si l'attestation émane de quelqu'un, qui l'apprend d'un autre, ou d'une femme, ou d'un esclave, ou d'une servante, ou des parents? Pourquoi donc ici ne l'admet-on pas? C'est conforme à la précédente Mischnâ (et dépend d'une décision postérieure).

L'aubergiste est crue si elle remet le bâton de voyage du défunt, les sandales, la ceinture (funda) et jusqu'au livre de la Loi. C'est que, dit R. Aḥa, au nom de R. Ḥanina, on la considère comme une sage-femme, que pour les naissances on croit sur le champ (en ce qu'elle déclare quel est l'aîné de deux jumeaux). Selon R. Samuel b. Susarta, on la croit à l'égal d'un païen qui s'exprime avec simplicité (sans arrière-pensée, puisqu'il n'en sait pas les conséquences). Un personnage (ἄριστος) demanda devant R. Mena : n'est-ce pas opposé à l'avis de R. Simon b. Lakisch, qui a dit [1] : on considère comme une réponse faite avec intention celle qui est faite lorsqu'on demande des nouvelles de quelqu'un? D'après lui, en effet, il ne faut pas admettre l'explication donnée par R. Samuel b. Susarta, mais celle de R. Ḥanina, savoir que l'on considère l'aubergiste à l'égal d'une sage-femme, que l'on croit sur le champ.

1. Ci-dessus, § 5.

TRAITÉ SOTA

(De la femme soupçonnée d'adultère)

CHAPITRE I

1. Si un mari a exprimé ses sentiments de jalousie à l'égard de sa femme, R. Eléazar lui prescrit de l'exprimer par devant deux témoins (pour pouvoir ensuite faire boire à la femme l'eau d'épreuve) ; il peut lui faire boire l'eau d'épreuve sur l'attestation d'un seul témoin (qu'en dépit de sa défense à la femme de se trouver enfermée seule avec tel ou tel étranger, elle s'y est trouvée), ou sur sa propre assertion qu'elle n'a pas tenu compte de sa défense. R. Josué dit : il faut que sa jalousie ait été exprimée par devant deux témoins (afin de pouvoir donner une suite légale à son interdiction), et il ne peut soumettre la femme à l'eau d'épreuve que sur l'assertion de deux témoins (déclarant qu'elle a désobéi au mari).

Comme il est écrit (Nombres, V, 14) : *une pensée*[1] *de jalousie a passé sur lui, et il soupçonne sa femme*, de tels sentiments de jalousie ne devront être exprimés, ni par plaisanterie, ni par simple bavardage, ni à la légère, ni à la suite d'une discussion, mais comme l'expression d'une crainte religieuse (comme un conseil de rentrer dans la bonne voie). Si, sans tenir compte de ces défenses, le mari a exprimé sa jalousie à la suite de l'un des cas précités, quelle sera la règle ? Est-ce seulement en principe qu'une telle expression ne doit pas avoir lieu ? Ou est-ce jusqu'à annuler l'effet d'une telle expression de jalousie que l'interdit a été prononcé ? Et il en résulterait comme conséquence que, dans la première hypothèse, l'effet de la jalousie aura une suite juridique, et dans la seconde hypothèse, l'effet serait annulé ? En ce point, fut-il répondu, on se conforme à la règle générale, disant qu'en tout lieu où la Bible emploie le terme *précepte*, ou *loi* (comme en ce cas), la déduction est formelle ; et s'il n'en est pas tenu compte, l'effet est annulé. R. Josué dit au nom de R. Eleazar : le mari est tenu d'accuser sa femme en cas de soupçon ; mais, en son propre nom, R. Josué ajoute que l'accusation est facultative. R. Eleazar b. R. Yossé dit devant R. Yossa : l'avis de R. Eleazar est conforme à l'école de Schammaï, et celui de R. Josué est conforme à celui de l'école de Hillel. Le premier avis est conforme à celui des Schamaïtes, comme il est dit[2] : « D'après l'école de Schammaï, on ne doit pas répudier sa femme, à moins d'avoir à lui reprocher une faute de relation illicite. » Si la femme a été trouvée dans une tenue blâmable (sujette au doute), le mari ne devra pas la répudier, puisqu'il n'y a pas là un cas formel de relation illicite ; il ne pourra pas non plus la garder en cet

1. Elle implique un mouvement réfléchi, sérieux. 2. Tr. *Guittin*, IX, 10. Cf. Siffri, n° 269.

état de suspicion ; c'est pourquoi il se trouve dans l'obligation de la mettre en accusation devant le tribunal (chargé d'éclaircir le cas). Cependant, n'a-t-on pas enseigné au nom des Schammaïtes (dans une Braïtha) qu'on connaît seulement jusqu'ici le devoir de la répudiation en cas de relation illicite ; mais il s'étend aussi à la femme qui sort les cheveux défaits, ou ayant les côtés de sa robe déchirés jusqu'à la nudité, ou ayant les bras nus, en raison de ce qu'il est écrit (Deutéron. XXIV, 1) : *S'il remarque en elle quelque chose de malséant* ? (N'en résulte-il pas qu'une tenue blâmable suffit à motiver la répudiation ?) C'est vrai, répondit R. Mena, lorsque des témoins l'affirment ; tandis qu'ici il est question du cas où une telle tenue, vue par le mari, n'a pas été confirmée par des témoins. L'avis de R. Josué est semblable à celui de l'école de Hillel, car « selon l'école de Hillel, la répudiation peut avoir lieu pour une cause minime, la femme eût-elle seulement laissé brûler un mets [1]. » Voilà pourquoi le mari a la latitude d'accuser la femme s'il le veut, ou de la répudier s'il le préfère.

R. Eléazar (dans la Mischnâ) prescrit que l'expression de la jalousie devra être faite devant deux témoins (pour qu'elle soit effective), par déduction du verset (ibid.) : *s'il remarque en elle un sujet blâmable* (littéralement : *nudité de parole*) ; là, le terme *nudité* vise l'action de se cacher (ou l'acheminement vers le mal), et le terme *parole* a en vue l'expression de la jalousie (qui en est la conséquence). Or, de l'analogie entre le mot *parole* usité ici et le même mot employé ailleurs (ibid. XIX, 4), on conclut à l'assimilation au point de vue juridique ; et, comme pour le second, la confirmation est exigible par deux témoins, elle l'est aussi pour la parole en question ici, ou l'expression de la jalousie maritale. — « Le mari peut lui faire boire l'eau d'épreuve, est-il dit, sur l'attestation d'un seul témoin, ou sur sa propre assertion qu'elle n'a pas tenu compte de sa défense. » Même dans ce dernier cas, en vertu de l'expression *elle est devenue infidèle* (Nombres, V, 12), le mari peut faire boire à la femme, selon les conditions faites avec elle (selon les menaces qu'il lui avait adressées) par devant témoins. On a enseigné que R. Yossé b. R. Juda dit au nom de R. Eléazar[2] : le mari peut avoir exprimé ses sentiments de jalousie devant un seul témoin, ou sur sa propre assertion d'avoir vu la femme en faute ; mais, pour lui faire boire l'eau d'épreuve, il faut la confirmation de deux témoins ; car il est dit (au sujet de l'acte de se cacher) : « Si l'on a *trouvé* (remarqué) un sujet blâmable. » Or, nulle part la « trouvaille » n'est constatée qu'en présence de deux témoins. La propre assertion du mari suffit au besoin pour contraindre la femme de boire ; car l'expression *elle lui a été infidèle* se réfère à la jalousie maritale [3]. Quel compte R. Eléazar tient-il alors de l'analogie à tirer de l'emploi conforme des mots *parole* (invoqué pré-

1. Cf. J., tr. *Guittin*, VIII, 11 (f. 49d). 2. A l'inverse du texte de la Mischnâ. V. *Tossefta* à ce traité, ch. V. 3. Cette phrase, qui dans les éditions se trouve plus bas, est placée ici, comme corollaire de l'opinion de R. Yossé, par le commentaire *Pné Mosché*.

cédemment)? Ce terme vise l'action qui mène d'ordinaire à une relation illicite (l'acte de se cacher, et non l'expression de la jalousie).

Comme le mari peut faire boire la femme sur sa propre assertion, le peut-il aussi sur l'assertion d'un seul témoin? Oui, par raisonnement *a fortiori* : si l'assertion même du mari, qui n'entraîne pas la contrainte d'un serment en cas de négation complète d'une dette d'argent, suffit à obliger la femme de boire l'eau d'épreuve ; à plus forte raison, cette obligation naît de l'assertion d'un témoin susceptible d'entraîner la contrainte d'un serment pour négation d'une dette (s'il déclare l'avoir vu s'enfermer pour se cacher). Est-ce que la déclaration analogue d'un parent de la femme entraîne la même conséquence judiciaire? Certes, puisqu'elle n'a pas de plus proche parent que son mari (dont la déclaration est valable). Est-ce que la déclaration indirecte d'un témoin, transmise par un autre témoin, entraîne l'obligation de faire boire par la femme l'eau d'épreuve? Certes; et comment peut-on en douter, car cette déclaration, même indirecte, ne saurait avoir moins de poids que celle d'un parent (non admis d'ordinaire comme témoin). Le doute pourtant est possible, car le parent est bien inapte à témoigner en ce moment (en raison d'une parenté actuelle), et il peut le devenir plus tard (lorsqu'à la suite d'un décès par exemple la relation cesse), tandis qu'un témoignage indirect par autrui n'aura jamais de valeur légale, ni maintenant, ni plus tard (la question n'est pas résolue).

Pourquoi R. Josué (dans la Mischnâ) exige-t-il deux témoins? Il déduit du verset « s'il a *trouvé* en elle un sujet blâmable », que le mot *parole* (sujet) s'applique à l'expression de la jalousie ; et comme, d'autre part, le mot *trouvé* implique la présence de deux témoins, le reste devra avoir eu lieu dans les mêmes conditions juridiques. A quelle déduction R. Josué applique-t-il le mot *blâmable* (littéralement : une *nudité*)? Ce mot, selon lui, a en vue le fait accompli à la suite de la *parole*, ou expression de la jalousie (savoir : l'acte de s'enfermer pour se cacher en raison de la relation illicite). Mais, objectèrent les sages sur les paroles de R. Yossé b. Juda, n'est-il pas à craindre que cette accusation n'ait pas de fin, et que le mari argue lui avoir exprimé sa jalousie, en raison de sa haine pour elle, et qu'amenant des témoins qui constatent l'isolement de la femme renfermée, il n'en prenne prétexte pour faire perdre à sa femme la Kethoubah lors de la répudiation (si elle refuse de boire l'eau d'épreuve)? Cette objection n'est pas fondée, réplique R. Yossé; car, à quoi bon s'est-elle enfermée (elle est déjà coupable de ce chef). La précédente objection (que la femme est exposée sans fin aux accusations du mari) est applicable au commencement de la Mischnâ, car R. Eleazar admet comme véridique la propre assertion du mari, et il dépend de celui-ci d'exprimer à la femme (devant 2 témoins) sa jalousie, puis de déclarer l'avoir vue enfermée, afin de la déposséder de sa Kethoubah en cas de répudiation. R. Mena dit : cette objection est admissible même d'après le second avis (disant qu'après l'expression de la jalousie, énoncée par le mari

seul, il faut la constatation de deux témoins que la femme s'est enfermée), conformément à celui qui dit [1] : le mari exprime parfois sa jalousie (injustement) à l'égard du père de la femme, ou de son fils. Or, il dépend bien de lui de défendre à la femme par jalousie de s'isoler avec son frère, ou avec son fils, puis de faire constater par deux témoins qu'elle s'est enfermée, afin de la déposséder plus tard de sa Kethoubah en cas de séparation pour refus de boire l'eau d'épreuve ; mais on ne saurait dire qu'elle est coupable du fait seul de s'être enfermée avec son père, puisqu'un tel cas n'est pas défendu par la Loi (il lui est permis d'être seule avec lui). En effet, R. Yoḥanan dit au nom de R. Simon b. Yoḥaï : le verset (du Deutéron. XIII, 7), *lorsque ton frère, l'enfant de ta mère, si ton fils ou ta fille etc., vient te séduire en cachette*, indique, par la juxtaposition des termes « ta mère » et « en cachette », qu'il est permis à l'homme de s'isoler avec sa mère, auprès de laquelle il peut demeurer, ou avec sa fille et demeurer auprès d'elle, et de même avec sa sœur, mais sans séjourner avec elle fixement.

Si les témoins qui affirment l'assertion de jalousie, formulée par le mari, ont été convaincus de faux, ils subiront la peine des coups de lanière [2]. De même, il est évident que si des témoins, affirmant qu'une femme s'est enfermée pour se cacher, ont été convaincus de faux, ils subiront des coups de lanière ; mais, de plus, sont-ils aussi passibles d'une amende envers la femme, puisqu'en vertu de leur confirmation de paroles la femme a été exposée à perdre son douaire ? Ou bien dira-t-on d'adopter ici l'avis de R. Aba ou R. Juda au nom de Samuel [3], savoir, qu'en fait de témoins convaincus de faux, on ne déduit rien d'indirect de leur assertion, comme le serait la question d'amende ? (la question n'est pas résolue). — Si (d'après R. Josué, qui exige la vue de deux témoins) une femme enfermée a été vue le matin par un témoin, et l'après-midi un autre témoin l'a vue enfermée, ces deux attestations seront-elles jointes pour confirmer le même fait? Ce point sera résolu conformément à cet enseignement [4] : Si une femme répudiée par son mari s'est isolée (enfermée) avec lui, et que ce fait est attesté par deux témoins, il lui faut un second acte de répudiation pour être libre ; s'il n'y a eu qu'un témoin, il n'est pas besoin d'un nouvel acte de répudiation ; si enfin un témoin l'a vue enfermée avec son mari le matin, et un autre témoin l'a vue l'après-midi avec lui, c'est un fait sur lequel R. Eleazar b. Tadaï a consulté les sages, et ils ont déclaré que ce n'est pas là un isolement confirmé (de même ici, les deux attestations séparées n'équivalent pas à un ensemble accusateur). Si le mari a exprimé sa jalousie le matin devant un témoin, puis l'après-midi devant un autre témoin, défendant à la femme de s'enfermer seule avec un homme, est-ce là une expression de jalousie en règle, ou non? C'est un point conforme à la discussion suivante [5] : On n'accepte pas d'autre assertion, venant des té-

1. Cf. ci-après, § 2. 2. Pour infraction du précepte négatif de faux témoignage (9e commandement). 3. Tr. *Kethoubôth*, II, 10. 4. Tossefta à *Guittin*, ch. V. 5. Tr. *Kethoubôth*, II, 4; tr. *Synhédrin*, III, 10.

moins, que celle d'un fait qu'ils ont vu ensemble ; selon R. Josué b. Qorḥa, au contraire, si même les deux témoins sont venus l'un après l'autre, on joint ces deux témoignages pour rendre l'assertion valable (il y a donc deux avis divers sur la question de partage, ou de jonction, des attestations).

R. Jérémie ou R. Samuel b. Isaac dit au nom de Rab : les sages reconnaissent, comme R. Josué b. Qorḥa, devoir joindre le dire des deux témoins qui attestent l'aînesse d'un fils, pour l'avoir entendu certifier par son père successivement, s'ils attestent l'un après l'autre (non ensemble), ainsi que pour l'attestation de la présomption d'acquisition d'un champ (l'un attestant qu'il en a joui aux trois premières années de la période agraire, et l'autre l'attestant pour les trois dernières années). Rab ajoute, au nom de R. Jérémie, qu'il en est de même pour la vue des signes de puberté d'une fille. Ainsi, il est évident que si un témoin déclare avoir vu deux poils sur l'exhaussement (in monte veneris), et un autre déclare avoir vu autant, cela suffit pour constater la puberté; de même, si l'un affirme avoir vu un seul poil à cette place, et un autre témoin dit avoir vu un poil sur le ventre, c'est un témoignage nul, ne portant que sur la moitié du fait à constater, et, à plus forte raison, si les deux assertions portent sur deux points encore plus séparés l'un de l'autre. Toutefois, si deux témoins constatent la vue d'un poil sur l'exhaussement, et deux autres témoins constatent avoir vu autant sur le ventre (ce qui fait un témoignage complet, mais portant seulement sur un demi fait), R. Yossé b. R. Aboun et R. Oschia b. R. Sameï professent deux avis différents : le premier déclare qu'un tel témoignage est sans valeur ; l'autre l'adopte comme valable. Le premier le déclare sans valeur, parce que ce témoignage porte seulement sur la moitié du signe ; l'autre le déclare valable, parce qu'il est possible qu'il y avait encore un autre poil auprès du premier qui est tombé. Si un témoin dit avoir vu le signe complet de la puberté (duo pilos) à une place, et l'autre témoin dit avoir vu autant ailleurs, tous admettent la non valeur de ces attestations divergentes, d'après R. Ḥagaï ; mais, selon R. Aba, tous l'admettent comme valable (se rapportant à un fait entier) ; enfin, selon R. Judan, c'est un point en litige entre les rabbins et R. Josué, ainsi que selon R. Yossé. Mais, dit R. Yossé à R. Ḥagaï, puisque R. Judan est de mon avis, pourquoi ne l'adoptes-tu pas ? R. Ḥagaï répondit : je conteste l'avis de mon maître (le tien), à plus forte raison le sien.

R. Mena dit : R. Ḥagaï fait bien de dire que, selon tous, on ne joint pas les témoignages, car, si un contrat visé par quatre témoins est contesté par le débiteur, qu'un témoin vient attester deux signatures, et un autre atteste le reste, ce contrat n'est certes plus valable ; parce que chaque signature doit être attestée par deux témoins : de même ici, chaque signe de puberté devra être confirmé par deux témoins. R. Ḥanania le déduit de ce qui est adopté pour le témoignage en fait d'acquisition présumée : lorsqu'un témoin atteste que le propriétaire a mangé les fruits de tel champ pendant les trois premières années de la période agraire, et l'autre atteste que ce propriétaire a mangé les

fruits aux trois années suivantes de la période, il n'en est pas tenu compte ; parce que chaque présomption (pour chaque année) doit être attestée par deux témoins (et non par un seul) ; de même, ici, chaque signe de puberté doit être confirmé par deux témoins.

2. Voici en quoi consiste l'expression de la jalousie : le mari dira à la femme, en présence de deux personnes, de ne pas causer avec un tel ; elle a tort lorsque, malgré cela, elle cause ainsi. Pourtant, elle reste alors permise à son mari, et elle conserve la faculté de manger de l'oblation sacerdotale (si son mari en mange). Si, malgré la défense du mari, elle est entrée avec un étranger dans une pièce secrète et est restée avec lui assez longtemps pour devenir impure, elle devient interdite au mari et perd la faculté de consommer comme lui de l'oblation. Si, un peu après, le mari meurt, elle déchaussera son beau-frère, mais elle ne pourra pas l'épouser.

Il résulte de ces règles que, pour la réalité du délit, la femme devra avoir parlé à l'homme. Est-ce à dire que si la femme s'est enfermée avec un homme sans lui parler, elle n'est pas coupable ? Si ; mais on vient dire quel est le rôle de la parole, et si la femme a parlé avec l'homme qui lui est interdit, sans avoir été enfermée avec lui, elle reste permise à sa maison (à son mari), et elle peut continuer à manger de l'oblation si elle est mariée à un cohen ; c'est seulement pour s'exprimer d'une façon plus convenable que la Mischnâ emploie le terme *parler*, au lieu de faire dire par le mari : « Ne t'enferme pas seule avec tel homme. » Un mari jaloux peut-il défendre à sa femme de s'enfermer avec deux hommes en même temps ? (Quoique d'ordinaire il n'y ait pas de mal à s'enfermer avec deux individus, faut-il ici tenir compte de la défense formelle du mari ?) C'est un point en litige, répond R. Juda ; et d'après celui qui accorde au mari la faculté d'interdire à la femme de s'enfermer même avec son père ou son fils, il est loisible au mari de défendre à la femme de s'enfermer avec deux hommes à la fois. R. Yossé demanda : le mari peut-il aussi défendre à la femme de s'enfermer avec cent individus ? — Non, dit R. Yossé b. R. Aboun, car s'il lui défend l'accès de la synagogue, elle pourra cependant s'y rendre. — De l'expression mischnique « si elle est entrée avec lui », R. Mena conclut qu'il y a seulement culpabilité en ce cas, non s'ils sont entrés l'un après l'autre dans une pièce secrète ; selon R. Abin, si même ils se sont suivis, il y a présomption d'intention mauvaise, et il en est également ainsi s'ils ont été ensemble la nuit, même sur une place publique, *palatium*, ou dans une ruine le jour, ou même dans des ruelles obscures en plein jour.

On demande à Ben Zôma[1] : pourquoi, en cas de doute sur l'impureté d'un objet placé dans une propriété privée, est-il déclaré impur ? C'est, leur répondit-il, par analogie avec la femme soupçonnée d'adultère : lorsqu'on ignore

1. Tossefta au tr. *Taharoth*, ch. VI.

l'état de celle-ci, est-elle sujette au doute, ou interdite avec certitude? Elle reste dans le doute, lui dirent ses interlocuteurs. Nous trouvons pourtant, observa Ben Zoma, qu'elle est interdite à son mari (pour s'unir à lui); or, on part de là pour juger les impuretés, par exemple celle d'un ver, et la règle applicable à la propriété privée[1] est la même pour le ver comme pour la femme soupçonnée[2]; de plus, comme cette dernière est un être raisonnable, susceptible de fournir des renseignements sur son état de pureté (avec maintien de l'impureté en cas de doute), il en sera de même dans tout cas analogue. Ce mode de déduction est contesté par d'autres sages, puisque R. Zeira ou R. Yassa dit au nom de R. Yoḥanan[3] : Si une femme mariée mineure s'est livrée à la prostitution, en raison de son manque de volonté elle ne devient pas interdite à son mari. Mais n'a-t-on pas enseigné dans une Mischnâ[4] : « Lorsqu'un sujet est dépourvu de raison, que l'on puisse consulter sur son état de pureté, il sera pur dans le doute » ? Il en résulte que s'il est doué de raison et qu'il est possible de le consulter, il restera impur dans le doute; or, il est pourtant admis ici pour la mineure que, malgré sa raison qui permet de la consulter, elle reste pure en cas de doute (c'est une preuve que ce cas n'est pas déduit de celui de la femme soupçonnée, comme le prétend Ben Zôma). — Pourquoi, en cas de doute de pureté, une propriété privée est-elle impure[5], tandis qu'un endroit public sera pur en cas de doute? L'on trouve de même, répondit Ben Zôma, que la « communauté » est autorisée à sacrifier l'agneau pascal, pour ainsi dire à l'état impur, lorsque la majorité des membres de la communauté sont impurs ; or, si malgré la présence connue (certaine) de l'impureté, la communauté reste libre d'offrir le sacrifice, à plus forte raison, en cas d'incertitude de l'impureté, il n'en est pas tenu compte.

On a enseigné ailleurs[6] : pour toutes les relations illicites, le commencement de la cohabitation (*denudatio*) équivaut à l'achèvement de l'acte (*ejaculatio*), et pour chaque cohabitation on est coupable, à l'exception de l'esclave livrée (par le maître); pour celle-ci, toutefois, il y a cette aggravation que l'acte accompli sciemment entraîne, comme l'acte involontaire, l'obligation d'offrir un sacrifice de péché. R. Aba b. Mamal dit au nom de Rab : de l'expression *commerce charnel* (*concubitu seminis*), usitée au sujet de cette servante (Lévit. XIX, 20), on conclut qu'il doit y avoir émission (*seminis*), ou l'achèvement de l'acte. Mais puisqu'au sujet de cette servante, comme pour la femme soupçonnée d'adultère (Nombres, V, 13), on emploie la même expression « commerce charnel », comment se fait-il que, pour la première, l'achèvement de l'acte doit avoir lieu afin de constituer l'interdit, tandis que pour la seconde le commencement de l'acte suffit à entraîner la culpabilité? Pour cette dernière, répondit R. Yossé, il y a cette distinction à établir qu'il

1. La propagation d'une telle impureté dans l'ensemble d'une maison. 2. Pour elle aussi, il faut distinguer entre un bien privé et la voie publique. 3. J., tr. *Pesahim*, VIII, 1 (t. V, p. 121), et ci-après, II, 1. 4. Tr. *Taharôth*, III, 6. 5. C'est la suite de la question adressée à Ben Zôma. 6. Tr, *Krithôth*, II, 4.

est dit d'elle (ibid.) : *elle s'est enfermée et est devenue impure* ; dès qu'elle s'est enfermée, la loi l'appelle *impure* ; tandis qu'au sujet de ladite servante, l'expression « commerce charnel » spécifie que l'achèvement de l'acte est exigible. Pourquoi alors cette expression est-elle usitée au sujet de la femme soupçonnée ? C'est une manière d'indiquer la mesure du temps, comme il est dit : « Si elle s'est enfermée et elle est devenue impure » ; le temps de s'enfermer sera de la durée qu'il faut pour devenir impure ; à cet effet, il faut le temps d'une cohabitation, et celle-ci a pour mesure la dénudation (copulatio). Quant à cette dernière action, dit R. Éléazar, elle ne dure pas plus que le temps de faire le tour d'un palmier ; selon R. Josué, c'est le temps qu'il faut pour mélanger un verre de vin (en le coupant d'eau) ; selon Ben-Azaï, c'est le temps qu'il faut pour boire un verre ; selon R. Akiba, c'est le temps nécessaire pour cuire un œuf ; selon R. Juda b. Bethera, c'est le temps nécessaire pour humer successivement trois œufs à la coque ; selon R. Éléazar b. Pinḥas, c'est le temps nécessaire à l'ouvrier tisserand (κερκίς), pour rattacher la trame du fil ; selon R. Benjamin, c'est le temps nécessaire à la femme pour étendre le bras et tirer une miche de pain du panier. Il n'y a pas de preuve formelle à l'appui de cette dernière analogie dans la Bible, mais du moins il y a une allusion à cet égard, dans ce verset (Proverbes, VI, 26) : *car, pour la femme prostituée, jusqu'à une miche de pain etc.* R. Yossé dit : toutes ces mesures comptent à partir du retrait du dernier vêtement[1]. R. Yoḥanan dit : chacun des préopinants a mesuré le temps nécessaire par lui-même. Mais comment le supposer pour Ben-Azaï, qui n'a jamais été marié ? Selon les uns, il est à supposer qu'il s'est un jour échauffé (pollutione) ; selon d'autres, il a une fois cohabité, sans donner suite au mariage ; selon d'autres enfin, on lui applique ce verset (Ps. XXV, 14) : *le mystère de l'Eternel est pour ceux qui le craignent, et il leur fera connaître son alliance.* On a enseigné que Rabbi dit : le triple emploi du mot *impur* dans le chapitre de la femme soupçonnée (Nombres, V, 13 et 14) a en vue 1° le mari, 2° le complice, 3° l'oblation sacerdotale. A quoi bon parler de ce dernier sujet ? Y a-t-il un cas où la femme, étant interdite à sa maison (au mari), peut manger de l'oblation ? Oui, car si la fille d'un cohen, épouse d'un simple israélite, a été violentée, elle reste permise au mari, et pourtant elle ne peut plus consommer de l'oblation. Mais connaît-on un cas inverse, où la femme soit devenue interdite au mari tout en conservant le privilège de manger de l'oblation ? (Pourquoi donc en parler ?) En effet, dit R. Abin, la troisième expression d'*impureté* est relative au lévirat. C'est, dit R. Yossé b. R. Aboun, ce que la Mischnâ elle-même justifie, en disant : « Si un peu après le mari meurt, elle déchaussera son beau-frère, mais ne pourra pas l'épouser. »

1. Par le mot *Sinar*, dit le *Dictionnaire* de J. Lévy, *s. v.*, il faut entendre une sorte de caleçon-ceinture, dont un pan descend par devant, l'autre par derrière, et que l'on attache ensemble au bas du corps. Maïmonide, dans son commentaire, se contente du mot vague : ceinture.

R. Jacob b. Idi a enseigné en présence de R. Jonathan [1] : du verset *Mais s'il est vrai que tu aies trahi ton époux etc.* (ibid. 20), on conclut qu'il n'est pas tenu compte de la violence (en ce cas, la femme n'est pas coupable). De quel mot tire-t-on cette déduction ? De l'expression *sous ton mari* : comme cette position suppose le consentement de la femme, il le faut aussi pour qu'il y ait culpabilité —[2].

3. Aux femmes suivantes de Cohanim, il est défendu de manger de l'oblation : celle qui déclare au mari être impure pour lui, ou celle dont deux témoins attestent qu'elle est impure, ou celle qui refuse de boire l'eau d'épreuve (se sentant coupable), ou celle que le mari ne veut pas faire boire, ou celle qui, sur la route de Jérusalem [3], a cohabité avec son mari. Comment le mari doit-il s'y prendre (envers sa femme soupçonnée, pour éviter ce dernier cas)? Il la mènera au tribunal de la localité qu'il habite, et celui-ci la fera accompagner par deux savants qui veilleront à ce que le mari ne cohabite pas avec elle. R. Juda dit : On ajoute foi à cet égard au dire du mari.

Est-ce à dire que notre Mischnâ (où il est dit que la femme se déclarant impure n'est plus apte à manger de l'oblation sacerdotale) se conforme seulement au premier enseignement? Or, il a été enseigné ailleurs [4] : « En principe il a été admis que les trois femmes suivantes, sont dignes de foi et ont droit en quittant leur mari, à la restitution du douaire, savoir 1° celle qui (mariée à un cohen) déclare être devenue impure à son mari (avoir été violée), 2° celle qui atteste le ciel du défaut d'union intime entr'eux (détail impossible à faire constater par les hommes), 3° celle qui s'est interdite toute relation intime avec un juif quelconque ». (N'en résulte-t-il pas que l'auteur du second enseignement, qui revient sur le premier avis et n'ajoute pas foi à la déclaration de la femme, maintient son privilège de manger l'oblation) ? Non, dit R. Abin, il se peut que notre Mischnâ soit même conforme à l'enseignement final; seulement, la femme perd la faculté de manger de l'oblation, parce qu'il y a quelque probabilité qu'elle dit vrai (puisqu'elle s'est enfermée malgré la défense du mari). On a enseigné : de l'expression *outrè ton mari* (ibid.), on conclut que la loi n'est plus la même lorsqu'une autre cohabitation a précédé celle du mari (si la femme a été polluée comme fiancée). C'est ainsi, dit R. Ila, que de l'expression *en dehors de l'holocauste du matin* (Nombres, XXVIII, 23), on conclut que le sacrifice quotidien doit précéder le sacrifice supplémentaire (au sujet duquel la dite expression est énoncée).

Comment la Mischnâ dit-elle qu'au cas de nouvelle cohabitation du mari avec sa femme (en se rendant devant les juges), l'eau d'épreuve ne sera plus applicable ? N'est-il pas dit plus loin (V, 1) : « Comme l'eau sert à éprouver la

1. Cf. ci-après, IV, 5 (f. 19d). 2. Suit un passage, jusqu'à la fin du §, déjà traduit ci-dessus, tr. *Yebamôth*, X, 1 (p. 139). 3. Au moment de se rendre devant le tribunal, pour subir l'épreuve. 4. Tr. *Nedarim*, XI, 12.

véracité des assertions de la femme, l'enquête rejaillit aussi sur le mari ; comme la femme est désormais interdite au mari, elle l'est aussi à son complice ; et comme elle est interdite au frère du mari, elle l'est au frère de son complice ; comme cette eau éprouve la femme pour toute cohabitation ultérieure qu'elle aura eue avec son mari après sa relation avec son complice, de même l'enquête rejaillit sur celui-ci (il est donc question d'appliquer l'eau, même en ce dernier cas)? C'est que, répond R. Abin au nom de R. Ila, notre Mischnâ parle du cas où le mari sait que la femme lui est interdite (par suite du soupçon qui plane sur elle) ; tandis que, plus loin, il s'agit du cas où il l'ignore. R. Ḥiya b. Joseph [1], lorsqu'il fit chercher sa femme, emmenée au loin comme captive, envoya auprès d'elle trois hommes instruits, pour que si l'un se trouve dans la nécessité de se retirer un moment, elle reste en compagnie de deux hommes (non d'un seul). Mais notre Mischnâ ne dit-elle pas : « Le tribunal désignera, pour les accompagner, deux savants, qui veilleront à ce que le mari ne cohabite pas avec elle » (non trois)? Là, dit R. Abin, le mari se trouve aussi présent ; ce qui fait un ensemble de trois. R. Ḥiya b. Joseph loua, pour sa femme, ainsi ramenée, un local spécial où il lui faisait parvenir des vivres chaque jour, et ne restait avec elle qu'en présence de ses fils. Il s'appliqua ce verset (Jérémie, XLV, 3) : *Je me suis lassé dans mon tourment* [2], *et je n'ai pas trouvé de repos.* On a enseigné que R. Juda dit : le mari est digne de foi pour rester avec elle seule, par raisonnement *a fortiori* : on ajoute foi au mari, et il peut rester seul avec sa femme menstruée, malgré la pénalité du retranchement en cas de relation illicite ; il est à plus forte raison cru pour la question de soupçon, auquel cas la cohabitation n'est pas passible du retranchement. Ce motif n'est pas péremptoire, fut-il répliqué : la femme menstruée sera permise plus tard, mais la femme soupçonnée reste interdite si elle est déclarée impure ; or, il est dit (Prov. IX, 17) : *l'eau volée paraît douce* (le plaisir défendu est recherché). Le texte biblique, observa R Juda, donne créance au mari, en disant (Nombres, V, 15) : *le mari mènera sa femme au prêtre.* Non seul, répliquèrent les autres sages, mais avec des témoins.

4. On faisait monter la femme jusqu'auprès du grand tribunal (supérieur) siégeant à Jérusalem, et on cherchait à l'intimider (pour tâcher de la faire avouer), comme on cherche à faire peur aux accusés d'un crime capital. On lui dira par exemple : « Ma fille, le vin fait beaucoup » ; ou « la plaisanterie fait beaucoup » ; « l'inexpérience de la jeunesse fait beaucoup » ; « de mauvais voisins peuvent susciter des maux » ; « fais un aveu en faveur du grand nom divin écrit avec sainteté, pour qu'il ne soit pas effacé par l'eau (d'épreuve) ». Enfin, on lui racontera des faits

1. J., tr. *Kethoubôth*, II, 10. 2. En d'autres termes : « J'ai eu le mal de tirer ma femme de la captivité, sans avoir le plaisir de sa compagnie. »

d'aveux criminels, qu'il serait indigne d'elle ou de sa famille paternelle d'entendre.

Comme l'on cherche à effrayer la femme pour l'engager à avouer sa faute, de même (en cas d'innocence) on insistera pour qu'elle n'avoue pas, et on lui dira : « Ma fille, si tu es pure et que ton innocence soit certaine, tu peux te fier à ton état pur ; car l'eau d'épreuve ressemble seulement à un poison sec qui, placé sur une chair saine, ne l'endommage pas ; mais s'il se trouve en contact d'une plaie, il l'entame et pénètre au fond. » R. Zebadia, gendre de R. Lévi [1], raconta le fait suivant : comme R. Méir avait l'habitude de faire un exposé d'exegèse à la synagogue de Ḥamath chaque vendredi soir, une femme venait régulièrement l'écouter. Un jour, l'exposé du maître fut plus long que de coutume, et lorsqu'elle rentra à la maison, elle trouva la lumière éteinte. « Où étais-tu si longtemps, lui demanda son mari ? — J'ai entendu la prédication, répondit-elle ». Je fais vœu que telle et telle chose m'arrive si je te laisse entrer dans cette maison avant que tu sois allée cracher au visage de ce prédicateur ». R. Méir eut connaissance de ce dialogue par l'esprit saint (par voie miraculeuse) ; il fit comme s'il souffrait des yeux et dit : que toute femme sachant un remède pour les yeux vienne me l'appliquer. Aussitôt, une voisine de la femme repoussée par son mari vint lui dire : « Voici pour toi le moment de pouvoir rentrer chez toi ; fais semblant de porter le remède au rabbi et crache sur ses yeux (comme ton mari l'exige). » La femme se présenta donc devant R. Méir, qui lui dit : « Sais-tu guérir les maux d'yeux ? » Mais elle, saisie de crainte respectueuse, répondit : « Non ». « N'importe, dit-il, crache dessus sept fois, et cela me fera du bien ». Lorsqu'elle eut exécuté cet ordre, il lui dit d'aller auprès de son mari et lui dire qu'au lieu de cracher une fois sur lui, comme le mari l'avait exigé, elle avait craché sept fois. « Maître, lui dirent ses disciples, c'est laisser manquer de respect à l'étude de la Loi ; si tu nous avais mis au courant du fait (par suite duquel tu as eu recours à un subterfuge, pour faire rentrer cette femme en bonne grâce dans son ménage), nous aurions amené le mari, et, après l'avoir attaché sur un banc, nous lui aurions appliqué des coups de lanière jusqu'à ce qu'il se déclare satisfait et qu'il accorde le pardon à sa femme. » « Non, répliqua le Rabbi, il ne faut pas que l'honneur de Meir soit prisé aussi haut que celui de son Créateur : la Bible permet d'effacer dans l'eau d'épreuve le nom divin écrit avec sainteté, en vue de rétablir la paix entre un mari et sa femme ; à plus forte raison, l'honneur de Meir peut-il avoir été exposé dans un but analogue. »

« On lui racontera des faits d'aveux criminels, dit la Mischnâ, qu'il serait indigne d'elle ou de sa famille paternelle d'entendre. » C'est, par exemple, l'histoire des relations de Ruben avec Billah (Genèse, XXXV, 22) ou celle de Juda avec Tamar (ibid. XXXVIII, 14). Or, il est dit (Job, XV, 18) : *Ce que les sages disent*, savoir Ruben et Juda (qui ont confessé leur faute [2]), *et qu'ils*

1. Midrasch Rabba à Lévitique, section *Çaw*, ch. 9. 2. J., tr. *Meghilla*, IV, 11 (tr. VI, p. 254).

n'ont pas nié de leurs ancêtres. Aussi, ils en ont été récompensés (ib. 19): *A eux seuls la terre a été donnée* (à l'un la royauté, et à l'autre la primauté de partage), *et nul étranger n'est intervenu entre eux* (nul autre n'a été placé entre eux deux), lorsque Moïse les bénit. Ainsi, il est dit (Deutéron. XXXIII, 6): *Que Ruben vive et ne meure pas* ; et aussitôt après (ib. 7): *Voici quant à Juda.* — R. Ḥiskia au nom de R. Aḥa, ou R. Ḥiya, interprète les trois versets suivants[1] dans le sens favorable (malgré leur apparence de blâme): 1° *Elle s'était assise* (Tamar, ibid.) *au carrefour* (littéralement : *à la porte*) *des deux sources* ; mais était-ce possible? Est-ce que la dernière des créatures agirait ainsi sans pudeur? La Bible veut dire sans doute, par ces mots, que Tamar leva les yeux vers la porte, que tous regardent avec confiance, et elle s'écria : « Maître de l'Univers, fais en sorte que je ne sorte pas vide de cette maison ». Selon une autre explication des mots « par la porte des *yeux* », elle ouvrit les yeux à Juda en lui montrant la possibilité d'union, en lui disant qu'elle est libre (non mariée) et pure (non menstruée). 2° Il est dit (I, Samuel, II, 22): *Eli était très âgé, et il apprit ce que faisaient ses fils à tout Israël, et comment ils couchaient avec les femmes qui s'assemblaient par troupes à la porte.* Or, il est dit : « ils faisaient coucher » (à la voie transitive), ce qui prouve que ce crime était commis par d'autres, à leur instigation ; mais comme les femmes, en apportant les nids d'oiseaux à sacrifier pour qu'elles deviennent pures à l'usage de leur maison (ou du mari), étaient forcées d'attendre, l'Eternel imputait ce fait à la charge des fils eux-mêmes (quoi qu'ils ne l'eussent pas commis). Ce qui le prouve bien, dit R. Tanḥouma, c'est que Dieu les réprimande simplement en ces termes (ibid. 29) : *Pourquoi foulez-vous aux pieds mes sacrifices et mes offrandes*; or, s'ils avaient commis un péché grave (l'adultère), comment admettre qu'il ne soit pas question du fait grave, et que l'on se préoccupe d'un détail secondaire. Enfin 3° Il est dit (ibid, VIII, 3) : *Ses fils ne suivirent pas sa voie, et ils s'adonnèrent au lucre* ; non qu'ils commettaient ce méfait en réalité, mais ils prenaient la dîme des propriétaires (dûment), puis les jugeaient (c'était un tort, après avoir eu en simple apparence un don corrupteur). R. Berakhia dit : ils constituaient une caravane de marchands, allant et venant, laissant de côté les besoins religieux d'Israël pour aller s'occuper de commerce, πραγματεία (voilà ce qui leur était reproché).

5. Si la femme avoue être impure, elle devra donner acquit de sa *Kethoubah*[2] et partir. Mais si elle prétend être pure, on la fait monter à la porte orientale sise vers l'entrée de la porte Nicanor, où l'on fait boire les femmes soupçonnées, où l'on purifie aussi les femmes relevant de couches et les lépreux guéris. Le cohen la saisira (au col) par les vêtements; s'ils se déchirent, c'est bien; s'ils sont seulement défaits, on s'en

1. J., tr. *Kethouböth*, XIII, 1 ; Midrasch à Samuel, ch. 7. 2. La femme convaincue d'adultère perd son douaire lors du divorce. C'est une loi encore en vigueur, p. ex. en Suède.

contente, et il la découvre du haut jusqu'au ventre, puis il met ses cheveux en désordre. R. Juda dit : si elle a un beau corps, on ne la découvrira pas ; et si elle a de beaux cheveux, on ne les dénouera pas.

Il est écrit (Nombres, V, 18) : *Le prêtre fera tenir la femme debout devant l'éternel*, c'est-à-dire à la porte de Nicanor ; car, partout où il est dit « devant l'Eternel », on entend parler de cette porte. Il est écrit (I Samuel, II, 25) : *Si un homme pèche contre un autre homme, le juge devra le juger*. R. Ḥiya b. Aba et R. Josué b. Lévi appliquent ce verset au cas de la femme soupçonnée d'adultère : le premier l'applique au complice ; le second l'applique à la femme. Le premier l'applique au complice, car, tandis que le mari nourrit la femme et pourvoit à ses besoins, toi, complice, tu disposes de ce qui est tout prêt (par le mari). R. Josué b. Lévi applique ce verset à la femme ; car, dit-il, tandis que le mari la nourrit et pourvoit à ses besoins, tu as levé les yeux sur un autre. — Comment se fait-il qu'en présence du doute, le prêtre puisse traiter la femme avec mépris ? C'est que, dit R. Samlaï[1], partout où l'on voit surgir l'impudicité, une épidémie, ἀνδρολοιμία, survient dans le monde, tuant aussi bien les bons que les mauvais (de même ici, le mépris peut atteindre la femme pure). D'une part, le texte biblique dit (Nombres, V, 21) de faire jurer la femme, puis de lui imposer les signes extérieurs du mépris ; pourquoi donc, d'autre part, la Mischnâ d'ici dit-elle de la mépriser d'abord (en arrachant ses vêtements), puis de lui faire lire la formule de serment ? R. Ilaï répond : de la redondance des expressions « le prêtre la fera tenir debout » (ibid. 16 et 18), dont chacune semble inutile, puisque certainement la femme n'est pas assise, on conclut qu'à la suite du premier ordre sacerdotal de faire tenir la femme debout, la chevelure devra être dénouée, précédant la prestation de serment. Est-ce que R. Juda ne se contredit pas ? Ailleurs il est dit[2] : Après avoir lapidé un homme coupable, on le couvre par devant (sa nudité), et en un tel cas, on couvre la femme de tous cotés, devant et derrière (mais en la laissant, toutefois, nue pendant l'acte même de la lapidation) : pourquoi ici ont-ils dit de ne pas la découvrir d'avance, si elle a un beau corps ? C'est qu'ailleurs il s'agit en tous cas d'un corps destiné à périr (sans crainte que cette nudité suscite des pensées impures), tandis qu'ici il est possible que la femme soit pure, et qu'en conséquence elle survive ; ce serait surexciter les sens des prêtres adolescents, en l'exposant nue à leur vue. Est-ce que les rabbins ne se contredisent pas ? Ils disent ailleurs[3] : « On lapide l'homme à l'état nu, mais on ne lapide pas la femme en cet état » (pour ne pas lui ajouter cette honte) ; pourquoi donc ici est-il dit de la découvrir ? C'est qu'ailleurs, pour la lapidation, par application du principe *tu aimeras ton prochain comme toi-même* (Lévitique, XIX, 18), on devra choisir pour son prochain condamné la mort la plus douce (sans la compliquer par une imposition de

1. Rabba sur Genèse, ch. 22 ; sur Nombres, ch. 9. 2. Mischnâ, tr. *Synhédrin*, VI, 4. 3. Ci-après, III, 9.

honte), tandis qu'ici il est recommandé de faire rougir la femme, en vertu de ce verset (Ezéchiel, XXIII, 28) : *Que toutes les femmes soient ainsi réprimandées, et qu'elles n'agissent pas avec la turpitude de celle-ci.*

6. Si la femme était couverte de vêtements blancs, on la couvrira de noir ; si elle avait sur elle des bijoux d'or, des chaînettes, *catenæ*, des boucles d'oreille, ou des bagues, on les lui enlèvera pour l'enlaidir. Puis le cohen apportera une corde égyptienne (grossière) pour rattacher ses vêtements au-dessus de ses seins (pour la rendre honteuse), et tous ceux qui voudront venir la voir en cet état le pourront, sauf ses esclaves et ses servantes qu'elle a l'habitude de voir (et dont la présence serait encourageante). Il est permis à toutes les femmes de la voir, comme il est dit (Ezéchiel, XXIII, 28) : *Que toutes les femmes soient ainsi réprimandées, et qu'elles n'agissent pas avec la turpitude de celle-ci.*

La Mischnâ prescrit de couvrir la femme de vêtements noirs, si ceux-ci ne l'embellissent pas ; s'ils l'embellissent au contraire, il ne faut pas la revêtir ainsi (mais avec des effets salis). Pourquoi emploie-t-on une corde égyptienne ? C'est que, dit R. Isaac, cette femme est soupçonnée d'avoir imité l'exemple des Egyptiens (connus par leurs débauches). R. Jérémie demanda : est-ce qu'il est indispensable pour la validité de la cérémonie d'avoir une corde égyptienne, ou peut-on employer à cet effet n'importe quelle corde ? De même, faut-il que son offrande soit exclusivement remise dans un panier égyptien [1], ou dans n'importe quel récipient ? (Ces questions restent non résolues). Qui pourvoira aux dépenses de ces deux objets ? (Est-ce la caisse publique, ou le reliquat de compte du culte ?) On adopte à ce sujet l'avis de Rabbi, qui a dit [2] : « Pour entretenir le canal d'eau au Temple, ou le mur d'enceinte de la ville, ou les tours, enfin pour tous les besoins publics de la ville, on a recours au reliquat de compte du trésor sacré, gardé dans une cellule spéciale. » On en usera de même dans les cas énoncés ici.

7. De la mesure dont nous mesurons, nous serons mesurés [3]. Comme la femme s'est parée pour le péché, Dieu prescrit de la rendre laide. Elle s'est découverte pour la faute ; Dieu la découvre pour la punir. Le flanc a commencé à commettre le péché, puis le ventre est intervenu ; aussi, le flanc sera frappé d'abord, puis le ventre le sera, enfin le reste du corps n'échappera pas à la vindicte publique.

On a enseigné au nom de R. Meir : de la mesure dont nous mesurons, nous serons mesurés. C'est qu'il est écrit (Isaïe, XXVII, 8) : *Avec mesure*, BESASEAH, terme que l'on suppose contracté des deux mots : *Beseah Siah* (par des mesures dites *Saa*). On voit ainsi une allusion dans ce texte au Saa (ou à la me-

1. Ci-après, II, 1. 2. Mischnâ, tr. *Scheqalim*, IV, 2 (t. V, p. 283). 3. Dieu traite chacun selon ses œuvres. M. Schuhl, *Sentences*, p. 114, cite de nombreux passages parallèles.

sure complète); d'où sait-on que cette règle s'étend au Tirkab et au demi-Tirkab, ou au cab et au demi-cab, ou au quart, ou au Touman (1/8) et à la moitié du Touman (1/16), et à l'Oukla (peut-être un 20e ou 1/32 de cab)? On le sait de ce qu'il est écrit (Ibid. IX, 4): *Car toute chaussure du chaussé*, Sauan, *se fait avec tumulte*; la redondance des mots *Saôn Sauan* est une allusion à l'extension de la règle pour toutes sortes de mesures. On est ainsi fixé pour ce qui est susceptible de mesure ; d'où sait-on que l'on additionne, pour un grand compte, la menue monnaie ? C'est qu'il est dit (Ecclésiaste, VII, 27): *Un à un, le compte se retrouve*[1] (les moindres fautes doivent être payées). D'ordinaire[2], l'homme se heurte à une faute capitale (s'en aperçoit), étant passible de la peine de mort par le Ciel ; il s'en aperçoit, si, par exemple, son bœuf meurt, ou sa poule se perd, ou sa bouteille se brise, ou s'il se blesse au doigt, et le compte (des fautes) diminue d'autant. Selon une autre explication, un fait se joint à l'autre et grossit le compte. Jusqu'à quel point se rétrécit-il ? Jusqu'à un seul détail (rien n'est omis). On a enseigné au nom de R. Meir : comme il y a des goûts divers (plus ou moins difficiles) en fait de manger et boire, de même les idées diffèrent entre les hommes pour la sévérité des mœurs. Ainsi l'un, voyant une mouche tomber dans son verre, se contente de la prendre et de la jeter, puis il boira son verre ; de même cet homme, s'il voit sa femme causer en particulier avec un voisin, ou un parent, ne s'en formalisera pas. D'autres, voyant seulement une mouche voler au-dessus, prendront aussitôt ce verre et jetteront le contenu sans y goûter ; ceci correspond aux plus sévères des hommes, qui, à la vue de la moindre peccadille d'une femme, s'empressent de la répudier. D'autres enfin, voyant une mouche se placer sur le verre, le laisseront comme il est (sans plus y toucher). C'est le cas adopté (en fait de relation conjugale), par Papos b. Juda[3], qui à la suite d'un soupçon ferma sa porte à sa femme. Mais, lui fut-il objecté, est-ce que tes ancêtres avaient l'habitude de se conduire ainsi ? Ils n'ont pas agi de même ; il peut arriver de trouver une mouche morte dans son verre, que l'on prend et jette, puis l'on boit le verre. Autrement, c'est une méchanceté (pouvant susciter à la femme délaissée l'idée du mal)[4], car elle s'est habituée à voir autour d'elle ses serviteurs et ses servantes. Il est alors recommandé au mari de la répudier, comme il est dit (Deut. XXIV, 2) : *Elle quittera sa maison, s'en ira et sera à un autre homme*. La Bible qualifie le second mari par le mot *autre* (signe d'infériorité d'estime), pour indiquer qu'il n'est pas l'égal du premier mari, lequel, plus sévère, a répudié sa femme à cause d'un soupçon de relation illicite ; tandis que le second mari s'est laissé prendre aux charmes de cette femme. Si celui-ci est un homme digne, il la répudiera aussi ; au cas contraire, il la précédera dans la tombe, comme il est dit (ib. 3) : *ou si le se-*

1. Le talmudiste se détourne du sens ordinaire de ce verset, qui dit : Il faut une chose et une autre pour trouver un calcul, un terme de comparaison. 2. Midrasch Rabba sur l'Ecclésiaste, *ibid.* 3. Cf. J., tr. *Qiddouschin*, IV, 4 (f. 66a). 4. V. S. Matthieu, V, 31-2 ; XIX, 3-9.

cond mari meurt etc.; c'est-à-dire le second mari est digne de la mort pour avoir fait entrer dans sa maison une telle femme. Aussi, Samuel dit : on devra se tenir à l'écart d'une femme soupçonnée de se prostituer (ne pas l'épouser); mais on peut se marier avec sa fille (la faute n'est pas réversible sur la fille). C'est conforme à ce qu'a dit R. Yoḥanan : si une femme mariée s'est livrée à la prostitution, les enfants sont réputés provenir du mari [1], avec lequel les cohabitations sont le plus fréquentes.

Il est écrit d'une part (Nombres, V. 22) : *pour faire gonfler le ventre et dépérir le flanc*; puis d'autre part (ib. 27) : *l'eau fera gonfler son ventre, dépérir son flanc*; et auparavant (ib. 21) : *en faisant, lui l'Eternel, dépérir ton flanc et gonfler ton ventre.* Comment se fait-il qu'aux deux premiers versets le *ventre* est cité en premier lieu, avant le *flanc*, tandis qu'au troisième verset, le *flanc* est cité d'abord? C'est que, répond R. Mena, dans les premiers versets, il est question des effets habituels du mal, d'attaquer d'abord le ventre, puis les flancs; dans le dernier verset le prêtre détermine l'ordre spécial de succession des maux qui vont survenir. On peut même admettre, dit R. Abin, que, dans l'un et l'autre verset, il s'agit soit de la succession ordinaire, soit du cas spécial annoncé par le prêtre; seulement, le premier verset précité vise l'amant complice; le second a en vue la femme. Quant à l'ordre adopté par la Mischnâ, il est logique : « Le flanc a commencé à commettre le péché, puis le ventre est intervenu [2]; aussi, le flanc sera frappé d'abord, puis le ventre le sera; enfin, le reste du corps n'échappera pas à la vindicte. » R. Aba fils de R. Papien en a fait un sujet de conclusion d'exposé exégétique, en disant : si pour la moindre punition un membre du corps humain est frappé [3], et les autres membres s'en ressentent; à plus forte raison, il en sera de même pour une bonne action, en ses conséquences bénies.

8. Samson a eu le tort de suivre ses yeux (de ne suivre que la passion pour Dalila); aussi, les Philistins lui crevèrent les yeux [comme il est dit (Juges, X, 13) : *les Philistins le saisirent et lui crevèrent les yeux*] [4]. Absalon était orgueilleux de sa chevelure [5]; aussi, il a été pendu par les cheveux, et puisqu'il a commis le crime de cohabiter avec dix concubines de son père, il fut percé de dix lances, λόγχη, ainsi qu'il est dit (II Samuel, XVIII, 16) : *dix jeunes gens, porteurs des armes de Joab, l'entourèrent etc.* Comme il a volé (trompé) trois cœurs, celui de son père, celui du tribunal et celui de tout Israël [selon ces mots (II Samuel, XV, 6) : *Absalon vola le cœur des gens en Israël*] [6], il reçut de triples coups, comme il est dit (ib. 14) : *Il prit trois poignards à la main et les enfonça dans le cœur d'Absalon.*

1. Selon l'axiôme du droit romain, « *Is est pater quem nuptiæ demonstrant.* » 2. Sifri à Nombres, V, 21. 3. Ci-après, III, 4. 4. Addition justifiée, qui se trouve dans les éditions ordinaires de la Mischnâ, 5. Rabba à Nombres, ch. 9 6. Autre addition logique.

On a enseigné que Rabbi dit : Comme Samson a commencé[1] par pécher à Gaza (où il vit une prostituée, Juges, XVI, 1), il a été puni dans cette ville ibid. 21). Mais n'est-il pas écrit auparavant (ibid. XIV, 1) : *Samson se rendit à Timnah et il vit une femme*? Ceci n'était pas un mal, dit R. Samuel b. Naḥman, puisqu'il s'agit là d'un mariage. Pourquoi est-il dit, d'une part, *Samson descendit à Timnah* (ce qui fait supposer que cette localité est dans une vallée), et d'autre part, il est dit (Genèse, XXXVIII, 13), *voici, ton beau père monte à Timnah* (impliquant l'idée d'une montagne)? C'est que, dit Rab, il y a deux localités du nom de Timnah[2]; dans l'une, Juda se rendit; dans l'autre, ce fut Samson. Selon R. Simon, c'est une seule et même localité; il est vrai que la Bible parle tantôt à son égard de « monter », tantôt de « descendre », parce que, pour Juda (avec Tamar), il s'agissait d'une union accomplie dans un but religieux (d'avoir un fils par lévirat), le texte biblique emploie le mot *monter* (s'élever); tandis qu'au sujet de Samson, il n'y avait en vue aucun but religieux, et l'on emploie le terme *descendre*. Il est possible, dit R. Aïbo b. Nagri, qu'il s'agisse d'un emplacement semblable à celui de Beth-Maon, sise au milieu d'une colline, vers lequel on descend en arrivant de Palatetha, et il faut monter pour s'y rendre de Tibériade (sise au pied de la colline[3]). — Il est écrit (Juges, XIV, 5) : *Ils vinrent jusqu'aux vignes de Timnath*. Ceci prouve, dit R. Samuel b. R. Isaac, que son père et sa mère lui montrèrent d'abord les champs de Timnath, semés de plantes hétérogènes et lui dirent : « Mon fils, comme leurs champs ont des semences hétérogènes, de même l'extraction de leurs filles n'est pas d'origine pure ». Puis (ibid. 4) : *Son père et sa mère ne savaient pas que cela venait de Dieu, car Samson cherchait une occasion de dispute aux Philistins*. R. Eleazar dit : il est dit sept fois dans la Bible de ne pas s'allier aux étrangers[4] : ceci fait allusion, dit R. Abin, à l'interdit d'alliance avec les sept peuplades primitives de la Palestine[5]; pourquoi donc est-il dit, au verset précité que cette union eut lieu à l'instigation de la Divinité? C'est que, répond R. Isaac, il est écrit (Proverbes, III, 34) : *Avec les moqueurs il raille*[6] (c'est-à-dire, l'homme est laissé libre par Dieu de choisir sa voie, fût-elle mauvaise).

Il est écrit (Juges, XIII, 25) : *Alors l'esprit de l'Eternel commença à l'agiter* (*paam*) *au camp de Dan, entre Tsorea et Eschteôl* (comment justifier ce parallélisme, puisque ces deux localités se trouvaient dans le territoire de Juda?) Deux Amoraïms expliquent différemment ce verset[7] : D'après l'un, au moment où l'esprit saint résidait en lui, ses pas (*paam*) égalaient la distance qui sépare Tsorea d'Eschtheôl; d'après l'autre, lorsque l'esprit saint résidait

1. *Tossefta* à ce tr., ch. 3; Midrasch Mekhilta, sect. *Beschalah*, sur Exode, XV, 1. 2. Rabba sur Genèse, ch. 85. 3. V. Neubauer, *Géographie*, p. 218. 4. Savoir : Exode, XXIII, 32; XXXIV, 16; Deutéron. VII, 2 et 3; XXIII, 18; Josué, XXIII, 12; Ezra, IX, 14. 5. Cités p. ex. dans Exode, XXIII, 23, ou XXXIV, 11. Cf. J., tr. *Sabbat*, I, 4 (t. IV, p. 20). 6. L'exégète se détourne ici du sens habituel : « Il se moque des railleurs. » 7. Rabba à Lévitique, ch. 8.

en lui, ses chevaux résonnaient comme un grelot (*paam*) dont la voix s'entendait de Tsorea à Eschteol. Il est dit (ibid. XIII, 24): *l'Eternel le bénit*, c'est-à-dire, selon R. Hounа au nom de R. Yossé, la cohabitation de Samson était égale à celle de tout homme (et, malgré sa force extraordinaire, était supportable). D'autre part, il est dit (ibid, XVI, 28) : *Que d'un seul coup je tire vengeance des Philistins, pour mes deux yeux* (perdus). Voici, selon R. Aḥa, la prière adressée à l'Eternel par Samson : « Donne-moi l'équivalence d'un œil en ce bas monde, et réserve-moi une rémunération équivalente à l'autre œil perdu, dans le monde futur ». D'une part, il est écrit[1] : « Il jugea Israël pendant quarante ans » ; et d'autre part, il est écrit (ibid. 31) : *Il avait été juge en Israël pendant vingt ans* : Ceci prouve, dit R. Aḥa, que vingt ans encore après sa mort, les Philistins avaient peur de lui, aussi longtemps qu'ils l'ont craint effectivement durant sa vie. — « Absalon, dit la Mischnâ, était orgueilleux de sa chevelure » : Selon R. Ḥanina, les tresses étaient aussi longues qu'un caroubier. On aurait pu croire que ses boucles étaient semblables à des lances? Non, dit R. Bivi au nom de R. Yoḥanan, elles étaient comme des tiges (de diverses largeurs) —[2].

Il est écrit (II Samuel, XIV, 25) : *Il n'y avait pas dans tout Israël d'homme comme Absalon, qu'on pût louer si fort pour sa beauté.* Est-ce à dire qu'il était supérieur en tout? Non, puisqu'il est dit (ibid.) : *depuis la plante de ses pieds jusqu'au sommet de la tête, il n'avait pas un seul défaut* (il s'agit donc seulement d'une supériorité corporelle). De même, il est écrit (I Samuel, IX, 2): *Il avait un fils du nom de Saül, jeune et beau, plus beau qu'aucun des enfants d'Israël.* Est-ce à dire qu'il leur était supérieur en tous points? Non, puisqu'il est dit (ibid.) : *Il dépassait tout le peuple de la tête* (il s'agit donc de grandeur matérielle)[3] ; tandis qu'au sujet d'Abner, le texte s'exprime bien autrement (II Samuel, III, 38) : *Ne savez-vous pas qu'un chef, qu'un grand homme est tombé aujourd'hui en Israël!* — [4].

« Comme Absalon a volé (trompé) trois cœurs, dit la Mischnâ, celui de son père, celui du tribunal et celui de tout Israël. » 1° Celui de son père [5], comme il est dit (ibid. XV, 7) : *Au bout de quarante ans.* Or, en tout, le roi David a régné à peine quarante ans (I Rois, II, 11) ; comment donc supposer que son fils Absalon lui ait adressé sa requête au bout de quarante années de règne ? C'est qu'il faut remonter à l'époque où les Israélites, pour la première fois[6], ont demandé un roi (à la première onction de David, environ dix ans avant qu'il devînt roi), en disant (II Samuel, XV, 8) : *Car ton serviteur a formulé un vœu.* « Et que veux-tu maintenant, lui dit le roi? — Donne-moi un ordre écrit, πιττάκιον, répondit Absalon, que deux hommes m'accompagnent ». « Dis-

1. On ne trouve plus, dans le texte biblique, ce verset. 2. Suit un passage traduit au tr. *Péa*, VII, 4 (t. II, p. 96). 3. V. *Agoudath Samuel*, chap. 13 et 27. 4. Au tr. *Péa*, I, 1 (t. II, p. 18), se trouve traduit un passage, qui est reproduit ici. 5. Cf. Mekhilta, sect. *Beschalah*, ch. 6 fin ; sect. *Mischpatim*, ch. 13, 6. B., tr. *Temoura*, ch. 16.

moi quels hommes tu désires, et je l'inscrirai. » « Donne-moi un ordre en blanc, et je verrai ensuite qui choisir. » Ce qui fut accordé. Absalon alla ainsi recueillir des gens par couples, jusqu'à ce que, de deux en deux, il eût réuni deux cents hommes. Ainsi il est dit (ibid. 11) : *Deux cents hommes de Jérusalem, qui avaient été invités, accompagnèrent Absalon ; et ils le firent en toute simplicité, sans rien savoir.* « Ils avaient été invités » par David ; « ils le firent avec simplicité, » par suite de la ruse d'Absalon ; « sans rien savoir » du conseil d'Aḥitofel. C'étaient tous, dit R. Houna au nom de R. Aḥa, des chefs de tribunaux. Lorsque, se rendant compte de leur acte, ils se voyaient sur le point de devenir des révoltés, ils s'écrièrent : « Maître de l'univers, puissions-nous tomber aux mains de David, mais que David ne tombe pas entre nos mains ; car si nous tombons aux mains du roi, il aura pitié de nous, tandis que s'il tombe aux nôtres malheureusement, notre parti n'aura pas pitié de lui. » Aussi David a dit (Ps. LV, 19) : *Il a racheté mon âme en paix, de mon voisinage ; car ils sont nombreux ceux qui étaient avec moi*[1]. — 2° « Il a volé le cœur du tribunal », comme il est dit (II Samuel, XV, 4) : *qui m'instituera comme juge dans le pays ? etc.*, puis (ibid. 6) : *Absalon agissait ainsi etc.* — 3° « Le cœur de tout Israël », selon ces mots (ibid.) : *Et Absalon volait* (gagnait) *le cœur des gens en Israël.*

9. Il en est de même des bonnes actions : Miriam ayant dû attendre Moïse une heure (sur le Nil), comme il est dit (Exode, II, 4) : *sa sœur se plaça au loin*, Israël à son tour s'arrêta pour elle sept jours au désert[2], selon ces mots (Nombres, XII, 15) : *Le peuple ne décampa qu'après la réintégration de Miriam.* Joseph eut le pieux mérite d'enterrer son père, et aucun parmi ses frères n'eut de rang aussi élevé que lui, puisqu'il est dit (Genèse, L, 7) : *Joseph monta pour enterrer son père etc. ; et il amena avec lui des chevaux et des cavaliers.* Or, qui a été traité plus dignement que Joseph après sa mort, dont Moïse seul eut souci de l'enterrer. Moïse accomplit une œuvre pieuse envers les ossements de Joseph, bien qu'il occupât le rang le plus élevé en Israël, comme il est dit (Exode, XIII, 19) : *Moïse emporta avec lui les os de Joseph.* Aussi nul n'a été plus honoré après sa vie que Moïse, dont l'Eternel lui-même daigna s'occuper, comme il est dit (Deutéron. XXXIV, 6) : *Dieu l'enterra dans la vallée.* Du reste, cet accueil divin (à l'âme) n'a pas lieu pour Moïse seul, mais pour tous les justes, selon ces mots (Isaïe, LVIIII, 8) : *Ta vertu te précède ; la gloire divine te reçoit.*

« Il en est de même des bonnes actions, dit la Mischnâ. Miriam attendit Moïse une heure » (veilla sur lui au Nil, etc.). Selon R. Yoḥanan, c'est sous l'inspiration de l'esprit saint qu'a été énoncé le verset biblique à ce sujet : *Sa*

1. Le sens ordinaire est : « Il délivrera mon âme de la guerre qu'on me fait, et me donnera la paix, quoique j'aie affaire à beaucoup de gens. » 2. V. Sifri, sect. *Behaalothekha*, fin, n° 106.

sœur se plaça de loin pour savoir ce qui lui arriverait. Ainsi le premier terme « se plaça » correspond à ce verset (Amos, IX, 1) : *J'ai vu l'Eternel placé au-dessus de l'autel*; l'expression « sa sœur » se retrouve dans ces mots (Proverbes, VII, 4) : *Dis à la Sagesse : tu es ma sœur*; à l'expression « de loin » correspond ce verset (Jérémie, XXXI, 3) : *Dieu m'est apparu de loin* ; à l'expression « afin de savoir » correspond ce verset (Isaïe, XI, 9) : *La terre est remplie du savoir de Dieu.* Enfin, à l'expression « ce qui lui arrivera » correspondent ces mots (Amos, III, 7) : *Car le Seigneur, l'Éternel, ne fera rien qu'il n'ait révélé son secret aux prophètes, ses serviteurs.*

« Joseph eut le pieux mérite d'enterrer son père, est-il dit, et nul de ses frères n'eut un rang aussi élevé que le sien. » R. Isaac dit de conclure de ces mots : *Il y eut un camp fort gros*, Kabed (Genèse, L, 9), que l'honneur, Kabôd [1], du Vivant universel (de la divinité) était avec les fils d'Israël à ce moment. Puis il est dit (ibid. 10) : *Ils arrivèrent à la grange d'Atad.* Or, est-ce que l'on a des granges pour l'Atad (pour des épines)? En effet, di R. Samuel b. Naḥaman, nous avons cherché en vain dans toute la Bible une localité portant le nom Atad [2]; il est donc à supposer que, par ce nom, l'on désigne les Cananéens, qui méritent d'être battus en grange comme des chardons. Et en vertu de quel mérite ont-ils échappé à ce traitement? C'est qu'il est dit (ibid. 11) : *Les Cananéens, habitants du pays, virent ce deuil dans la grange d'Atad, etc.* Par quel signe ont-ils manifesté leurs condoléances? R. Éléazar dit : Ils ont délié leur ceinture (en signe de deuil); R. Simon b. Lakisch dit : Ils ont défait les nœuds sur leurs épaules (le lien de rattache des vêtements). Les rabbins disent : Ils se tinrent debout. R. Judan b. Schalom dit : Ils ont montré la grange du doigt, en disant (ibid.) : *C'est un deuil pénible pour l'Egypte.* Or, si ces habitants, qui n'ont accompli nul acte de piété, ni avec les mains, ni avec les pieds, se sont vus récompensés de leur zèle par l'Éternel [3], combien à plus forte raison y aura-t-il une récompense pour les Israélites qui remplissent des devoirs pieux par leurs mains et leurs pieds (par leurs actes et leur démarche), aussi bien envers les grands qu'envers les petits. R. Abahou dit : l'intervalle de temps de soixante-dix jours, qui sépare les lettres expédiées par Aman de celles qui ont été expédiées plus tard par Mardochée [4], équivaut aux soixante-dix jours pendant lesquels les Égyptiens ont pris le deuil pour le décès de notre ancêtre Jacob. Il est écrit (II, Samuel, I, 17) : *David chanta cette complainte, etc.*; *et il dit d'enseigner aux fils de Juda à tirer l'arc.* Il ne semble pas qu'il ait fallu apprendre cet art guerrier aux enfants de Juda. Quelle en était la cause? C'est que, dit le roi David, puisque les sages périssent (comme Jonathan), les ennemis d'Israël vont venir et leur susciter querelle (nous devons donc apprendre à nous défendre). Puis il est dit (ibid. 18) : *Elle est certes écrite dans le livre de Yaschar* (du juste).

1. Jeu de mots sur la quasi homonymie avec *Kabed* (précité). 2. V. Lauterbach, dans le Recueil *Beth ha-Midrasch*, I, f. 29. 3. Midrasch Rabba sur Lévitique, ch. XXXIV. 4. Du 13 Nissan au 23 Siwan.

Deux Amoraïm expliquent différemment quel est ce livre : l'un dit que c'est le livre de la Genèse ; l'autre dit que c'est le livre des Nombres[1]. On comprend bien la première opinion (parce que les premiers justes, les Patriarches, sont cités dans la Genèse) ; mais comment justifier la seconde opinion ? A quelle guerre y serait-il fait allusion ? C'est qu'il y est question, relativement au décès d'Aron, des menaces de guerre. — [2].

Il est dit (Éxode, XIII, 19) : *Moïse emporta les ossements de Joseph avec lui.* Cette dernière expression, dit R. Qrispa au nom de R. Yoḥanan, semble dire : C'est pour toi-même que tu as agi ainsi (tu en seras récompensé). Ceci ressemble, dit R. Ḥama b. Ḥanina, à un roi qui marie son fils ; pour la cérémonie, un gouverneur, ἔπαρχος, vient et veut prendre part au transport du baldaquin, φορεῖον ; comme les courtisans ne voulaient pas lui laisser faire ce travail infime, le roi leur dit : Laissez-le, car demain il marie sa fille, à mon tour je l'honorerai comme il m'a honoré. Ainsi, il est dit (Genèse, XLVI, 4) : *Je descendrai avec toi en Égypte, et je te ferai aussi remonter* ; la redondance du dernier terme *remonter* (répété) signifie : je te ferai monter, et je ferai monter aussi en cette terre les autres tribus. Ceci prouve que chaque tribu prit soin de transporter avec elle en Palestine les ossements de son ancêtre. On a enseigné au nom de R. Juda : Si le texte biblique ne le disait formellement, on ne pourrait pas le croire : A sa mort, Moïse était pour ainsi dire étendu sur les ailes de la Providence[3], à une distance de quatre milles du campement de la tribu de Ruben jusqu'au territoire échu en partage à la tribu de Gad. Et d'où sait-on qu'il est décédé dans le camp de la tribu de Ruben ? C'est qu'il est dit (Nombres, XXXII, 50) : *Les fils de Ruben ont construit Heschbon, Elalé, Kiriataïm et Nebô.* Or, il est dit (Deutéron. XXXII, 49, 50) : *Monte sur cette montagne de Haabarim, sur le mont Nebô* ; puis : *meurs sur la montagne que tu auras gravie.* Et d'où sait-on que Moïse a été enterré sur le territoire de la tribu de Gad ? C'est qu'il est dit (ibid. XXXIII, 20, 24) : *Au sujet de Gad il dit : hommage à celui qui agrandit Gad, etc. Là est sa part réservée par le législateur.* De son côté, l'Eternel ajoute (ibid.) : *Il s'avance aux premiers rangs du peuple.* Enfin, les anges de service[4] dirent (ib.) : *Fidèle à sa loyauté envers le Seigneur* ; puis les Israélites dirent (ib.) : *Il a exercé la justice envers Israël.* Les uns et les autres dirent de Moïse ensemble (Isaïe, LVII, 2) : *la paix viendra* ; *ils reposeront sur leurs couches ceux qui ont marché dans le droit chemin.*

CHAPITRE II

1. Le mari apportait l'offrande de farine (due par la femme) dans un panier égyptien (en feuilles de palmier tressées), et la plaçait sur les

1. Balaam y rappelle « la mort des justes » (Nombres, XXIII, 10). 2. Suit un passage reproduit du tr. *Yoma*, I, 1, traduit t. V, pp. 157-8. 3. Midrasch Rabba sur l'Exode, ch. 6 ; sur Deutéronome, ch. 9 et 11. 4. Grande *Pesiqta*, ch. 2 ; Sifri, nº 65 ; Midrasch sur *Psaumes*, nº 116.

mains de la femme, afin de de la fatiguer (et l'inciter à l'aveu). Toutes les offrandes doivent être servies, du commencement à la fin, dans des vases susceptibles de servir aux offices du culte divin, tandis que celle de la femme soupçonnée devra être servie d'abord dans un panier égyptien, et à la fin dans un ustensile consacré. A toutes les offrandes, il faut joindre de l'huile et de l'encens, tandis que pour celle-ci on n'a besoin ni de l'un ni de l'autre. Toutes les offrandes de farine proviennent du froment, tandis que celle-ci dérive de l'orge ; et s'il est vrai que l'on offrait la gerbe de l'omer (prémice de la moisson) en prenant de l'orge, il s'agissait là de grains broyés, tandis que celle-ci se compose de farine. R. Gamaliel dit : comme cette femme s'est conduite à l'instar d'un animal (sans pudeur), de même son offrande est un aliment bestial (de l'orge).

Il est écrit (Nombres, V, 18) : *Le prêtre aura en main les eaux amères de la malédiction.* Pourquoi la femme ne les porte-t-elle pas (aussi bien que l'offrande), de façon à ce qu'elle soit fatiguée et se confesse? C'est pour inspirer de la terreur à la femme, que le prêtre porte l'eau. Il est dit ici : « *son* offrande » (quoique la femme ne l'offre pas de son propre bien), pour indiquer qu'il y ait une sainteté en vue de la femme; et de même qu'il y a une sainteté en vue de l'offrande, de même la femme doit se tenir sainte (pure) pour son mari. Or, R. Ḥiya dit[1] à l'opposé de son interlocuteur : l'offrande d'une femme mariée à un Cohen ne saurait, en ce cas, être brûlée entière sur l'autel, puisque la femme à laquelle il s'agit de pardonner est associée au Cohen (et, sur toute offrande brûlée, il prélève une poignée); elle ne saurait pas non plus manger de cette offrande, puisque son mari (qui paie l'offrande sur son bien) lui est associé (et l'offre d'un Cohen doit toujours être brûlée, non mangée). Voici donc comment on obviera à cette difficulté : on offrira, d'une part, la poignée prélevée (sur ce qui est brûlé), séparément; et, d'autre part, les restes (à brûler, au lieu de les manger). En tous cas, donc, c'est le mari qui paie le montant de cette offrande; pourquoi est-il dit : « *son* offrande » (de la femme) ? C'est que la Mischnâ emploie ici un terme conforme à la Bible (ib. 15) : *Le mari apportera son sacrifice* (à elle) *pour elle.* Est-ce que le mari (en raison de son association) peut distraire l'offrande pour la femme, sans la prévenir, ou faut-il qu'elle le sache ? Et en admettant que le mari soit autorisé à faire seul cette offre, est-il permis aussi à tout autre d'agir de même sans prévenir la femme ? Oui, conformément à l'avis de R. Yoḥanan —[2].

R. Aḥa dit au nom de R. Ila (au contraire de R. Yoḥanan) : Le mari ne peut pas séparer (mettre de côté), pour sa femme accouchée (sans qu'elle le sache), l'oiseau qu'elle doit offrir en holocauste; mais il peut désigner pour elle un oiseau comme sacrifice de péché, parce que ce dernier est le point essentiel qui per-

1. Ci-après, III, 6 fin (f. 19b). 2. Suit un passage que l'on retrouve au tr. *Pesahim*, VIII, 1, traduit au t. V, p. 121.

mette à la femme, relevant de couches, de manger des sacrifices comme son mari (auquel il est enjoint de *se réjouir avec sa femme aux jours de fête*). De même, on a enseigné : le mari pourra seulement destiner un sacrifice pour sa femme sans la consulter, si ce même sacrifice doit servir à la délier de son état impur (l'autoriser à manger du sacré). R. Yossé spécifie que ce sacrifice seul (en raison de ses conséquences) est autorisé (nul autre). Un autre enseignement, au contraire, tire cette déduction : comme à défaut de l'offrande d'oiseau, la femme n'est pas apte à manger avec son mari des saintetés, ou animaux sacrifiés ; de même ici (pour la femme soupçonnée), le défaut d'offrande due par la femme prive le mari du plaisir de se réjouir à la fête avec sa femme ; et, dès lors que cette omission est une cause de restriction à sa joie, c'est comme s'il l'empêchait (elle) de prendre part à la consommation des saintetés. Donc, le mari peut aussi offrir, pour la femme soupçonnée, sans la consulter. On a enseigné aussi [1] : le mari peut intervenir, sans consulter la femme, pour l'offrande qu'elle doit à l'expiration d'un vœu. Pourtant, ce n'est pas un obstacle à la consommation des saintetés ; mais, en raison de la laideur (de coiffure) inhérente à la femme par son état de Naziréat (et de sa privation du vin), le mari ne peut pas se réjouir avec elle ; c'est comme si elle ne pouvait pas toucher aux saintetés — [2].

Pourquoi la Mischnâ dit-elle que, pour toute offrande, on se sert, dès le commencement, des vases du culte ? N'a-t-on pas enseigné que l'ordre pour les offrandes consiste à les apporter de la maison dans un vase d'or ou d'argent (non du culte) ? En effet, on veut dire seulement que ce vase devra être apte à servir au culte. On a enseigné que R. Simon b. Yohaï dit : on a dit que les sacrifices expiatoires et de péché prescrits par la Loi n'ont pas besoin d'être accompagnés de libations, pour que le sacrifice d'un pécheur n'apparaisse pas embelli. Mais, fut-il objecté, pourquoi en faut-il pour les sacrifices expiatoires et de péché du lépreux ? Et l'on ne saurait dire que celui-ci n'est pas un pécheur, puisque R. Isaac dit au contraire que des mots : *Voici quelle sera la loi du lépreux* (Lévitique, XIV, 2), on déduit [3] que c'est une loi à l'égard d'un calomniateur (coupable de ce péché) ? Dès qu'il a été châtié (ayant déjà souffert par son mal), fut-il répondu, il est comme pardonné, ainsi qu'il est dit (Deutéron., XXV, 3) : *Que ton frère ne soit maltraité* (méprisé) *à tes yeux*, et dès lors il est considéré comme sans tache. R. Yoḥanan, au nom de R. Ismaël, compare le mot *offrande*, employé pour l'*omer* (Lévit. II, 14), à ce mot usité pour la femme soupçonnée (Nombres, V, 18) ; et, dans l'un et l'autre cas, l'offre consistera en orge [4]. R. Eléazar le déduit par analogie des mots *épis*, usités pour l'*omer*, et au sujet de la sortie d'Egypte (Exode, IX, 31) ; comme en ce dernier cas, il s'agit d'*orge*, il en sera de même ici. Selon R. Akiba, c'est dit pour spécifier le devoir du public, soit pour la prémice due à

1. Tr. *Nazir*, IV, 3. 2. Suit un passage que l'on retrouve ci-dessus, tr. *Yebamôth*, XV, 3 (p. 201). 3. V. Midrasch Rabba sur Lévitique, ch. XVI. 4. Ci-après, III, 1 (f. 18b) ; Torath Cohanim, ch. 13.

Pâques (l'omer), soit pour celle offerte à la Pentecôte (les deux pains[1]) ; or, on sait que la sorte de blé servant à remplir le devoir du particulier sera la même pour l'offrande publique à Pentecôte, et comme la première est l'orge, ce sera aussi celle du public. Ou bien encore, si la prémice d'*omer* était offerte en froment, ce ne serait plus une prémice pour les deux pains (à Pentecôte) de les avoir en froment (il faut donc de l'orge). On a dit ailleurs[2] : les grains d'épautre (alica), de froment (τράγος) et d'orge, πτισάνη, sont susceptibles d'impureté. A quoi R. Yona ajoute : La première sorte est le grain divisé en deux parts, la seconde en trois, et la dernière en quatre. R. Yossé b. R. Aboun demanda : si l'on divise un grain en un plus grand nombre de morceaux, est-ce comme de la farine, dont il est superflu de prélever la fleur, ou non ? (Question non résolue).

2. Le cohen apportait alors un récipient (φιάλη) d'argile [nouvelle[3]], avec lequel il puisait un demi-log d'eau du bassin. R. Juda dit : un quart; et comme le cohen exige moins d'écriture[4], il exige moins d'eau. Puis le cohen entrait au parvis et se tournait à droite. Il y avait là un espace carré d'une coudée, comprenant une tablette en marbre, dans laquelle un anneau était fixé. Il la soulevait, prenait un peu de terre au-dessous de cette place, et en mettait assez pour qu'elle soit visible à la surface de l'eau, selon ce verset (Nombres, V, 17) : *De la terre qui se trouve dans le sol du sanctuaire, le cohen prendra et mettra dans l'eau.*

Dans la Mischnâ, il faut dire le mot « nouvelle » (pour spécifier qu'il s'agit d'argile neuve) ; et cette Mischnâ exprime l'avis de R. Eleazar, puisqu'il a été enseigné ailleurs[5] : « Le lépreux devait apporter un récipient d'argile *nouvelle.* » Or, ce dernier terme est énoncé selon R. Eleazar ; car, de ce verset (Lévitique, XIV, 5), *dans un vase d'argile, sur de l'eau courante*, il conclut qu'à l'instar de l'eau n'ayant jamais servi, on devra se servir d'un vase d'argile n'ayant jamais servi (neuf). Il est donc juste qu'au sujet du lépreux, pour lequel cette déduction de l'eau comparée à l'argile a lieu, le mot *nouvelle* soit exigible ; mais pourquoi l'employer ici ? [On le déduit par analogie des termes *vases* (usités des deux parts) ; et, comme pour le lépreux il est question d'eau courante, fraîche, il en sera de même ici[6]]. Cette déduction, dit R. Yoḥanan, est conforme à l'avis de R. Ismaël ; car, celui-ci enseigne que l'*eau du bassin* (l'eau prise pour le culte) est considérée comme eau de source (incorruptible) ; selon les autres sages, elle est susceptible d'impureté en tous lieux. Il est certain que R. Eleazar partage l'avis de R. Ismaël pour l'eau (pour le culte officiel, il faut de l'eau courante) ; est-ce à dire qu'à son tour R. Ismaël par-

1. Lévitique, XXIII, 20. 2. Mischnâ, tr. *Makhschirin*, VI, 2. Cf. B., tr. *Moèd qaton*, f. 13b ; tr. *Nedarim*, f. 55b ; J., même tr., VI, 2 (f. 39c). 3. Mot omis dans les édit. du *Tal. de Jérusalem.* 4. Ci-après, § 3. 5. Mischnâ, tr. *Nega'im*, XIV, 1. 6. Cette réponse a été ajoutée ici entre [], d'après le *Talmud Babli*, selon l'avis du commentaire *Pné Mosché.*

tage l'avis de R. Eleazar en ce qui concerne le vase d'argile (et qu'il le faut neuf)? On trouve un enseignement disant que ce vase d'argile devra être neuf, selon l'avis formel de R. Ismaël. Les uns disent : il faut un vase d'argile (complet), non une écuelle (au bord brisé); d'autres disent que les débris peuvent servir. On a cru pouvoir mieux déterminer ces deux avis, en disant : le premier représente l'avis de R. Eleazar; le second celui des autres sages. En réalité, on peut admettre que les deux avis émanent des Sages, en établissant toutefois cette distinction : le premier ne permet pas l'usage d'un vase brisé, lorsque la majeure partie est enlevée (il n'a plus le nom de vase); le second en permet l'usage lorsque la majeure partie du vase (quoique brisé) est encore présente, et il n'est qu'une faible part perdue. Les uns enseignent : il faut employer un vase d'argile, non charbonneux (noirci au feu); d'autres permettent d'employer même le vase charbonneux. On a cru pouvoir déterminer de qui émane chacun de ces avis, en disant : Le premier avis doit être attribué à R. Eleazar; le second aux autres sages. Mais en réalité, les deux avis peuvent émaner des sages, en admettant seulement cette distinction, qu'en principe ce vase ne devra pas être charbonneux (noirci); mais, en cas de fait accompli, ce vase est admis également, et la cérémonie reste valable.

On a enseigné ailleurs [1] : « L'hysope ayant déjà servi à asperger l'eau de purification reste pourtant valable pour purifier le lépreux ». R. Imi dit au nom de R. Eleazar : ceci indique que l'enseignement n'est pas de R. Eleazar, puisqu'il est dit [2] : Une fois que l'hysope a servi à asperger le sacrifice expiatoire, elle devient impropre à purifier le lépreux; ou si l'on s'en est servi pour asperger ce dernier, l'hysope ne peut plus servir pour le sacrifice expiatoire. Il est aisé, dit R. Juda, de déduire par *a fortiori* l'inaptitude de l'hysope à asperger ce sacrifice : ainsi, après avoir aspergé le sacrifice expiatoire avec l'hysope, celle-ci est impropre à servir pour le lépreux, bien qu'à l'égard de ce dernier un travail accompli n'entraîne pas l'inaptitude; à plus forte raison, lorsque l'hysope a déjà servi à asperger un sacrifice expiatoire, elle n'est plus propre à asperger un autre sacrifice expiatoire, à l'égard duquel tout travail accompli entraîne l'inaptitude. Est-ce qu'après avoir aspergé un lépreux avec l'hysope, elle peut servir encore à asperger un autre lépreux (en raison de la similitude)? Il y a deux avis divers à ce sujet, et celui qui le permet se conforme à l'avis de R. Juda (ci-après); c'est du reste ce que déclare aussi R. Eleazar (n'admettant le travail, entraînant l'interdit, qu'à l'égard du sacrifice expiatoire). L'autre avis, qui déclare cette première aspersion impropre, n'est pas partagé par R. Juda; mais R. Eleazar l'admet. On a enseigné que R. Juda dit : C'était mon tour hebdomadaire d'exposer l'exegèse biblique à la salle d'études, et j'ai suivi R. Tarfon (cohen) chez lui. « Mon fils Juda, me dit-il, passe-moi mes sandales »; je les lui remis, puis il étendit la main par la fenêtre, en tira une canne qu'il me donna, en me disant : « Mon fils Juda, avec ce bâton j'ai purifié trois lépreux. » Par là, j'ai

1. Tr. *Para*, XI, 8. 2. Tossefta au tr. *Neya'im*, ch. 8.

appris d'un coup sept règles, savoir : 1° ce devra être une branche de cèdre ; 2° il y aura au bout une feuille ; 3° la longueur sera d'une coudée ; 4° l'épaisseur sera du quart d'une tige pour lit, coupée d'abord en deux, puis la demie en quatre parts ; 5° on peut, après une première aspersion, asperger une seconde et même une troisième personne ; 6° on peut procéder à cette purification, soit pendant l'existence du Temple, soit après (comme R. Tarfon a vécu après cette époque) ; enfin, 7° on peut purifier aux frontières de la Palestine. — Comme il est dit (souvent au sujet de la femme soupçonnée) *eaux* (Nombres, V, 17 et suiv.), est-ce à dire que, malgré le mélange de la terre, l'eau doive conserver son aspect transparent? Non, parce qu'il est dit (ibid.) : *de malédiction*. Est-ce à dire qu'en raison de ce dernier terme, l'eau doit avoir l'apparence d'encre (noire)? C'est pourquoi il y a plusieurs fois le terme *eau* ; en conséquence, l'eau devra avoir en partie son aspect propre, et en partie celle de l'encre ; et, pour l'exactitude de la proportion les sages ont spécifié que la mesure sera d'un demi *log* d'eau, prise au bassin officiel. Mais notre Mischnâ ne dit-elle pas que R. Juda prescrit pour mesure un quart de *log*? C'est vrai, et il se conforme à son opinion, en disant : comme le Cohen exige moins d'écriture, il exige moins d'eau (sous peine de voir le peu d'encre s'annuler) —[1].

Pourquoi l'emploi de l'eau, de la terre, et de l'écriture? L'eau doit rappeler à la femme son origine ; la terre fait allusion à sa destination future, où elle ira; l'écrit indique qu'elle se trouve devant celui à qui plus tard elle devra rendre compte de sa conduite. On a enseigné ailleurs[2] : « Akabia b. Mahalalel dit de considérer trois sujets, afin d'éviter le péché. » R. Aba, fils de R. Papi, et R. Josué de Sikhnin dit au nom de R. Lévi : Akabia a déduit les trois sujets d'un seul et même verset (Ecclésiaste, XII, 1) : *Souviens-toi de ton créateur* ; ce dernier terme peut (dans le texte hébreu) être lu de 3 façons : 1° « ta source », d'où tu viens ; 2° « ta fosse », où tu vas ; 3° « ton créateur », celui à qui tu rendras un jour compte de ta conduite. Trois objets doivent être exécutés à leur intention spéciale[3] ; ce sont : la rédaction du contrat de divorce (Deutéron. XXIV, 2), la confection des eaux amères de malédiction pour la femme soupçonnée (Nombres, V, 17), l'affranchissement accordé à une esclave qui cohabite avec un homme (Lévitique, XIX, 20), toutes actions pour lesquelles la Bible a le mot *elle*. Trois objets doivent être visibles : la cendre de la vache rousse, la terre mêlée à l'eau d'épreuve de la femme soupçonnée, le crachat de la belle-sœur refusée en lévirat. R. Ismaël ajoute : le sang de l'oiseau offert par le lépreux guéri. Aussi, dit R. Zeira, on a fixé une mesure d'eau (1/4), de façon que le sang d'un petit oiseau ne soit pas annulé, et que le sang d'un grand oiseau ne l'emporte pas sur la quantité d'eau, soit un quart. C'est ainsi qu'il est dit : malgré le mot *sang* (ibid.

1. Suit un passage que l'on retrouve au tr. *Yôma*, III, 10, traduit t. V, p. 198.
2. Mischnâ, tr. *Aboth*, III, 1 ; Rabba sur Lévitique, ch. 18. 3. Tossefta au tr. *Guittin*, ch. 2.

XIV, 6), celui-ci ne doit pas être exclusif, puisqu'il est dit (ib.) : *eau vive* (courante); et l'apparence de l'eau ne doit pas dominer seule, en raison du mot précité *sang* ; il faut donc pouvoir distinguer le sang de l'oiseau dans l'eau, ce qui est possible, selon la mesure des sages, dans un quart de *log*. R. Pedath dit au nom de R. Yoḥanan[1] : les eaux d'épreuve pour la femme soupçonnée deviennent inaptes à cet effet, en passant la nuit à découvert. R. Aḥa dit au nom de R. Abina : tout objet, dont il n'est pas offert une partie sur l'autel, ne devient pas impropre en restant découvert la nuit. Comme il est dit (Nombres, V, 17) : *Le prêtre prendra de la terre*, on aurait pu croire qu'il s'agit de celle qui se trouve entre l'autel et son récipient; c'est pourquoi il est dit aussitôt (ibid.) : *qui est dans le sol du tabernacle*. Est-ce à dire que, pour la prendre dans le sol, il faut le fouiller avec une bèche? Non, puisqu'il est dit : « qui est » ; c'est-à-dire, pour qu'elle soit trouvable sans creuser à la surface, on en apportera au besoin sur ce sol. Selon R. Aboun, au contraire, il résulte des termes du texte qu'il est permis au besoin de creuser le sol avec une bèche, pour avoir de la terre, par déduction des mots « qui est », de partout; et du terme « tabernacle » on conclut à l'extension de tout tabernacle, soit à Nob, soit à Guibon, soit à Schilô, soit au Temple de Jérusalem.

3. Lorsque le cohen sera sur le point d'écrire sur le parchemin le passage prescrit, à quel verset devra-t-il commencer? A ces mots (Nombres, V, 19) : *Si nul homme n'a couché, etc., et toi, pour avoir trompé ton mari, etc.* Mais il n'écrira pas ces mots : *le cohen adjurera la femme* (ibid. 21). Puis il continuera à écrire : *Que Dieu te rende un sujet d'exécration et d'imprécation dans ton peuple; que ces eaux maudites viennent dans tes entrailles te gonfler le ventre et te faire dépérir le flanc.* Mais on n'écrira pas les mots : *La femme répondra : Amen, Amen.* Selon R. Yossé, le cohen ne faisait aucune interruption (il écrivait tout). Selon R. Juda, le cohen n'écrivait rien de ce qu'il dit à la femme, mais seulement ce verset : « Que Dieu te rende un objet d'imprécation et d'exécration, etc.; que ces eaux maudites arrivent dans tes entrailles, etc. », sans écrire le final : « La femme répondra : Amen, Amen. »

R. Qrispa dit qu'il y a discussion entre R. Yoḥanan et R. Simon b. Lakisch au sujet de l'ordre à suivre dans cette cérémonie : d'après l'un, le prêtre adjure la femme d'abord, puis il écrira les formules; d'après l'autre, le prêtre écrit d'abord, puis fait l'adjuration. On avait cru pouvoir supposer que le premier avis s'appuie sur la suite du texte biblique, disant : « le prêtre adjurera, etc. » (vers 19 et 21), puis « il écrira, etc. » (ib. 23); le second avis se préoccupe de rapprocher l'adjuration de l'action de boire (sans interrompre par l'écriture, afin de produire une plus grande impression). Les uns ont enseigné : Soit la succession des détails cérémoniels, soit l'adjuration, toute

1. J., tr. *Souçca*, IV, 7 (t. VI, p. 39).

omission sera un motif d'invalidation de la cérémonie ; d'autres ont enseigné que le défaut d'adjuration est un obstacle à la validité, non l'ordre de la cérémonie. On avait supposé que le premier avis se fonde sur ce qu'il est écrit à ce sujet : *précepte ou loi* (ibid. 29), impliquant l'idée de succession rigoureuse des prescriptions religieuses indiquées à cet effet ; tandis que la seconde opinion, ne tenant pas compte de ce terme, insiste seulement sur l'importance de l'adjuration. Mais, en réalité, le second interlocuteur est aussi d'avis de tenir compte de la gravité du mot *loi* (impliquant l'idée d'importance rigoureuse de chaque détail cérémoniel) ; seulement, il n'exige pas que la succession soit rigoureuse. Cette dernière discussion (au sujet de la question d'ordre rigoureux des détails cérémoniels) est conforme (parallèle) à la précédente. Ainsi, celui qui est d'avis que toute omission est un obstacle à la validité de la cérémonie, soit les détails à exécuter dans leur ordre, soit l'adjuration, se conforme à celui qui est d'avis d'adjurer la femme d'abord, puis de se mettre à écrire les formules ; celui qui adopte l'avis opposé, à savoir que l'adjuration seule est indispensable, non la série des autres détails cérémoniels, se conforme à l'avis de celui qui dit de procéder d'abord à l'écriture, puis d'adjurer la femme.

4. Le cohen n'écrira, ni sur une planche, ni sur du papier, ni sur de la peau fendue, διφθέρα, mais sur un rouleau de parchemin, selon les mots (ibid.) : *dans un livre* ; il n'emploiera pour écrire [1], ni de la gomme (gummi), ni du vitriol, χαλκάνθον, ni aucun autre corrosif aux traces persistantes, mais avec de l'encre [2], puisqu'il est dit (ibid. 23) : *Il effacera...*, il faut donc que l'écriture soit aisée à effacer.

Lévi b. Sissi demanda devant Rabbi : est-ce que le rouleau de parchemin en vue de la femme soupçonnée d'adultère, rend impures les mains qui le touchent, à l'instar des autres rouleaux sacrés [3] ? C'est une question grave, dit Rabbi (et j'ignore la solution). Selon moi, dit R. Yossé, ce n'est pas l'objet d'une question : les Rabbins ont prescrit que les livres sacrés rendent les mains impures par leur contact, c'est à cause de la sainteté des rouleaux ; tandis que celui-ci est destiné à être effacé (n'est pas consacré). Précisément, fut-il répliqué, parce que ce rouleau est destiné à être effacé plus tard, est-il en principe considéré comme sacré, ou non ? — Combien de lettres devront être écrites d'une façon défectueuse (selon le mode défendu par notre Mischnâ), pour que le rouleau ne puisse pas servir, et que l'on soit coupable d'avoir effacé inutilement le nom divin ? R. Ḥanin a enseigné que, selon l'école de Schammaï, une seule lettre écrite indûment rend le rouleau impropre au service ; d'après l'école de Hillel, il faut au moins deux en ce cas. Ces der-

1. Cf. tr. *Meghilla*, II, 2 (t. VI, p. 229, n. 5). 2. Sur ce mot (arabe חבר), Maïmonide donne d'intéressantes descriptions des compositions de l'encre. Au tr. *Guittin*, II, 3, on trouvera une autre dénomination arabe pour le mot *encre*. 3. Mischnâ, tr. *Kélim*, XV, 6 ; tr. *Yadaïm*, III, 5.

niers ont pour motif, dit R. Ila, que l'on doit avoir pu écrire les deux lettres יה (abrégé du nom divin). R. Judan demanda : si, au lieu d'écrire le rouleau d'après un texte biblique exposé devant lui, le prêtre l'a tracé de mémoire, cet écrit est-il valable ? D'autre part, si au lieu d'effacer à l'eau le nom divin inscrit dans cet acte, le cohen l'efface avec de la terre, est-ce un acte valable ? (Questions non résolues). De même si au fur et à mesure que chaque lettre est écrite on l'efface, qu'en est-il ? (Question non résolue).

On a enseigné que R. Eléazar b. Schammouà dit : on ne doit pas écrire ce rouleau sur une peau d'animal impur [1]. Mais, objecta R. Simon, puisque ce rouleau est destiné à être finalemenl effacé, pourquoi ne pas l'écrire sur une peau impure ? C'est que, dit R. Eléazar b. Simon, les paroles de R. Eléazar b. Schammouà paraissent plus justifiées que celles de mon père ; car, il peut arriver que la femme refuse de boire l'eau d'épreuve, à la suite de quoi, on devra enterrer le rouleau écrit, et l'on se trouverait laisser enfoui le nom divin écrit sur une peau impure. Puisqu'au sujet de la femme soupçonnée, il y a le mot *libelle* (Nombres, V, 23), et que le même terme est reproduit au sujet du divorce (Deutéron. XXIV, 1), comment se fait-il que, pour le divorce, les sages prescrivent seulement d'employer, à cet effet, une matière première quelconque détachée du sol [2] ; tandis qu'ici, ils exigent l'emploi de l'encre ? Il y a cette distinction à noter qu'ici, il est dit « *sur* un livre » (comme l'est le rouleau sacré du Pentateuque). Par l'expression *il écrira* (Nombres, V, 23), on eût pu croire qu'il est loisible d'employer, outre l'encre, soit de la couleur, soit de la gomme, soit du vitriol ; c'est pourquoi il est dit (ibid.) : *il effacera*. Est-ce à dire qu'à cet effet on peut employer une liqueur, ou du jus de fruit ? C'est pourquoi il est dit d'abord : « Il écrira ». Donc, l'écriture devra être susceptible d'être effacée ; et, pour cela, il ne faut pas employer de vitriol (dont la trace est indélébile). Mais n'a-t-on pas enseigné qu'au besoin (à défaut d'acte à part), si l'on a effacé les versets relatifs à la femme soupçonnée dans un rouleau complet de la loi, la cérémonie est valable ? (Or, cette encre ordinaire ne contient-elle pas du vitriol ?) On peut répondre à cela par l'enseignement que l'on a énoncé au nom de R. Meir, : aussi longtemps que nous avons étudié auprès de R. Ismaël, nous avons eu soin de ne pas mêler de vitriol à l'encre (on peut admettre que ce cas a eu lieu pour le rouleau sacré en question).

5. Sur quoi la femme répond-elle deux fois Amen ? Elle le dit pour l'imprécation, et le répète pour l'exécration. Autrement dit, elle affirme (dit Amen) aussi bien au sujet de cet homme (défendu par le mari), que pour tout autre homme ; elle dit vrai de n'avoir pas eu d'inconduite, sous peine d'être atteinte par l'eau, ni comme fiancée, ni comme femme mariée, ni pendant qu'elle attendait le mariage avec son beau-frère par

1. Cf. J., tr. *Meghilla*, I, 11 (t. VI, p. 216). 2. V. J., tr. *'Eroubin*, I, 7 (t. IV, p. 208) ; tr. *Guittin*, II, 3 (f. 44b).

lévirat, ni après l'avoir épousé ; elle assure ne pas s'être rendue impure ; mais si elle était devenue impure (infidèle), « que les eaux maudites la pénètrent. » Selon R. Méir, elle dit Amen (déclare) n'être pas devenue impure, ni qu'elle le sera à l'avenir.

R. Eléazar, au nom de R. Yossé b. Zimra, dit : la femme dit une fois Amen, en signe d'acceptation (ou d'adhésion à ce qu'on lui dit), et une autre fois amen sur l'adjuration[1]. Ainsi, elle dit amen, ce qui signifie : que ces paroles soient confirmées. La première expression dite amen concerne l'acceptation, la confirmation, en ce qui concerne le soupçon d'adultère (elle consent aux effets de l'eau si elle est impure) ; la deuxième expression amen concerne l'adjuration, en vertu de ce verset (Jérémie, XI, 5) : *afin de confirmer le serment que j'ai prêté à vos ancêtres* etc. Enfin, l'amen est une simple affirmation, comme il est dit (I, Rois, I, 36) : *Benaïa b. Joïada, le prêtre, répondit au roi et dit : amen* (c'est vrai). R. Tanḥouma observa : si l'on voulait déduire l'adhésion à l'adjuration par le terme *amen* du verset de Jérémie, la déduction serait nulle[2]. Il est préférable, pour cette déduction, de recourir à ce verset (Deutéron. XXIX, 11) : *afin d'entrer dans l'alliance de l'Eternel ton Dieu et dans son adjuration* ; or, ce dernier terme n'est autre que le serment, comme il est dit (Nombres, V, 21) : *alors, le prêtre adjurera la femme par le serment d'imprécation.* D'où sait-on qu'il y a transmission de serment[3] au sujet d'un interdit ? On l'apprend des règles relatives à la femme soupçonnée, de ce qu'au sujet du verset biblique « la femme dira : amen, amen », la Mischnâ conclut que l'adjuration est aussi bien relative à l'homme interdit par la jalousie du mari, qu'à tout autre homme. On sait ainsi qu'il y a transmission, pour des questions sur lesquelles l'adjuration porte (comme d'avoir des relations avec tout autre homme) ; mais, qu'en est-il pour des questions qu'il est impossible de prévoir dans l'adjuration ? On peut résoudre ce point, dit R. Yossé b. R. Aboun, à l'aide de ce que dit la suite de notre Mischnâ : « La femme affirme n'avoir pas eu d'inconduite, ni comme fiancée, ni comme femme mariée, ni en attendant le mariage avec son beau-frère par lévirat, ni après l'avoir épousé. » Or, est-il possible de faire porter l'adjuration sur l'état d'une fiancée, ou d'une veuve qui attend le mariage avec son beau-frère[4] ? Et pourtant la transmission a lieu à ce sujet ; donc, ici aussi (même pour les objets qu'il est impossible de prévoir dans l'adjuration), la transmission a lieu.

Les uns enseignent : comme cette femme est sujette à l'imprécation et au serment, de même tous ceux qui sont adjurés doivent accueillir l'imprécation et le serment. D'autres, au contraire, enseignent : Cette femme seule est soumise à l'imprécation et au serment ; mais tous ceux qui sont adjurés n'y sont

1. V. Midrasch sur les *Psaumes*, ch. 89 et 106. 2. Cf. tr. *Schebouoth*, VIII, 2. 3. J., tr. *Qiddouschin*, I, 5, et ci-après, VII, 1. 4. Ci-après, IV, 1, il est dit que celles-ci ne boivent pas l'eau d'épreuve en cas de soupçon.

pas soumis. On a cru devoir présenter cette objection : On comprend la première opinion, disant que tous les individus adjurés doivent accueillir l'imprécation et le serment, parce que l'on déduit tout des règles au sujet de la femme soupçonnée ; mais on ne s'explique pas la seconde opinion, disant que tous ceux qui sont adjurés n'y sont pas soumis ; car si l'on déduit des règles susdites la question de la transmission, il convient de déduire du même fait ce qui concerne l'imprécation et le serment. Les uns enseignent : comme cette femme donne l'affirmation *Amen*, en ses doubles conséquences, tous ceux qui seront adjurés devront subir les mêmes conséquences. D'autres enseignent au contraire : cette femme seule est soumise au double effet de l'Amen, non tous ceux qui sont adjurés. Une objection a été faite : On comprend bien la première de ces opinions; d'après laquelle la femme soupçonnée étant dans la nécessité de dire le double Amen, tous ceux qui sont adjurés subissent les mêmes effets; mais comment expliquer la seconde opinion, d'après laquelle malgré l'obligation du double Amen pour la femme soupçonnée, tous ceux qui sont adjurés n'y sont pas soumis? Puisque la transmission du serment est déduite des règles relatives à la femme soupçonnée, pourquoi en déduire cette question de transmission, et non les effets du double Amen? — R. Aba b. Mamal dit : lorsque la Mischnâ est d'avis que la femme soupçonnée doit affirmer, par Amen, n'avoir pas commis d'infidélité pendant qu'elle attendait le mariage avec son beau-frère par lévirat, elle exprime l'opinion de R. Akiba, lequel a dit [1]: Même à une belle-sœur il peut arriver (par une cohabitation illégale) d'avoir un enfant bâtard. Non, réplique R. Ila (qui ne tient pas compte de la corrélation), peu importe la pureté d'origine d'un enfant, dans la question de jalousie du mari ; puisque le texte biblique dit (Nombres, V, 14) : *s'il soupçonne sa femme*, le soupçon se reporte au moment où elle était en partie sa femme (par obligation du lévirat) —[2].

On peut encore objecter ceci : A quoi bon soulever la question de bâtardise à propos de mariage? La Bible dit (à propos du divorce, Deutéron. XXIV, 1): *lorsqu'un homme prend une femme etc.* ; dès qu'elle est seulement sa femme en partie (par l'engagement inhérent au lévirat), elle devrait subir les effets légaux du mariage (donc, cette déduction n'a pas lieu, et R. Akiba seul est d'avis d'attribuer à une belle-sœur la possibilité d'avoir un enfant bâtard, en raison de la contrainte du lévirat). — Si une femme veuve qui attend le mariage de son beau-frère par lévirat s'est prostituée, selon R. Eleazar, elle reste permise au beau-frère (selon lui, la contrainte du lévirat n'équivaut pas à l'état de fiancée) ; selon R. Josué b. Lévi, elle sera interdite au beau-frère, à qui elle était destinée. Les rabbins objectèrent au nom de R. Mena : R. Jacob b. Aḥa n'a-t-il pas dit au nom de R. Eleazar [3] : Si une veuve qui attend le mariage avec son beau-frère par lévirat meurt, il est permis à ce futur mari d'épouser la mère de la défunte (interdite, comme belle-mère, du vivant de

1. Ci-dessus, tr. *Yebamôth*, I, 1 (p. 3). 2. Suit un passage que l'on retrouve au tr. *Yebamôth*, I, 1 (p. 3). 3. Ci-dessus, *ibid.*, II, 1, fin, et IV, 8.

celle qu'il devait épouser); s'il est donc vrai qu'il n'y a pas de contrainte au-delà du décès, elle existait du moins du vivant de cette veuve ; pourquoi alors R. Eleazar dit-il que la femme reste permise au mari en cas de prostitution ? En outre, nous avons enseigné (après avoir dit que l'homme peut conditionner d'épouser la veuve qui attend le lévirat, si elle n'a pas été déshonorée) et adopté pour règle[1] : « chaque fois que la femme, en cohabitant avec autrui, ne devient pas interdite à un futur mari (si elle est libre), il n'y a pas de blâme à lui adresser, et toute condition préalable est inutile » ; or, d'après qui expliquer cet enseignement ? Ni d'après les rabbins, ni d'après R. Akiba (si tous admettent ici que la belle-sœur encore veuve qni s'est prostituée, ne devient pas interdite au futur mari) ? En effet, voici comment il faut justifier le différend entre R. Eleazar et R. Josué b. Lévi : le premier permet à ladite belle-sœur veuve de devenir l'épouse du beau-frère (malgré l'écart commis), d'après l'avis des autres rabbins (qui ne sont pas partisans des effets de la contrainte, même du vivant du futur mari), à l'opposé de R. Akiba ; le second au contraire (ou R. Josué b. Lévi) défend que cette veuve déshonorée épouse le futur promis, selon l'avis de R. Akiba, contrairement aux autres sages. R. Yanaï a enseigné : une telle femme qui s'est prostituée reste permise au futur promis (au beau-frère). On a expliqué en effet que, des mots *elle s'est cachée aux yeux de son mari* (Nombres, V, 13), on conclut à l'exclusion du beau-frère, parce qu'il n'est pas dit : « aux yeux de son beau-frère ». R. Jacob b. Zabdi raconta au nom de R. Abahou qu'un tel fait se présenta, et quoique la veuve qui s'était mal conduite fût destinée à un beau-frère cohen, elle put l'épouser. R. Yossé b. R. Aboun dit : cette femme n'est pas même passible de la peine des coups de lanière (pour infraction à l'interdit *d'être à un homme étranger,* applicable au mariage seul).

« Selon R. Meir, est-il dit dans la Mischnâ, la femme éprouvée par l'eau dit amen (déclare) n'être pas devenue impure, ni qu'elle le sera à l'avenir. » R. Meir ne prétend pas que l'eau d'épreuve aura un effet immédiat sur cette femme, si elle doit se laisser déshonorer un jour ; mais l'eau se conservera en elle comme un dépôt, dont les effets auront une action rétroactive si elle se rend impure à l'avenir. L'expression *loi de jalousie* (ibid. 29) indique que ce sera une loi perpétuelle, sans signifier que la femme devra boire deux fois. Mais, dit R. Juda, Nehemia, habitant de Siḥin a attesté devant R. Akiba que la femme devra boire jusqu'à deux fois ? Je vais expliquer cet avis, dit R. Akiba : pour les soupçons multiples, émanant de son mari, elle ne subira qu'une fois l'épreuve ; mais, s'il s'agit d'un autre mari (après décès du premier), elle sera de nouveau soumise à l'épreuve. Selon les autres sages, au contraire, soit que les soupçons émanent d'un seul homme, soit qu'il s'agisse de plusieurs, la femme pourra être soumise plusieurs fois à l'épreuve. Il suffit, pour preuve, de citer l'exemple de la servante Karkemith, qui dut boire l'eau d'épreuve deux ou trois fois en présence de Sameas et Abtalion (les grands

1. Ci-après, Mischnâ, § 6.

juges), bien que les soupçons de son mari portassent seulement sur un complice (qu'elle aurait vu à plusieurs reprises).

On a enseigné ailleurs[1] : « On ne donnera pas à boire l'eau d'épreuve à une prosélyte, ni à une servante affranchie; les autres sages sont d'avis de la faire boire. » De quel cas peut-il s'agir là? Il ne saurait être question d'un prosélyte qui a épousé une juive (nommée prosélyte à titre de compagne), puisqu'il est dit (Nombres, V, 12) : *fils d'Israélite*, à l'exclusion des prosélytes, d'une autre origine; il ne saurait être question non plus d'un Israélite qui a épousé une prosélyte, puisqu'il est dit (ibid, 15) : *le mari mènera sa femme vers le prêtre etc.* Il faut donc supposer le cas où un prosélyte a épousé une prosélyte (et qu'il y ait égalité entre les époux) : Alors, R. Akiba est d'avis de ne pas soumettre la femme à l'eau d'épreuve, en raison de l'expression « fils d'Israël », non des prosélytes; les autres sages au contraire sont d'avis de l'admettre à l'épreuve par déduction des mots (ibid., 12) : *tu leur diras*, qui impliquent par extension tout ce qui est exposé dans ce chapitre (et l'étend aussi aux prosélytes). Or, qu'est-il dit ensuite dans ce chapitre? *Si un homme cohabite avec elle* (ibid., 13), et comme cette relation illégale la rend interdite, le mari lui exprime sa jalousie, et par soupçon il la fait boire. Puis il est dit (ibid.) : *si elle s'est cachée aux « yeux » de son mari*; ceci indique l'exception prévue à l'égard d'un mari aveugle, « sans yeux »[2]. On sait ainsi l'exclusion du mari qui est aveugle; si la femme l'est, la règle est la même; car, selon la Braïtha de R. Juda, l'aveugle est dispensé de tous les préceptes prescrits par la Bible (aussi bien l'homme que la femme).

6. Tous s'accordent à dire que l'on ne saurait porter en compte, ni ce que la femme a fait avant d'être fiancée à son mari, ni après avoir été répudiée par lui. Si donc, ensuite, elle s'est enfermée avec quelqu'un dans un endroit secret, et qu'elle est devenue impure, puis le mari l'a reprise, il n'a rien à lui reprocher de ce fait. Voici la règle : si elle a consenti à une cohabitation qui ne lui était pas interdite (quand elle était libre), il n'a pas de blâme à lui adresser.

R. Yanaï dit : Il est certain que l'homme est libre de renoncer à ses idées de jalousie; mais la question est de savoir si la répudiation équivaut à une renonciation, et voici en quel cas la question se pose : si, après avoir exprimé à la femme sa jalousie, le mari la répudie (avant qu'elle se soit enfermée avec un complice), puis il la reprend, et alors elle s'enferme avec un complice, dira-t-on que la répudiation équivaut à une renonciation de jalousie, et comme la première expression est annulée, il faudrait une seconde défense à la femme de s'enfermer pour la déclarer coupable de ce fait et passible de l'épreuve? Ou dira-t-on que ce n'est pas une renonciation à la jalousie de la répudier, et qu'en conséquence il ne faut pas une nouvelle défense de s'enfermer? D'autre

1. Mischnâ, tr. *Edouyoth*, V, 6. 2. Cf. J., tr. *Meghilla*, IV, 7 (t. VI, p. 252); tr. *Maccôth*, II, 5.

part, si après l'expression de jalousie elle s'est enfermée, puis le mari, ayant connaissance de cette conduite blâmable, répudie la femme, il va sans dire que ce n'est pas une renonciation effective (laquelle d'ailleurs serait nulle) ; mais si le mari reprend la femme, qu'elle s'enferme, puis elle est soumise à l'épreuve, et l'eau n'a pas d'influence sur elle, sera-t-elle dès lors déclarée pure? Ou dira-t-on qu'en raison de l'interdit de revenir à son mari, par suite de l'impureté préalable, l'eau d'épreuve n'a pas pu produire l'effet délétère, et que cependant elle est impure? (Questions non résolues) ?

CHAPITRE III

1. Le mari prenait l'offrande de farine du panier égyptien et la remettait dans un vase sacré du culte, qu'il remettait aux mains de la femme ; puis le cohen mettait sa main au-dessous de la sienne, et l'agitait (en signe d'acquisition).

(2). Aussitôt après l'avoir agitée et approchée de l'autel, il prenait une poignée de farine qu'il faisait fumer sur l'autel, et le reste servait à la consommation des prêtres.

Il est écrit (Nombres, V, 25) : *le prêtre prendra des mains de la femme l'offrande de jalousie, et il l'agitera devant l'Eternel.* Mais ne résulte-t-il pas de notre Mischnâ qu'au lieu de l'agiter de sa main à lui, il l'agite sur la main de la femme? Il résulte donc de là qu'après avoir déposé son offrande de farine dans un vase profane (la corbeille égyptienne), la femme le retire de là, le remet dans un ustensile sacré du service, puis le prêtre met sa main sous celle de la femme, et agite ainsi l'offrande[1]. Cependant, comme cette tenue des mains de l'officiant n'est pas convenable, celui-ci pourra se munir d'une serviette. Mais ne serait-ce pas une séparation interdite? C'est vrai ; aussi, est-il bon de recourir, à cet effet, au service d'un vieux prêtre. On peut même dire qu'un jeune prêtre est également admissible en ce cas ; car il n'y a pas à craindre, en si peu de temps, l'effet du mauvais penchant (par ce contact des mains). R. Ḥiya a enseigné : pour une femme soupçonnée qui n'a plus de mains, deux cohanim interviennent et agitent l'offrande à sa place (l'un d'eux la représente). R. Yossé dit : en tout lieu analogue (chaque fois qu'il s'agit de présenter une offrande de farine), les Rabbins éprouvent le même doute : s'agit-il de présenter l'objet même, ou le vase qui le contient? Et puisqu'il est admis que l'agitation précédera la présentation à l'autel[2], d'où le sait-on ? On le sait, répond R. Jérémie au nom de R. Pedath, de ce que la succession se fait ainsi pour la femme soupçonnée. Selon R. Yossé, au contraire, l'offrande de la femme soupçonnée a un but spécial (celui de produire une épreuve), par suite de quoi il n'y a pas lieu d'en tirer une déduction pour d'autres sujets[3].

1. Cf. J., tr. *Qiddouschin*, I, 8 (f. 61c). 2. V. B., tr. Menahoth, f. 61a. 3. Cf. J., tr. Kethoubôth, III, 1 (f. 27c).

R. Aboun b. Ḥiya déduit l'ordre des cérémonies de ce verset (Lévitique, VI, 6): *Voici la loi de l'offrande de farine*; *il faut la présenter, etc.*; or, il n'est pas question là d'agitation, parce qu'elle est supposée avoir précédé et être déjà accomplie. R. Yossé dit que l'on ne peut rien prouver de là, car le verset peut s'appliquer aux offrandes qui n'ont pas besoin d'être agitées avant la présentation. Par quel verset donc le sait-on? Par celui-ci (ibid. II, 8). *tu apporteras l'offrande faite de ces objets pour l'Eternel*; *on l'amènera au prêtre, qui la présentera à l'autel*; or, le premier terme, « tu apporteras », comprend par extension l'offrande des prémices d'omer; le suivant, « on amènera », s'étend à l'offrande semblable, présentée par la femme soupçonnée, et il est dit à ce dernier sujet (Ibid. VI, 8, avec Nombres, V, 26): *le prêtre prélèvera de l'offrande la poignée à brûler, etc.*; or, il n'est pas question là d'agitation, parce qu'on la suppose déjà accomplie.

On a enseigné ailleurs [1] : « Voici les offrandes de farine, sur lesquelles une poignée devra être prélevée par le prêtre en fonctions, et le reliquat sert de consommation sacerdotale, savoir l'offrande en fine fleur de farine (pour la caste sacerdotale), l'offrande de l'omer, celle d'un pécheur repentant et celle de la jalousie (après l'épreuve de la femme soupçonnée). » Comme R. Aba b. Mamal et R. Samuel b. R. Isaac étaient assis ensemble à étudier la Loi, R. Aba b. Mamal demanda à son compagnon : d'où sait-on que le reliquat provenant de l'offrande faite à titre de prémices sera consommé par les prêtres ? On le sait, répondit R. Samuel, de ce qu'il est dit [2] par R. Yoḥanan au nom de R. Ismaël : de l'analogie du mot *offrande de farine*, employé pour la femme soupçonnée (ibid. 15) et comparé à celui qui est usité pour l'offrande des prémices (Lévitique, II, 14), on conclut que, dans l'un et l'autre cas, il s'agira de farine d'orge; et, comme pour l'offrande de la femme soupçonnée, le reliquat sert de consommation aux prêtres, il en sera de même pour celle de l'omer. R. Akiba dit : lorsque ces rabbins se furent levés, R. Aba b. Mamal alla se tenir auprès de R. Jérémie et lui dit : As-tu observé comment il a répondu, d'une façon légère (évasive), sur ta question, « d'où l'on sait, pour l'offrande même de la femme soupçonnée, que le reliquat est à consommer par les prêtres » ? Sur ce, R. Zeira apporta l'avis de R. Isaac Atouschia, qui dit de le déduire de ces mots (Lévitique, VII, 10) : *Toute offrande pétrie à l'huile, ou sèche, appartiendra à tous les fils d'Aron, à l'un comme à l'autre* (elles sont donc toutes semblables au point de vue du reliquat à manger par les prêtres). Or, à quoi se rapporte ce verset? Il ne saurait être question d'un gâteau pétri composé de froment, puisque la Bible en a déjà parlé (ibid. VI, 8) ; si donc il n'est pas question de froment, il faut supposer qu'il s'agit d'un composé d'orge. Selon un autre enseignement, l'interprétation se rapporte au second terme, « offrande *sèche* » : or, il ne saurait être question de froment, dont le texte a parlé précédemment; si donc il n'est pas question de froment, on l'appliquera à un composé d'orge (comme l'est

1. Mischnâ, tr. Menahoth, VII, 1. 2. Ci-dessus, II, 1 (p. 244).

l'offrande de la femme soupçonnée, et son reliquat sera consommé par les prêtres). Selon R. Yossé, au contraire, le verset en question se réfère bien à nn gâteau pétri à l'huile, composé de froment, ainsi qu'à l'offrande sèche, composée de la même farine ; et, loin qu'il eût été déjà question de froment, on en a besoin pour la propre application de ce texte, disant : *Elle appartiendra aux fils d'Aron, à l'un comme à l'autre*, en ce sens : l'homme prendra sa part, si même il a un défaut, mais l'enfant mineur ne prendra pas de part, fût-il sans défaut. R. Yossé b. R. Abou dit : parce que la loi mosaïque étend son action à un seul autre point (à l'omer), tu prétends vouloir appliquer l'extension à tout ; en réalité, il n'en pas ainsi, et il faut bien une analogie de la comparaison entre les termes *offrande d'encens* ou *souvenir*, employés ici (Nombres V, 26) et ailleurs (Lévitique, II, 2). Or, comme pour cette dernière, le reliquat sert de consommation aux prêtres, de même, à l'égard de l'offrande en question ici, le reliquat sera consommé par les prêtres. De quel verset donc le sait-on ? De celui-ci (ibid. 8) : *Tu apporteras l'offrande faite de ces objets pour l'Éternel ; on l'amènera au prêtre, qui la présentera à l'autel* ; le premier terme « tu apporteras », comprend par extension l'offrande des prémices d'omer ; le suivant « on amènera » s'étend à l'offrande semblable, présentée par la femme soupçonnée. Enfin, il est dit (ibid.) : *Et ce qui restera de l'offrande de farine sera pour Aron et ses fils, comme sainteté supérieure* (l'emploi du reliquat est donc bien déterminé).

2. Le prêtre faisait boire d'abord l'eau d'épreuve à la femme soupçonnée ; puis il faisait brûler son offrande sur l'autel. R. Simon dit au contraire : il faisait d'abord l'offrande, puis il faisait boire l'eau, comme il est dit (Nombres, V, 26) : *et ensuite il fera boire l'eau à la femme.* Cependant, si le prêtre a fait boire d'abord, puis a offert le don de farine, la cérémonie reste valable.

Les rabbins (le premier interlocuteur de la Mischnâ) sont d'avis de faire boire l'eau d'épreuve d'abord, en raison de l'expression biblique redondante (ibid. 24 et 27) : *Les eaux pénétreront* (avant tout). R. Simon, au contraire, dit de faire brûler d'abord l'encens, en raison des mots (ibid. 26) : *puis il fera boire l'eau à la femme.* Mais comment R. Simon explique-t-il le verset invoqué par les rabbins ? D'après lui, les termes « viendront en elle » veulent dire que les eaux arriveront en entier, non en partie (elle doit boire tout). D'autre part, les rabbins expliquent le verset invoqué par R. Simon à l'appui de son opinion, en ce sens qu'au besoin il faudra la forcer de boire, sans qu'elle y consente [1]. Toutefois, R. Simon reconnaît, d'accord avec les sages, qu'en cas de fait accompli, si l'on a fait boire à la femme d'abord, puis elle a offert le don de farine, la cérémonie reste valable. De même, les sages s'accordent à dire, comme R. Simon, pour le cas du fait accompli : si la présentation de l'offrande a eu lieu avant de boire, l'ordre est également valable.

Quel est le motif de chaque opinion en principe ? Il s'agit de savoir qu'est-

1. V. Siffri, section *Nasso*, ch. 17.

ce qui effectue l'épreuve : selon les sages, c'est l'offrande de farine qui l'effectue; elle doit donc avoir lieu en dernier. Selon R. Simon, c'est l'eau qui l'effectue (et il faut, pour cela, faire boire à la femme en dernier lieu). A l'appui de leur avis, les sages invoquent ces mots (ibid. 15) : *une offrande de souvenir qui rappelle le péché.* R. Simon au contraire s'appuie sur l'expression *elles viendront en elle les eaux de malédiction, devenues amères*; *son ventre gonflera etc.* (ibid. 27). Comment les autres sages expliquent-ils les mots précités, invoqués par R. Simon? Selon eux, l'expression « elles viendront etc. » indiquent que, dès ce moment, les membres commenceront à être attaqués (mais ils ne seront frappés qu'après l'offrande). D'autre part, comment R. Simon explique-t-il le verset invoqué par les autres rabbins? Selon lui, les mots « une offrande de souvenir qui rappelle le péché » indiquent qu'à ce moment solennel de l'épreuve, tous les péchés de la femme lui sont rappelés. Or, les autres rabbins prescrivent l'ordre suivant : écrire le libelle, l'effacer, faire boire l'eau d'épreuve, présenter l'offrande. R. Simon, au contraire, adopte cet ordre-ci : écrire, présenter l'offrande, effacer l'écrit, faire boire. Tous reconnaissent que l'acte d'effacer doit toucher de près à celui de boire ; seulement, d'après l'ordre adopté par les sages, ces deux actes, quoique rapprochés, précèdent l'offrande ; d'après R. Simon, ces deux actes suivent la présentation de l'offrande. On a enseigné : la femme peut toujours renoncer à subir l'épreuve, aussi longtemps que l'offrande n'a pas été présentée à l'autel ; une fois que celle-ci a été présentée, si la femme déclare ne pas vouloir boire l'eau d'épreuve, on l'encourage, et on la force de boire (car peut-être est-elle pure, et la frayeur l'empêche de boire). C'est conforme à l'avis de R. Simon, qui engage de faire cette invitation après la présentation de l'offrande ; ce n'est pas dit d'après les autres sages, selon lesquels il est admis que la femme a déjà bu. On a enseigné plus loin (§ 4) : « A peine a-t-elle fini de boire, qu'en cas de culpabilité, sa face devient livide etc. » (donc, la boisson opérait de suite). D'après un autre enseignement (une Braïtha), avant qu'elle sorte du Temple, sa face changeait, etc. Or, la version de la Mischnâ est conforme à l'avis de R. Simon ; tandis que l'autre enseignement (la Braïtha) est conforme à l'avis des autres sages.

3. Si, avant d'effacer le parchemin, la femme a déclaré ne pas vouloir boire, on devra enfouir ce morceau écrit de parchemin, et répandre l'offrande sur les cendres de l'autel ; ce parchemin écrit ne pourra pas servir à faire boire une autre femme soupçonnée d'adultère. Si, après l'effacement du rouleau, la femme avoue être impure, on versera à terre l'eau d'épreuve, et l'on répandra son offrande sur les cendres (de l'autel), Si, après l'effacement du rouleau, la femme se refuse à boire, on l'interpelle (pour l'encourager[1]), et on la force de boire (peut-être est-elle pure, et la frayeur l'empêche-t-elle de boire).

1. J. Lévy traduit : on lui fait ingurgiter l'eau (de force).

On a enseigné ; on enfouissait ce parchemin dans le sol, sous le gond qui soutenait la porte du tabernacle, pour que le mouvement constant de rotation de la porte l'efface rapidement (sans l'exposer à être méprisé). Il y avait une petite rigole par où l'eau s'écoulait. On a enseigné que cette eau ne comporte aucun caractère sacré. Est-il par conséquent permis de l'employer à pétrir du ciment? Oui, puisqu'on la rejette. Un autre enseignement dit[1] : ces eaux sont sacrées; si donc, « après l'effacement du parchemin, la femme déclare être impure (ce qui lui évite de boire l'eau d'épreuve), l'eau sera rejetée, et l'offrande de farine sera dispersée auprès des cendres provenant de l'autel. » Ceci prouve que l'offrande de cette femme est tenue pour sacrée, aussi longtemps que le parchemin n'est pas couvert d'écriture. R. Yossé dit : Rabba a enseigné au nom de R. Ḥiya que, même lorsque la femme est encore en route, pour venir à Jérusalem devant le tribunal, l'offrande désignée par elle est sacrée. R. Yossé b. R. Aboun en trouve la confirmation, dans les termes mêmes d'une Mischnâ suivante (§ 6) : « Si par exemple son mari a cohabité avec elle, etc., l'offrande devra être brûlée » (en raison de sa sainteté). — « Si, après que le rouleau écrit a été effacé, la femme se refuse à boire, on l'interpelle (pour l'encourager, ou : lui ingurgiter l'eau), et on la force de boire » (dans l'hypothèse qu'elle en ait été détournée par la crainte). Pourquoi cela ? C'est qu'elle a été la cause de ce qu'il a fallu effacer indûment le nom divin. Combien de lettres du rouleau faut-il avoir effacé, pour motiver cette contrainte ? R Ḥanin a enseigné : selon l'école de Schammaï, il suffit pour cela d'avoir effacé une lettre ; selon celle de Hillel, il faut avoir effacé au moins deux lettres pour constituer l'obligation. L'école de Hillel a pour motif, dit R. Ili, qu'il faut avoir pu écrire les deux lettres יה (Dieu, en abrégé). — R. Akiba objecte contre la Mischnâ : pourquoi contraindre la femme de boire en cas de refus? Si c'est pour l'éprouver, n'est-il pas déjà bien notoire et admis par son refus qu'elle est coupable? Il faut donc admettre, dit R. Akiba, que lorsque la femme déclare ne pas vouloir boire, c'est comme si elle se reconnaissait impure pour son mari (l'eau sera jetée etc.). Est-ce à dire que, selon R. Akiba, on ne contraint jamais la femme à boire? Si : cela a lieu lorsqu'après que la femme a commencé à boire, elle refuse de continuer ; c'est alors qu'on la contraint de continuer, malgré elle, jusqu'à ce que sa face devienne livide (mais non si elle refuse dès l'abord).

4. A peine la femme a-t-elle fini de boire qu'en cas de culpabilité sa face devient livide, les yeux lui sortent de la tête, ses veines se gonflent (ses nerfs se tendent) ; les assistants crient de l'emporter, pour qu'elle ne souille pas le parvis (de sa mort, ou par la survenue subite des menstrues). Si la femme a quelque mérite, la punition sera suspendue ; tantôt elle l'est pour un an, tantôt pour deux ans, tantôt pour trois ans. A ce propos, Ben-Azaï (Simon) dit : l'homme est tenu d'enseigner la Loi à sa

1. Tossefta à ce traité, ch. II.

fille (comme aux fils); pour que s'il lui arrive d'être soumise à l'eau d'épreuve, elle connaisse les effets du mérite. R. Eleazar dit que c'est pour elle un enseignement inutile. R. Josué dit : une femme préfère avoir un cab (peu) avec un homme ordinaire, qui la satisfait, que neuf cabs avec un pharisien (homme supérieur). Il dit aussi : un homme pieux mais sot, ou un impie rusé, une femme adonnée au pharisaïsme et les plaies des Pharisiens (leurs excès) sont les causes de la ruine du monde.

N'est-il pas dit précédemment (§ 2) qu'au dire de R. Simon, l'eau doit avoir pénétré en entier dans la femme pour l'éprouver, non partiellement? Comment donc se fait-il qu'ici la Mischnâ dise : « Avant que la femme ait achevé de boire, sa face devient livide? » Il ne faut pas prendre trop à la lettre ces mots ; on veut dire par là : Une telle n'avait pas achevé de boire, en ce sens qu' « ayant à peine fini », le mal commençait à se faire sentir. — « Tantôt, si la femme a quelque mérite, la punition est suspendue pendant un an ; tantôt celle-ci l'est pendant deux ans; tantôt elle l'est pendant trois ans. » Pour prouver qu'en cas de mérite la punition est suspendue pour un an, on peut citer l'exemple de Nabuchodonozor (Daniel, IV, 26) : *Au bout de douze mois etc.* « Tantôt elle l'est pendant deux ans », comme ce fut le cas pour Amnon (II Samuel, XIII, 23) : *Il arriva au bout de deux ans etc.* « Tantôt elle l'est pendant trois ans », comme le prouve l'exemple d'Achab (I Rois, XXII, 1): *Ils restèrent trois ans, sans qu'il y eût nulle guerre entre Aram et Israël.* Le mérite d'Aḥab consista, dit R. Yossé, à s'occuper exclusivement de la pratique des lois religieuses, de même qu'Amnon eut le mérite de se livrer pendant deux ans à l'étude de la Loi (ce qui fut la cause de ce que sa mort fut différée). Pour Aḥab on le sait, parce que le texte biblique (précité) dit : « Ils restèrent *assis* trois ans, sans avoir de guerre etc. » (*assis* à étudier la Loi).

Il est dit (Nombres, V, 15) : *Une offrande de souvenir*, ce qui vise la règle générale (en vue du bien) ; puis (ibid) : *Qui rappelle le péché*, ce qui vise l'exception. Or, lorsqu'il y a, d'une part, une règle générale, et de l'autre, une exception (ou le mal), la règle générale ne comprend rien de plus que l'exception (sans tenir compte des mérites). Mais, s'il en était réellement ainsi, il ne serait pas tenu compte de la stricte justice ; car, s'il est fait mention de la punition, laquelle est minime[1], à plus forte raison, doit-on tenir compte du bien, qui est plus fréquent. Voici donc comment il faut interpréter ce texte : « c'est une offrande de souvenir » (du bien), si la femme a du mérite ; « et une réminiscence du péché », si la femme n'a pas de mérites à porter en compte (à faire valoir). On a enseigné[2] que R. Tarfon dit au contraire : chaque fois que la Bible emploie le mot *souvenir*, il fait allusion au bien, sauf en ce passage de la femme soupçonnée, où il s'agit de punition. R. Akiba lui objecta

1. Cf. ci-dessus, I, 7 fin; Midrasch sur *Psaumes*, ch. XX. 2. Tossefta à ce traité, ch. I, 1 fin.

ceci : s'il y avait seulement l'expression « qui rappelle le péché », rien de plus, j'aurais été de ton avis, et j'aurais admis qu'il s'agit de la punition ; mais, comme il y a auparavant l'expression « offrande de souvenir », il est certain qu'il s'agit là du bien (que l'on tient compte des mérites de l'accusé). On a enseigné que R. Juda au nom de R. Eléazar b. Mathia interprète ce verset (*ibid.*28) *:Si la femme n'est pas devenue impure et qu'elle est pure.* N'y a-t-il pas là un terme superflu, et ne va-t-il pas sans dire que si la femme n'est pas impure, qu'elle est pure? C'est pour dire que, finalement, Dieu dédommagera la femme de la honte qu'elle a subie par l'épreuve. Ainsi, lorsqu'elle avait été jusque là stérile, elle deviendra désormais mère ; si elle enfantait avec douleur, elle enfantera avec facilité ; si elle avait des enfants laids, elle en aura de beaux ; s'ils étaient noirs, ils seront blancs ; s'ils étaient courts, (petits), ils seront grands ; si elle n'avait eu que des filles, elle aura des garçons ; si enfin elle avait eu un seul enfant, elle en aura deux. Mais, objecta R. Simon b. Lakisch, si telles seront les conséquences, toutes les femmes auraient avantage à se mettre dans le cas d'être soupçonnées, afin d'en profiter et elles se perdraient? Certes, fut-il répliqué, est-ce que R. Simon peut rejeter le texte formel, disant (ibid.) : *Elle restera intacte et aura (même) une postérité*? Il entend par ces mots [1] qu'il y aura une postérité pure, non une postérité impropre, ou défectueuse (à la suite d'un soupçon même injuste) — [2].

Une femme importante (Matrona) demanda à R. Eléazar [3] : pourquoi est-ce qu'à la suite du péché uniforme d'Israel, consistant dans l'adoration du veau d'or, y a-t-il eu trois sortes différentes de morts (la décapitation, la peste, et la décomposition des corps par l'eau) ? Tout le talent d'une femme, lui répondit-il (évasivement); consiste dans son tissage, comme il est dit (Exode, XXXV, 25) : *toutes les femmes industrieuses filèrent de leur propre main* (selon lui, il est inutile d'enseigner la Loi, ni l'exègèse, à une femme). Son fils Horqenos lui dit : « Faute de répondre à cette femme par une explication tirée de la Bible, tu me fais perdre chaque année trois cents *cour* de dîme » (qu'elle me donnait comme part sacerdotale). « Mieux vaut que les paroles de la loi soient brûlées, répondit le père, que de les livrer à une femme » (et encore moins pour de l'argent). Lorsque cette femme fut sortie, les disciples dirent : « Maître, maintenant que tu as repoussé la question de cette femme, que nous répondras-tu à ce sujet ? » « Voici, dit R. Berakhia, ou R. Aba b. Cahana, au nom de R. Eléazar, ce qui motivait les divergences : celui qui avait péché en présence de témoins, et malgré l'avertissement reçu, était condamné par le tribunal à la peine de mort ; celui qui avait péché devant témoins, mais sans avoir été averti, était soumis à l'examen de l'eau (préparée par Moïse, ibid. XXXII, 20), comme une femme soupçonnée ; enfin celui qui

1. Cf. ci-après, IV, 1. 2. Suit un passage que l'on retrouve au tr. *Haghiga*, I, 1 (traduit t. VI, p. 257). 3. Le texte a, par contraction : « R. Liézer. » C'est sans doute, R. Eliézer b. Horqenos, dont le fils (cité plus loin) porte le nom du grand-père.

avait péché, sans que des témoins puissent l'attester et sans avoir été averti, mourait par la peste (châtiment du ciel). Rab et Lévi b. Sisi établissent tous deux les distinctions suivantes : celui qui avait sacrifié, brûlé de l'encens, ou versé une libation de vin à l'idole du veau d'or (tous crimes condamnables par le tribunal humain), était condamné à mort par voie humaine ; celui qui battait des mains, et dansait devant l'idole, ou la saluait en riant (faits non justiciables par le tribunal), était soumis à l'épreuve de l'eau comme une femme soupçonnée ; enfin celui qui s'était seulement rejoui de l'idole en son cœur (intérieurement) mourait par la peste.

On appelle « un homme pieux mais sot » celui qui voit un enfant battre l'eau d'un fleuve (sur le point de se noyer) et dit: « Lorsque j'aurai retiré mes phylactères, j'irai le sauver » ; et pendant qu'il les retire, l'enfant rend l'âme. Ou bien si, à la vue d'une première figue mûre, il dit : « Je la remettrai à la première personne que je rencontrerai » (c'est une sottise de ne pas oser toucher à la prémice, dont la loi n'est plus en vigueur). Ou bien s'il voit un homme poursuivre une jeune fille fiancée, et que, par excès de scrupule, il ne le tue pas (comme c'est permis). C'est ainsi qu'il a été enseigné[1] : On doit empêcher le crime, fût-ce en tuant le persécuteur, soit que celui-ci poursuive son prochain pour le tuer, soit qu'il coure après une fiancée, soit qu'il veuille déshonorer un jeune garçon. On nomme « un impie rusé », dit R. Zériqan au nom de R. Houna, celui qui, peu sévère pour lui-même, enseigne aux autres à observer les règles les plus sévères (et l'on suppose qu'il suit la même voie). — [2].

« Une femme adonnée au pharisaïsme » est celle qui, assise à étudier, tourne en ridicule les passages de la Loi, comme celui-ci (Genèse, XXX, 16) : *Léa lui dit : viens auprès de moi ; et il dormit auprès d'elle cette nuit.* Or, dit R. Abahou, il n'y a pas à supposer la moindre pensée déplacée en cette circonstance[3] ; car, en réalité, le patriarche connaissait la pensée de sa femme et savait que son seul but était de produire les ancêtres de deux tribus. — Par « plaie des Pharisiens » (frappé par leurs excès), on entend par exemple celui qui donne aux orphelins le conseil d'enlever (par la restitution du douaire) à leur mère veuve, le droit d'être nourrie sur l'héritage paternel. Ainsi, la veuve de R. Schabthaï[4] usait avec prodigalité des biens de ses fils. Les orphelins se présentèrent à R. Eléazar et lui en firent la remarque : « Je ne sais comment agir dans votre intérêt, leur dit-il, mais vous seriez des sots si, pour éviter l'usufruit, vous ne rendiez la kethoubah de votre mère » (pour lui laisser ce qui lui revient personnellement). Sur ce, un homme présent leur dit : « Je vais vous donner un conseil : feignez de vendre votre patrimoine, de sorte que la mère réclamera son douaire, et elle perdra ses droits à être nourrie sur l'ensemble des biens. » Le conseil fut suivi. Au soir, la femme se

1. Mischnâ, tr. *Synhédrin*, VIII, 9. 2. Suit un passage que l'on retrouve au tr. *Berakhôth*, I, 7 (traduit t. I, p. 18). 3. Cette femme, en raillant, paraissait le croire. 4. Cf. J., tr. *Bava bathra*, X, 15 (f. 17[d]).

présenta à son tour (et exposa ses plaintes) devant R. Eléazar, qui dit : « Je m'aperçois que cette femme se trouve frappée par la plaie des Pharisiens (leurs excès) ; je jure n'avoir pas eu l'intention de la léser (lorsque j'ai parlé de restitution de dot, j'avais cru que la veuve le désirait ainsi) » —[1].

A ces divers excès, on ajoute le cas d'une jeune fille qui se mortifie, pour pouvoir prétendre (lors de son mariage) avoir perdu sa virginité par les mortifications (et dissimuler son inconduite). Il en est de même de la veuve errante, qui en courant[2] (sous prétexte de visites aux femmes en couches) va répandre partout ses calomnies[3]. Par l' « enfant venu avant terme », dit R. Ḥilqia au nom de R. Simon, on entend le garçon qui connaît la Loi avant son temps et méprise en conséquence de plus grands que lui. Selon R. Yossé, c'est un garçon qui dès l'âge de neuf ans a des membres qui lui donnent l'apparence de douze ans ; par suite, il a des relations intimes avec des personnes à des degrés de parenté interdits par la Loi, d'où il résulte pour celles-ci la condamnation à mort, tandis que lui reste exempt de pénalité à cause de son jeune âge (c'est encore un trait de pharisaïsme).

5. R. Simon dit : nul mérite n'ajourne l'effet des eaux amères ; car, si l'on disait qu'un certain mérite peut avoir cette conséquence d'ajournement, on amoindrirait le prestige de l'eau d'épreuve devant toutes les femmes qui en boivent ; de plus, on attirerait une mauvaise renommée sur les femmes pures qui ont bu de cette eau, car on les supposerait impures, en ajoutant que l'effet malfaisant est momentanément suspendu par le mérite de la femme. Rabbi dit : le mérite suspend l'effet des eaux de malédiction ; mais désormais (en cas de culpabilité), la femme n'enfantera plus et ne sera plus belle ; elle deviendra maladive, et elle dépérira jusqu'à mourir finalement des mêmes causes.

R. Hamnona dit : la femme avilie (qui a passé par l'épreuve) reste permise à son mari[4] ; c'est conforme à l'enseignement où il est dit que, selon R. Simon b. Eléazar, même une femme pure, qui a dû boire à cause du soupçon, finira par mourir au milieu de grandes souffrances, pour avoir eu le tort de s'exposer à ce doute grave (en s'enfermant avec un homme). Il est dit (Nombres, V, 28) : *Si la femme n'est pas devenue impure* (souillée) *et elle est restée pure* ; par cette expression superflue, on entend que la femme est pure, sans échapper à l'épreuve toutefois, car des témoins attestent l'avoir vue s'enfermer. En outre, la conjonction *et*, placée en tête de cette seconde expression superflue, a pour but d'exclure du bénéfice d'une « postérité future » la femme dont le mérite antérieur a fait ajourner la punition.

1. Suit une phrase que l'on retrouve au tr. *Péa*, VIII, 8 (traduite t. II, p. 114). 2. Littéralement : *en faisant la ronde* (selon le sens adopté par J. Lévy). 3. Son hypocrisie est une autre cause de ruines. 4. On ne craint pas que l'eau n'ait pas produit d'effet immédiat, malgré la culpabilité de la femme, en raison de ses mérites antérieurs.

Or, la première déduction tirée de ce verset (à savoir, qu'en raison de l'attestation ultérieure des témoins, venant affirmer la culpabilité, l'eau ne produit pas d'effet délétère) doit être conforme à l'avis de celui qui dit : le mérite antérieur de la femme suspend la punition, sans que nulle apparence extérieure aide à discerner la culpabilité [1] ; car, selon Rabbi au contraire (dans notre Mischnâ), l'ajournement de la punition à cause du mérite antérieur n'empêche pas de laisser discerner la culpabilité (selon lui, s'il n'y a pas d'indice externe de culpabilité, par un commencement de maladie ; c'est une preuve de non-suspension de la punition, ou d'innocence réelle). R. Isaac dit : il est possible de justifier l'assertion précédente, même d'après celui qui admet la suspension de la punition, accompagnée du discernement externe de la culpabilité, et voici ce qu'il s'agit d'indiquer : Si après l'épreuve de l'eau subie par la femme soupçonnée, celle-ci n'est pas atteinte de mal, il ne faut pas en inférer que l'attestation a été fausse, et que pour ce motif il n'y a pas eu d'effet délétère ; c'est pourquoi il a été spécifié que l'effet de l'eau est nul si la femme est déjà interdite à son mari avec incertitude (et non pour cause d'innocence). Selon R. Juda au contraire, ladite assertion est exclusivement conforme à l'avis de celui d'après lequel la punition peut se trouver ajournée, sans qu'il y ait apparence de culpabilité ; et il n'y a pas à dire que l'eau n'a pas produit d'effet et n'a pas laissé d'apparence de culpabilité, en raison de la suspension de la punition ; car, il n'en est pas tenu compte. — *Cet homme sera net de toute faute*, est-il dit (ibid.) ; c'est-à-dire, en ne voyant nul effet de l'eau d'épreuve, il n'a pas à craindre qu'un mérite antérieur suspende la punition. Est-ce à dire que la femme (même coupable) n'a rien à craindre (et que la punition est ajournée si elle a du mérite) ? C'est pourquoi il est dit (ibid.) : *Cette femme expiera son crime*, et c'est conforme à l'avis de celui qui dit : en cas de mérite, la punition est ajournée, sans laisser de suite des traces visibles (aussi, il n'y a rien à craindre).

6. Si l'offrande de farine est devenue impure avant d'avoir été consacrée par la remise dans l'ustensile du culte, elle sera semblable à toute autre offrande de farine, et pourra être rachetée (puis utilisée comme profane). Si l'impureté est survenue lorsque la farine était déjà dans l'ustensile sacré, il faut aussi la traiter comme toute autre offrande analogue en ce cas et la brûler. Voici quelles offrandes on brûlera (sans les offrir) : celles de la femme qui avoue être devenue impure à son mari, ou qui est déclarée impure sur l'attestation de deux témoins, ou pour celle qui se refuse à boire, ou de celle que le mari ne veut pas faire boire (ne veut pas éprouver), ou qui a cohabité avec son mari lorsqu'il la conduisait à Jérusalem pour l'épreuve. Enfin, on brûle l'offrande de toutes

1. Il s'agit, bien entendu, de témoins venant affirmer l'impureté de la femme, après qu'elle a bu ; sans quoi, si c'est auparavant, il y a certitude d'impureté et inutilité d'éprouver. Cf. ci-après, IV, 5, et V, 1.

les femmes soupçonnées qui sont mariées à des cohanim (même le reliquat après la combustion de la poignée prélevée sur le tout).

Un enseignement (Braïtha) s'exprime d'une façon tout analogue à la Mischnâ [1] : Si l'offrande de farine est devenue impure avant d'avoir été consacrée par la remise dans l'ustensile du culte, elle sera semblable à toute autre offrande de farine, et pourra être rachetée (utilisée comme profane). Mais si l'impureté est survenue lorsque la farine avait déjà été mise dans l'ustensile sacré, il faut aussi la traiter comme toute autre offrande analogue en ce cas, et la brûler. Pourquoi, lorsque la femme déclare être devenue impure pour son mari (l'avoir trahi), l'offrande doit-elle être brûlée? Pourquoi ne pas traiter celle-ci comme un sacrifice expiatoire, dont le maître est mort [2], et dont il est entendu que le montant devra être jeté à la mer morte (être dispersé), non brûlé? Non, la dite offrande est semblable au sacrifice de péché pour doute (une fois la consécration faite, il faut brûler la victime). Mais alors, si cette offrande de farine est semblable au sacrifice de péché du doute [3], il devrait suffire de disperser la farine (sans la brûler), même après sa consécration par sa remise dans un ustensile sacré? La ressemblance avec le sacrifice de péché, dit R. Mathnia, est restreinte au cas où, après l'égorgement de la victime, celui qui l'offre a la preuve de n'avoir pas été coupable (comme ici la femme reconnaît sa culpabilité). Or, il a été enseigné ailleurs [4] : Si le doute est levé après que l'égorgement a été effectué, il faudra verser le sang dans une rigole du parvis et emporter la chair dans la cellule où elle sera brûlée (et de même ici, pour la farine consacrée). On a enseigné (dans la Braïtha) : Si l'offrande de farine apportée par la femme soupçonnée est devenue impure, avant que la poignée à brûler sur l'autel ait été offerte par le prêtre (mais déjà consacrée), ou si la femme meurt à ce moment, ou si le mari meurt à ce moment (de sorte qu'il n'y a plus d'épreuve à effectuer), le reliquat devient une consommation interdite (pour tous), qu'il faut brûler ; parce que, dès le principe, elle a été présentée en vue du doute (de même ici, l'issue de l'épreuve devient douteuse par le décès de l'un des conjoints). En conséquence, l'offre qui a eu lieu pour obtenir le pardon de la femme suffit (on ne donne pas d'autre suite à l'offrande [5]), et la femme peut s'en aller (elle est quitte). Si enfin des témoins viennent affirmer que la femme est impure (s'est déshonorée), en tous cas l'offrande devient d'une consommation interdite à tous. On entend par « en tous cas », soit que la poignée de farine ait déjà été prélevée, soit qu'elle n'ait pas encore été effectuée, soit que le prêtre l'ait déjà encensée (brûlée), soit qu'il ne l'ait pas encore fait

1. V. Tossefta à ce traité, ch. II. 2. Mischnâ, tr. *Temoura*, IV, 1. 3. Si avant l'égorgement on a la certitude de n'avoir pas commis la faute sur laquelle il y avait doute, on pourra racheter l'animal lorsqu'il sera devenu défectueux. 4. Mischnâ, tr. *Krithôth*, VI, 1. 5. Selon un commentaire, en raison de l'offre régulière, les restes continuent à être mangeables; d'après un autre, leur temps est passé, et il faut les brûler.

fumer. Selon R. Ila, on entend par là : soit que la poignée de farine ait déjà été prélevée, soit qu'elle n'ait pas encore été effectuée ; mais avant la combustion sur l'autel, une fois que la combustion a eu lieu, le reliquat devient d'une consommation permise.

On a enseigné ailleurs[1] : Selon R. Simon, sur l'offrande de farine pour péché involontaire d'un pauvre (Lévitique, V, 11), il faut prélever à part une poignée de farine, laquelle sera brûlee sur l'autel séparément, et le reliquat sera brûlé aussi séparément ; les autres Sages sont d'avis d'accorder le reliquat aux prêtres en fonctions. Les deux interlocuteurs de cette Mischnâ fondent leurs avis divers sur l'interprétation d'un même chapitre, dont un verset dit (ibid. 13) : *ce sera pour le prêtre comme une offrande.* Or, selon les Sages, cette offrande (obligatoire) sera semblable à celle qu'offrirait un prêtre, le cas échéant, pour lui-même, à titre de vœu (volontaire) ; et, comme en ce cas, le tout sera consumé sur l'autel, on agira de même pour l'offrande de l'indigent. Selon R. Simon[2] au contraire, *la dîme de l'Epha* (ibid, 11) offerte par un simple israélite pauvre a pour équivalent la *dîme d'épha* offerte par un Cohen (ibid. VI, 13) ; or, comme sur la première il faut prélever une poignée, le prêtre devra la prélever aussi sur son offrande. Est-ce à dire qu'aussi bien l'offrande du pauvre simple israélite est un objet de consommation, celle du prêtre pourra de même être consommée? Non, parce qu'il est dit (ibid. 16) : *Toute offrande de prêtre sera brûlée entièrement, non consommée.* A quel titre brûle-t-on le reliquat de celle-ci? Est-ce comme la poignée prélevée ou comme le reliquat? Car, si c'est comme poignée, il n'est pas permis de la brûler la nuit, ni après le décès du maître, et il n'est pas tenu compte d'une pensée illégale de l'offrir le lendemain ; si c'est à titre de reliquat, il va sans dire qu'il est permis de le brûler la nuit et même après le décès du donateur ; mais la question est de savoir si la conception d'une pensée illégale (de l'offrir en retard) entraîne la culpabilité, comme pour un sacrifice, ou non? On peut résoudre cette question à l'aide de ce qui suit[3] : Selon R. Éléazar b. R. Simon, on offre la poignée de farine à part, et l'on répand le reliquat sur la cendre provenant de l'autel. Or, R. Yoḥanan demanda à ce sujet de quelles cendres il s'agit là : il ne saurait être question des cendres amoncelées en haut de l'autel, puisque déjà R. Simon (son père) a déclaré que l'on doit brûler le reliquat à part (ce qui équivaut à la remise en haut) ; si donc il ne peut s'agir de la cendre disposée au-dessus de l'autel, il doit être question de celle du bas. Ceci revient à dire qu'il est permis de brûler ce reste la nuit, ou après le décès du maître ; mais il importe de tenir compte de la pensée (de ne pas vouloir l'ajourner). R. Yossé b. R. Aboun dit au contraire qu'il n'y a pas à se préoccuper de la pensée préjudiciable du retard, puisque ce reliquat n'a aucune appropriation, qu'il n'est destiné ni à la consommation humaine, ni à la combustion primitive sur l'autel. R. Aba b. Mamal demanda : l'avis exprimé

1. Mischnâ, tr. *Menaḥôth*, VII, 1. 2. Cf. ci-dessus, tr. *Yebamôth*, XI, 5. 3. Tossefta à ce traité, ch. II.

auparavant par R. Éléazar b. R. Simon (à savoir que l'on disperse le reliquat sur la cendre), est-il conforme à l'avis du père de ce rabbin (et que le reliquat équivaut à l'offrande de farine d'un simple israélite), ou bien est-il conforme à l'avis des autres sages (de le considérer comme offrande sacerdotale) ? — Mais, est-il répliqué, d'après l'avis de son père, il aurait fallu dire que le reliquat sera offert sur l'autel (sera brûlé) ; et si c'est conforme aux autres sages, il ne faudrait même pas prélever la poignée (puisqu'il s'agit d'un simple vœu de prêtre) ? En effet, c'est conforme à l'avis de son père, R. Simon, qui a dit précédemment : « *la dîme d'Epha*, offerte par un prêtre, équivaut à la même mesure de farine offerte par un simple israélite ; et comme la poignée est prélevée sur l'une, elle le sera sur l'autre. Cependant, il n'y a pas d'équivalence complète pour la consommation ; car, au sujet de celle du prêtre, il est dit (ibid. 16) : *Chaque offrande du Cohen sera tout entière* (brûlée), *on n'en mangera point* ». Seulement, il reste à maintenir une distinction (par suite de laquelle le reliquat n'est pas brûlé) : l'offrande de péché du Cohen, dont parle R. Eléazar, est comparable à l'offrande volontaire, en ce qu'aucune partie d'elle n'est destinée à être mangée ; mais la comparaison ne va pas jusqu'à *faire en aller en fumée* (brûler) *le tout sur l'autel* (ibid. VI, 15).

R. Yossé dit (à propos de l'avis de la Mischnâ, que toute offrande de farine apportée par une femme de Cohen soupçonnée, devra être brûlée) : Rabbi paraît avoir connu l'opinion de R. Eléazar b. R. Simon, et il l'a professée également. R. Aba b. Cohen demanda devant R. Yossé : pourquoi dire qu'il a adopté l'avis de R. Eléazar b. R. Simon ? N'est-ce pas aussi bien celui de R. Simon son père ? Il y a cette différence, fut-il répondu, que pour ce qui est offert sur le sommet de l'autel, on emploie le terme « consommer », et non celui de « brûler[1] ». Mais, objecta R. Ḥanina devant R. Mena, R. Ḥiya n'a-t-il pas professé[2] l'opposé de son interlocuteur ? N'a-t-il pas dit que l'on ne saurait faire brûler en entier l'offrande de farine (présentée par la femme soupçonnée), en raison de l'état d'associée de la femme (et sur toute offrande de ce genre, le Cohen prélève une poignée, avec reliquat pour lui) ; celle-ci ne saurait pas non plus manger de cette offrande, car son mari (qui paie l'offrande par son bien) lui est associé (et l'offre d'un Cohen doit toujours être brûlée, non mangée) ? Il faut donc offrir séparément la poignée d'une part, et le reliquat d'une part, ce dernier étant présenté sur l'autel (brûlé) ? Il n'y a pas là de difficulté, répondit R. Mena à R. Ḥiya : Rabbi dans notre Mischnâ (qui dit de brûler cette offrande entière) admet l'avis de R. Eléazar b. R. Simon ; mais R. Ḥiya le grand adopte l'avis de R. Simon, père de ce dernier (que le reliquat sera brûlé à part).

7. Si une fille de simple israélite, mariée à un cohen, est soupçonnée, son offrande sera brûlée ; mais si c'est une fille de cohen mariée à un

1. Par ce dernier terme, on entend la combustion faite au bas, dans la cellule aux cendres (comme le veut R. Eléazar). 2. Ci-dessus, II, 1.

simple israélite, son offrande sera consommée. Quelle différence y a-t-il entre un cohen et la fille d'un cohen? L'offrande de cette dernière sera consommée, non celle d'un cohen. Pour une fille de cohen, il y a profanation en cas d'adultère (ou de relation avec un homme impropre), mais le cohen n'est pas profané en s'unissant par mariage interdit. La fille d'un cohen peut se rendre impure pour le service d'un mort ; c'est interdit au cohen. Ce dernier pourra manger des saintetés de premier ordre[1], non la fille d'un cohen.

« Il y a une différence, dit la Mischnâ, entre un cohen et la fille d'un cohen : l'offrande de cette dernière sera consommée, non celle d'un cohen » ; parce qu'il est dit (Lévtique, VI, 16) : *Chaque offrande de farine du cohen sera tout entière* (brûlée), *on n'en mangera point* ; on en conclut que la loi est ainsi édictée à l'égard du cohen, non pour la fille d'un cohen. R. Abahou demanda devant R. Simon b. Lakisch : Mais n'est-il pas dit (ibid. XXII, 11) : *Lorsqu'un cohen aura acquis une personne à prix d'argent, celle-ci pourra manger de l'oblation* ; faut-il aussi en conclure que le cohen seul a le privilège de transmettre la faculté de manger de l'oblation, non la fille ou la femme de cohen? Et pourtant on sait[2] qu'elles jouissent du même privilège? Pourquoi donc l'offrande d'une telle femme est-elle un objet de consommation? C'est qu'il est dit (ibid. VI, 15) : *Le pontife appelé par l'onction à lui succéder parmi ses fils* ; donc, pour le fils appelé à succéder, l'offrande (dont il est question auparavant) sera brûlée en entier, non de la fille qui ne jouit pas des mêmes droits de succession. — « Pour une fille de cohen, il y a profanation en cas d'union illicite ; mais le cohen n'est pas profané en ce cas ; » parce qu'il est dit (ibid. XXII, 15) : *Il ne doit pas profaner sa race au milieu de son peuple.* On sait ainsi que la postérité est susceptible de profanation. D'où sait-on que la veuve, par exemple, se profane par union illicite (de sorte que le cohen qui cohabiterait avec elle serait blâmable, pour relation avec une profanée)? On le sait par *a fortiori* : si la postérité, qui n'a pas commis de péché, est déclarée profanée (si elle est issue d'une source illégitime) ; à plus forte raison donne-t-on ce titre à celle qui a péché. Ceci ne prouve rien, et l'état même du cohen, en ce cas, indique le contraire ; car, malgré le péché qu'il a commis, il n'est pas déclaré profané. Par contre, fut-il observé, il faut remarquer que l'homme n'est nulle part considéré comme profané, tandis que la femme l'est par suite de toute relation illicite ; or, puisqu'en tous lieux elle est susceptible de profanation, il est juste de lui appliquer cette qualification ; et l'on peut dire aussi qu'on le déduit de ce que le terme biblique « il ne profanera pas » est redondant (à la voie transitive), que même la femme restée propre au mariage avec un cohen devient profane par sa relation illégale. — « La fille d'un cohen, est-il dit, peut se rendre impure pour le service d'un mort. » R.

1. Des sacrifices de péché et d'expiation. 2. Tr. *Yebamoth*, VII, 2.

Dossa[1] de Malḥiya, ou R. Aḥa dit au nom de R. Eléazar : il est permis à une fille de cohen de sortir hors du territoire de la Terre-Sainte ; car il est dit (au sujet des lois de pureté, ibid. XXI, 1) : *Dis aux cohanim,* aux hommes, non aux femmes (pour elles, la loi est moins stricte) ; à défaut de cette déduction, on supposerait que la défense rabbinique d'en sortir s'étend aussi aux femmes ou filles de cohen. Mais pourquoi, en effet, n'en est-il pas ainsi ? Si l'on admettait réellement cette extension, on se trouverait vouloir faire contrainte au texte biblique au sujet de la pureté des cohanim[2]. Enfin, « le cohen pourra manger des saintetés de premier ordre, non la fille d'un cohen ; » parce qu'il est écrit formellement (ibid. VII, 6) : *Tout mâle parmi les cohanim en pourra manger*, nul autre.

8. Voici quelles différences il y a entre un homme et une femme : l'homme devenu lépreux porte des vêtements déchirés et marche la tête nue ; la femme, en ce cas, n'a aucune de ces prescriptions à suivre. L'homme peut interdire par vœu le naziréat (l'abstinence) à son fils mineur ; la mère ne peut pas exercer l'interdit sur son fils de cette façon. Un homme peut se faire raser malgré l'état de naziréat où avait été son père[3], et la femme ne le peut pas. L'homme peut vendre sa fille mineure comme servante, non la femme. Un homme peut consacrer sa fille à quelqu'un pour la marier, non la femme; un homme condamné à la peine capital sera lapidé nu, mais non une femme condamnée à cette peine. Un homme après la lapidation est pendu, non la femme. Un homme est susceptible d'être vendu pour le rachat de son vol (s'il ne peut le payer), non la femme.

Si le texte biblique, parlant du lépreux, n'employait que le terme *homme* (Lévitique, XIII, 44), on aurait pu croire que ce mot est exclusif, sans comprendre la femme ; mais comme le texte ajoute : *lépreux*, on sait qu'il s'agit, à égal titre, soit d'un homme, soit d'une femme, soit d'un enfant. Pourquoi alors le texte emploie-t-il le mot *homme* ? Ce terme n'a pas pour but d'exclure d'autres de l'impureté inhérente à la lèpre, mais il a en vue les prescriptions du verset suivant (45), à savoir « l'homme atteint de la lèpre portera des vêtements déchirés et marchera la tête nue, mais non la femme qui se trouvera dans le même cas ». — « L'homme, est-il dit, peut interdire par vœu le Naziréat à son fils mineur; il peut se faire raser malgré l'état de Naziréat où avait été son père ». R. Yoḥanan dit au nom de R. Méir[4] qu'en vingt-

1. Il faut peut-être lire : R. Yossé, à en juger d'après le nom de lieu qui suit. V. Neubauer, *Géogr.*, p. 269. 2. Il y est question formellement des Cohanim, au masculin ; ce qui implique l'exclusion du sexe féminin. Cf. J., tr. *Qiddouschin,* I, 8 (f. 61ᵉ). 3. Lorsqu'après l'achèvement du naziréat, — et le père ayant déjà désigné le sacrifice, — celui-ci meurt, le fils, tout en étant aussi *Nazir*, peut mettre fin à son abstinence, en se rasant et en se contentant d'offrir le sacrifice déjà désigné. 4. V. J., tr. *Sabbath*, VII, 2 (t. IV, p. 95).

quatre cas l'école de Schammaï est moins sévère que celle de Hillel, et voici l'un de ces cas : d'après l'école de Schammaï, un père ne peut pas interdire par vœu à son fils de se livrer au Naziréat (abstinence) ; d'après l'école de Hillel, c'est permis. « Un homme peut vendre sa fille mineure comme servante », ainsi qu'il est écrit (Exode, XXI, 7) : *Si un homme vend sa fille comme servante etc.* « Un homme peut consacrer sa fille à quelqu'un pour la marier avec lui », car il est écrit (Deutéron. XXII, 16) : *J'ai donné à cet homme ma fille pour femme, et il la hait* (cela dépend donc de lui). « Un homme condamné à la peine capitale sera lapidé nu [1], mais la femme ne sera pas nue », parce qu'il est dit (Lévit. XXIV, 23) : *Vous* LE *lapiderez*, lui et non son vêtement (déduction non applicable à une femme). Mais, demanda R. Ḥagaï devant R. Yossé, puisqu'il est écrit (Deutéron., XXII, 24) : *vous* LES *lapiderez avec des pierres*, il y a aussi lieu de déduire de ces mots qu'il faut les lapider eux, mais non leurs vêtements, en comprenant que la femme devra être dans le même état? Quel est donc le motif (en dehors de la déduction biblique) pour lequel l'homme seul est lapidé nu, non la femme ? Puisque l'homme ne subit pas un grande honte en étant mis à nu, il sera lapidé en cet état ; mais comme pour la femme ce serait une grande honte (et une aggravation de peine), on ne la lapide pas nue. — « Un homme après la lapidation est pendu, non la femme », parce qu'il est écrit (ibid. XXI, 22) : *on* LE *pendra*, non elle. — « Un homme est susceptible d'être vendu pour le rachat de son vol (s'il ne peut pas le payer) », non pour le double (dû, il est vrai comme amende, mais n'entraînant pas le devoir de se vendre) ; il devra se vendre « pour le montant du vol », non s'il s'agit de purger une peine à la suite d'une conviction de faux témoignage (et si les témoins n'ont pas de quoi payer) ; il devra se vendre « pour le montant d'*un* vol », non d'un second (ou une seconde fois). Mais le voleur n'est-il pas tenu [2] de restituer au moins tout ce qu'il doit au volé ? Il faut donc nécessairement admettre ceci : pour un seul vol, le voleur n'est pas tenu de se vendre deux fois (si même le prix de vente ne suffit pas à parfaire le montant du vol) ; mais pour deux vols, il peut y avoir deux ventes. Lorsqu'un vol a été commis aux dépens de deux associés, est-il considéré comme un seul vol, ou comme deux? (question non résolue). Lorsque dans une même nuit le voleur emporte plusieurs objets, est-ce considéré comme un seul vol, ou plusieurs? Voici la décision à admettre : si entre deux sorties le propriétaire a connaissance du vol commis, on considérera l'ensemble comme un double vol (et, au besoin, le voleur devra se vendre une seconde fois, pour parfaire le montant du vol) ; au cas contraire, on ne considère tout ce que le voleur a emporté que comme un seul vol.

CHAPITRE IV

1. Ni une fiancée soupçonnée d'inconduite, ni une belle-sœur veuve qui

1. Cf. ci-dessus, I, 5. 2. Cf. B., tr. *Qiddouschin*, f. 18a.

attendant le mariage avec son beau-frère par lévirat serait l'objet de mêmes soupçons, n'est tenue de boire l'eau d'épreuve ; cependant, elle n'a pas droit à la restitution de la Kethoubah (lors de la séparation qui s'en suivra), puisqu'il est dit (Nombres, V, 29) : *si elle est devenue infidèle étant sous la puissance de son mari*, à l'exclusion de la fiancée et de celle qui attend le mariage avec son beau-frère par lévirat [1]. De même, une veuve ayant épousé un grand-prêtre, une femme répudiée ou ayant déchaussé devenue l'épouse d'un cohen, ou une bâtarde, ou une fille descendante des gens voués au culte, épouse d'un simple israélite, ou une fille d'israélite devenue l'épouse d'un bâtard, ou d'un descendant des gens voués au culte, si l'une de ces femmes au mariage illégal est soupçonnée d'infidélité par le mari, elle n'aura pas besoin de boire l'eau d'épreuve; mais elle ne pourra pas prendre sa Kethoubah lors de la séparation qui s'accomplira ensuite.

Puisqu'un futur mari peut exprimer sa jalousie à une fiancée, ou à une veuve engagée par lévirat (et qu'en se séparant elle n'a pas droit à la reprise de la Kethoubah), il devrait aussi pouvoir lui faire boire l'eau d'épreuve ? C'est impossible, en raison des termes formels du texte (Nombres, V, 15) : *l'homme amènera « sa femme » auprès du prêtre etc.* (il faut qu'elle soit sa femme, non une promise). Mais pourquoi le mari a-t-il la faculté de lui exprimer sa jalousie? C'est que la Bible, en disant (ibid. 14) : *s'il soupçonne sa femme*, ajoute la particule déterminative (eth) pour dire que même celle qui est seulement sa femme en partie (en expectative) pourra être soupçonnée [2]. Est-ce que notre Mischnâ est conforme à l'avis de l'école de Schammaï, qui dit plus loin (§ 2) : « En cas de décès du mari soupçonneux, la femme prend son douaire et ne boit pas l'eau d'épreuve », tandis qu'ici la fiancée soupçonnée n'a pas droit à la reprise du douaire? Oui, dit R. Yossé, et si plus loin l'école de Schammaï dit de restituer même le douaire à la femme [3], c'est qu'elle peut arguer qu'on lui rende son mari, et elle boira l'eau (l'obstacle à l'épreuve ne vient pas de son fait) ; tandis qu'ici, sachant déjà qu'en raison de son état de simple fiancée, elle n'est pas soumise à l'eau d'épreuve, elle ne devrait pas s'exposer au doute grave du soupçon, en s'enfermant avec un homme; elle sera donc déchue du droit à la Kethoubah. R. Judan objecte ceci : puisqu'un futur mari a la faculté d'exprimer sa jalousie à une fiancée, ou à une veuve engagée selon le lévirat, par déduction de la particule déterminative, qui étend la prescription à une promise, pourquoi ne pas appliquer une même extension de sens à l'expression *pour ton mari* (ibid. 19), et dire que celle qui est la femme en partie (ou promise) sera soumise aussi à l'épreuve (question non résolue) ?

Voici comment il faut compléter l'opinion émise dans la Mischnâ : Si le mari a exprimé ses sentiments de jalousie lorsque la future était encore fiancée,

1. Elles ne sont pas encore en « puissance du mari ». 2. Cf. ci-après, § 6. 3. V. J., tr. *Kethoubôth*, IX, 7 (f. 33b).

puis il l'a épousée, et elle s'est enfermée avec un homme malgré la défense de son mari, celui-ci fera boire l'eau d'épreuve, en raison de son expression de jalousie antérieure au mariage ; les mêmes règles seront observées à l'égard de la veuve belle-sœur par lévirat, qui se trouve dans ces mêmes conditions. Cependant, si après avoir exprimé sa jalousie à la future encore fiancée, le mari l'épouse, puis elle s'enferme malgré la défense du mari, et qu'ensuite celui-ci cohabite avec elle, elle le quittera en emportant sa Kethoubah (elle subira le sort de toute femme soupçonnée). Si le mari, après avoir exprimé sa jalousie meurt, puis la femme échoit par lévirat à son beau-frère qui l'épouse, et qu'ensuite elle s'enferme avec celui qui lui a été défendu, le beau-frère (second mari) fera boire à la femme l'eau d'épreuve, en se référant à l'expression de jalousie formulée par le défunt. Mais si le premier mari qui n'a pas manifesté sa jalousie meurt, puis elle échoit au beau-frère qui exprime sa jalousie, et avant de conclure le mariage meurt aussi, et qu'ensuite elle incombe par lévirat au troisième frère survivant (pendant lequel mariage la femme s'expose au soupçon), celui-ci ne pourra pas lui imposer l'eau d'épreuve, puisqu'elle n'a été tenue de l'épouser qu'en raison du décès du premier frère qui n'avait pas exprimé de jalousie. Mais si le beau-frère (ou premier sujet au lévirat) a exprimé à la veuve de son frère ses sentiments de jalousie et après l'avoir épousée meurt, puis elle incombe au second beau-frère qui l'épouse, et qu'ensuite elle s'enferme avec l'homme défendu, elle devra subir l'épreuve, en raison de l'expression de jalousie formulée par le premier beau-frère défunt (qui a formulé ses sentiments).

On a enseigné plus loin (§ 3) : « Une femme d'évidence stérile, une vieille, ou celle qui pour une cause quelconque ne peut pas enfanter, n'est pas tenue de boire l'eau d'épreuve et n'a pas droit à la reprise de sa Kethoubah en se séparant ». Comme il est dit (ibid. 31) : *la femme sera nette de toute faute, et elle aura de la postérité*, la loi ne s'adresse qu'à celles qui sont susceptibles d'avoir un enfant, non à celles qui y sont inaptes. Mais, fut-il objecté, selon les termes de notre Mischnâ même, une veuve qui a épousé un grand-prêtre (ou toute autre ayant contracté une union illégale) n'a pas besoin de boire, bien qu'elle soit capable d'avoir un enfant? Il y a cette différence à noter que, pour une telle union, il est dit (Lévit. XXI, 15) : *il ne profanera pas sa postérité au milieu de son peuple* ; d'une telle union, il ne pourrait naître qu'un enfant profané, ce qui ne compte pas. On a enseigné ailleurs[1] : « Un enfant bâtard peut parfois provoquer, pour sa mère, l'inaptitude à manger de l'oblation ; tantôt il donne lieu à sa mère d'en manger » (donc, quoiqu'illégitime, c'est bien un enfant) ; pourquoi ici l'enfant illégitime ne compte-t-il pas? Il y a une distinction à établir, dit R. Tanḥouma : pour que la fille d'un cohen puisse rentrer chez son père et manger de l'oblation, il faut que, de son défunt mari simple israélite, elle *n'ait aucune postérité* (ibid. XXII, 13) quelconque (fût-elle impropre) ; tandis qu'ici, pour la femme soupçonnée (dont il

1. Mischnâ, tr. *Yebamôth*, VII, 7.

est dit qu'après l'épreuve, en cas d'innocence, la femme aura une postérité), il ne peut s'agir que d'enfants légitimes[1], non d'illégitimes (nés d'une union illégale). R. Yossé b. R. Aboun l'explique ainsi : l'eau d'épreuve doit être bue par la femme illégitime soupçonnée, pour que celle-ci redevienne libre à son mari ; tandis que si l'une des femmes au mariage illégal est tombée sous le coup du soupçon, elle n'a plus qu'à se retirer (il n'y a pour elle aucun espoir à l'avenir).

2 (3). Voici encore d'autres catégories de femmes qui ne sont pas tenues de boire l'eau d'épreuve et qui pourtant n'ont pas droit à reprendre leur Kethoubah, en cas de soupçon : celle qui avoue au mari être impure pour lui, ou celle dont l'inconduite est attestée par deux témoins, ou celle qui se refuse à boire ; mais si le mari déclare qu'il ne peut pas faire boire sa femme, ou s'il a cohabité avec elle sur la route de Jérusalem au moment de l'amener au tribunal, elle a droit à sa Kethoubah, et elle n'est pas tenue de boire. Si le mari meurt subitement au milieu de la cérémonie, avant que la femme ait bu, selon l'école de Schammaï, la femme a droit de prendre sa Kethoubah, et elle est dispensée de boire ; selon l'école de Hillel, elle n'est pas tenue de boire, mais n'a pas droit à la Kethoubah.

3 (4). Une femme, soit enceinte, soit chargée d'un nourrisson du premier mari (mort depuis lors, ou divorcé avec elle) qui a épousé un autre mari et lui donne des motifs de soupçon, n'est pas tenue de boire l'eau d'épreave[2], mais elle n'a pas le droit de prendre sa Kethoubah. Tel est l'avis de R. Meir. Selon les autres sages, ce second mari peut la laisser à part (deux ans) et la reprendre après la période du temps réglementaire. Une femme d'évidence stérile, une vieille, ou celle qui pour une cause quelconque ne peut pas enfanter, n'est pas tenue de boire, et n'a pas le droit de prendre la Kethoubah. R. Eléazar dit : un tel homme peut épouser une autre femme et procréer des enfants avec elle. Toutes les autres femmes, ou doivent boire l'eau d'épreuve, ou n'ont pas droit à prendre la Kethoubah.

R. Oschia dit : Zeira m'a raconté, au nom des habitants de Jérusalem, que trois sortes d'individus peuvent, s'ils le demandent, obtenir leur pardon ; ce sont : la femme soupçonnée (à qui le mari peut pardonner), le fils rebelle (que les parents peuvent excuser), et un vieillard opposé au tribunal (celui-ci peut le grâcier de sa peine). [Toutefois[3], à mon arrivée auprès de R. Juda

1. Cf. ci-dessus, III, 4. 2. Un tel mariage a ceci d'illégal qu'une telle femme ne doit se remarier que si l'enfant a au moins deux ans. Pour assurer l'allaitement d'un enfant en sa nourriture première, la loi talmudique va bien au-delà de notre législation française. 3. La phrase placée ici entre [ ], omise dans les éditions du *Talmud*, a été restituée dans cette version, d'après le texte du J., tr. *Synhédrin*, VIII, 6, selon l'avis des commentaires.

b. Bethera à Necibine, les deux premiers points ont été confirmés selon mon avis, non le troisième, afin de ne pas encourager les discussions en Israël].

L'homme ne doit épouser, ni une femme enceinte d'autrui, ni celle qui est chargée d'un nourrisson né d'un premier mari ; à celui qui transgresse cette défense, on applique ce verset (Proverbes, XXII, 28 et XXIII, 10) : *Ne déplace pas la borne de ceux qui montent*[1] (euphémisme pour désigner les enfants), *que les anciens ont délimitée, et n'entre pas dans le champ des orphelins* (épouser une femme chargée d'enfants, c'est risquer de leur faire tort). Si l'on a épousé indûment une femme enceinte d'autrui, ou celle qui est chargée d'un nourrisson, il faudra la répudier sans plus jamais pouvoir la reprendre ; tel est l'avis de R. Méir ; selon les autres sages, il suffit de s'en séparer momentanément (jusqu'après sevrage de l'enfant présent ou à venir), et plus tard on pourra la reprendre. Est-ce qu'en tous les cas interdits par R. Méir, en principe, il impose une amende pour le fait accompli ? On peut résoudre cette question à l'aide de ce qu'il est dit[2] : « Si une mineure a déchaussé un beau-frère, elle devra recommencer une fois devenue grande ; cependant en cas d'omission, la première cérémonie serait pourtant valable. » Sur ce, R. Mena déclara d'une façon anonyme, et R. Isaac, fils de R. Ḥiya, pencha à s'exprimer au nom de R. Yoḥanan, que la Mischna interdisant en principe à la fille mineure de déchausser, doit émaner de R. Meir, qui a dit : Une fille mineure ne doit ni déchausser, ni être épousée par lévirat, de crainte que plus tard elle soit stérile d'une façon évidente (donc, c'est un simple interdit, dont l'infraction n'entraîne pas d'amende).

On a enseigné[3] : une femme chargée d'un nourrisson, dont le mari est mort, ne devra pas se remarier avant que l'enfant ait l'âge de vingt-quatre mois (deux ans), selon l'avis de R. Meir ; R. Juda dit qu'il suffit de l'âge de dix-huit mois. Selon R. Jonathan b. Yossé aussi, l'école de Schammaï est d'avis que l'enfant devra être âgé de vingt-quatre mois (avant que la mère se remarie) ; l'école de Hillel assigne un âge de 18 mois (ils diffèrent de même). R. Simon b. Gamaliel ajoute ceci : d'après celui qui exige que l'enfant soit âgé de vingt-quatre mois, il doit être loisible à la mère de se remarier déjà quand l'enfant aura vingt et un mois, et d'après celui qui se contente d'assigner à l'enfant l'âge de dix-huit mois, la mère doit pouvoir se remarier dès que l'enfant aura quinze mois ; car, selon lui, le lait de celle qui nourrit n'est susceptible de tourner qu'après trois mois de grossesse (laquelle peut résulter de la seconde union, ce qui motive l'ajournement du mariage). R. Aḥa b. Jacob dit : Akabia consulta R. Simon b. Lakisch pour savoir quel avis prédomine, et il apprit que l'on avait adopté la limite d'âge de vingt-quatre mois. R. Jé-

1. Le mot dans le texte : ôLAM (du monde), étant pourvu d'autres points-voyelles, peut se lire ôLIM (qui montent) et même OULIM, *jeune* (fort), selon le recueil Ben-Chananja, *Forschungen des wissenschaftlichen Talmud Vereins*, n° 15, 1867, col. 218. Cf. tr. *Péa*, V, 6 (t. II, p. 74). 2. V. ci-dessus, tr. *Yebamôth*, XII, 4 ; cf. IV, 1, et XI, 14. 3. B., tr. *Kethoubôth*, f. 60 ; cf. ci-après, V, 6.

rémie dit : Akabia consulta R. Ḥanina pour savoir quel avis prédomine, et il apprit que l'on adopte la dite limite d'âge de vingt-quatre mois. Que nous apprend-il là de nouveau ? Est-ce une opposition qu'au lieu de Resch Lakisch, ce soit R. Ḥanina ? Non, il constate seulement qu'il y a eu des faits semblables ; l'un est dit au nom de R. Ḥanina, l'autre au nom de Resch Lakisch. Comme R. Mena avait enseigné qu'il suffit d'adopter pour limite d'âge celle de dix-huit mois, il jeûna toute la journée (en signe de regret de son avis). Mar Ouqba professa à Arbel[1] d'attendre que l'enfant ait vingt-quatre mois ; et si même l'enfant est mort, il faut que la mère attende tout aussi longtemps (aucune hypothèse ne doit l'engager à négliger son enfant). — Les sages, d'accord avec l'avis de R. Eléazar, reconnaissent que si le mari au moment d'exprimer sa jalousie à la femme, d'évidence stérile, a, ou une autre femme, ou des enfants (qu'il garde), elle devra boire l'eau d'épreuve, et elle emportera sa Kethoubah en se retirant. Si le mari avait des enfants de sa femme, et qu'ils meurent entre l'instant de l'expression de la jalousie et celui où la femme s'est enfermée, dès le premier instant la femme semble destinée à subir l'épreuve ; si au contraire le mari n'avait pas d'enfants au moment d'exprimer sa jalousie et qu'ils lui naissent avant que la femme s'enferme avec l'homme qui lui est interdit, la femme ne semble pas dès le premier abord devoir subir l'épreuve (elle ne sera pas tenue de boire).

4. (5). La femme d'un Cohen, après avoir bu (et avoir été déclarée innocente), devient permise à son mari. Même la femme d'un eunuque, soupçonnée d'inconduite, devra boire. Le soupçon peut porter sur toute relation illicite à degré prohibé de parenté, sauf à l'égard d'un enfant (non nubile), ou d'un être non humain[2] (un animal).

A quoi bon la Mischnâ dit-elle que cette femme « devient permise à son mari » ? Ne sait-on pas, sans cela, que si l'eau d'épreuve bue par la femme ne produit pas d'effet délétère, on a la preuve qu'elle est pure ? C'est que l'on peut supposer un ajournement de l'effet à produire par l'eau, en raison d'un mérite de la femme (voilà pourquoi il importe d'ajouter que la femme devient permise). Cette explication est admissible d'après l'avis de celui qui dit que, pendant l'ajournement de l'effet par suite du mérite antérieur, il n'y a aucune trace visible du mal[3] ; mais d'après celui qui est d'un avis contraire, comment supposer qu'il puisse y avoir doute sur l'innocence ? Aussi, dit R. Isaac, d'après cette seconde opinion, il faut expliquer ainsi le cas où, la femme ayant subi l'épreuve, l'eau n'a produit nul mauvais effet : il ne faut pas croire que l'eau n'a pas produit de mauvais effet (si même il y a eu cohabitation interdite), parce que la femme a été l'objet d'une violence, non d'une séduction ; or, il s'agirait ici d'un cas de viol, et la femme à qui ce cas est arrivé est aussi bien interdite au Cohen que l'épouse d'un simple israélite qui s'est dés-

1. Neubauer, *ibid.*, p. 374. 2. Cf. tr. *Temoura*, VI, 3. 3. C'est un point discuté entre Rabbi et d'autres sages, ci-dessus, III, 5 ; cf. ci-après, V, 1.

honorée de plein gré. C'est pourquoi la Mischnâ spécifie que (ne tenant pas compte de ces suppositions) elle déclare la femme désormais permise à son mari, quoique Cohen. D'où sait-on qu'une femme mariée à un Cohen devient impropre pour lui si elle a été violée? On le sait par raisonnement *a fortiori* de ce qui suit : puisque l'impureté résultant du contact d'un ver, quoique peu grave, entache le cohen, soit qu'elle ait eu lieu de plein gré, soit par violence; à plus forte raison, la même règle devra être observée à l'égard d'un Cohen s'il s'agit d'un soupçon sur la conduite de sa femme, entraînant le fait plus grave d'adultère.

R. Jacob b. Idi a enseigné devant R. Jonathan[1] : Du verset, *mais s'il est vrai que tu aies trahi ton époux etc.* (Nombres, V, 20), on conclut qu'il n'est pas tenu compte de la violence (en ce cas, la femme d'un simple israélite n'est pas coupable). De quel mot tire-t-on cette déduction? De l'expression (finale) *sous ton mari* : comme cette position suppose le consentement de la femme, il le faut aussi pour qu'il y ait culpabilité. Il est dit (ibid. 13) : *Si elle n'a pas été prise sur le fait* (en flagrant délit); il en résulte donc que, si elle a été surprise, elle reste libre à son mari. Or, il peut arriver qu'une femme israélite ait été *prise* (violée), et qu'il en résulte un état d'interdit : cela arrive au cas où elle a commencé par consentir à l'union, laquelle s'est terminée par un viol. D'autre fois, la femme de l'Israélite qui a été prise reste à l'état permis pour son mari; parce qu'elle a commencé par être violée, bien qu'à la fin elle se soit prêtée à l'union de plein gré[2]. Ainsi, une femme se rendit auprès de R. Yoḥanan[3], en lui disant avoir été violée : « Est-ce que cet acte ne t'a pas été agréable à la fin », lui demanda-t-il? « Si au jour du jeûne de Kippour, répliqua-t-elle, un homme trempe son doigt dans le miel et le porte par mégarde à la bouche, il commence certes par avoir grand regret d'avoir commis cette faute, et pourtant le goût lui plaît à la fin. » Le Rabbi, cependant, l'accueillit favorablement (la déclara innocente). — Par l'expression *mais s'il est vrai que tu aies trahi ton époux et que tu te sois deshonorée* (ibid. 20), on sait qu'il faut étendre l'épreuve même à la femme d'un eunuque, et la suite de ce verset, *si un homme a cohabité avec toi*, s'étend au cas où le complice est eunuque (il est considéré, ainsi que le mari, comme *homme*, malgré son impuisssance), sauf toutefois l'enfant (non nubile) et l'être non humain.

5. Voici les femmes pour lesquelles le tribunal manifeste ses soupçons (au nom du mari) : si le mari est devenu sourd-muet, ou s'il est devenu faible d'esprit, ou s'il est enfermé dans une prison; cependant, le tribunal ne peut pas la forcer de boire (faculté dont le mari seul a le privilège), mais la rendre inapte à prendre sa kethoubah, comme une personne déchue. R. Yossé dit : cela va jusqu'à la faire boire; car lorsque le mari sera sorti de prison (ou rétabli), il l'y contraindra.

1. Cf. ci-dessus, I, 2, fin. 2. Tout dépend de l'état initial. 3. Cf. B., tr. *Nidda*, f. 45.

Comme il est écrit (Nombres V, 12) : *parle aux enfants d'Israël*, puis (ibid. 14) : *s'il soupçonne sa femme, etc.*, on en conclut que même le tribunal pourra imposer à la femme la déchéance, avec perte de la *kethoubah*. Mais pourquoi ne pas faire boire aussi à la femme l'eau d'épreuve? C'est que le texte dit formellement (ibid 15) : *le mari amènera sa femme auprès du prêtre, et apportera etc.* (l'épreuve est un privilège du mari). Mais pourquoi l'expression de la jalousie n'est-elle pas réservée au mari seul? C'est qu'en raison de la particule déterminative *eth* dans l'expression *il soupçonne sa femme*, on conclut à une extension de la règle[1], s'appliquant à celle qui est la femme en partie (de même, la faculté du mari s'étend au tribunal pour exprimer la jalousie). D'où sait-on que la cohabitation avec des gens impropres rend désormais une femme impropre à épouser un cohen? Or, de quel cas s'agit-il de décrire l'interdit? On ne saurait comparer une telle union à l'adultère, car elle est le cas le plus grave, ni à celle d'une veuve avec un grand prêtre, puisqu'il est déjà dit (ibid.) : *le mari amènera sa femme au prêtre* (et une veuve unie à un grand prêtre n'est pas considérée comme sa femme)? Il faut prendre le côté commun à tous (un terme moyen), et dire ceci : lorsque l'enfant issu d'une telle union sera impropre à la prêtrise, la cohabitation rendra la mère impropre; au cas contraire, elle n'est pas déclarée impropre. —[2].

CHAPITRE V

1. Comme l'eau sert à éprouver la femme, elle éprouve aussi l'homme, puisque l'expression *les eaux viendront* (ibid.) est repétée deux fois. Comme la femme soupçonnée est désormais interdite au mari, elle l'est aussi pour son séducteur (après le décès du mari ou le divorce), parce que la Bible (ibid.) emploie deux fois l'expression *elle est devenue impure* (pour l'un et l'autre). Tel est l'avis de R. Akiba. R. Josua dit que Zakharia, fils du boucher, a adopté cette interprétation. Rabbi dit : on trouve deux fois dans le passage biblique l'expression *devenue impure;* la première se réfère au mari, la seconde au séducteur complice.

Dans notre Mischnâ on enseigne qu'une déduction est tirée du double emploi de l'expression « les eaux viendront ; » selon un autre enseignement (une Braïtha), on fonde la déduction sur l'emploi superflu de la conjonction *et*. L'opinion émise dans la Mischnâ figure celle de R. Akiba[3]; l'autre est conforme à celle de R. Ismaël. De même, la Mischnâ tire une autre déduction de ce que la Bible emploie deux fois l'expression « elle est devenue impure ; » un autre enseignement (une braïtha) fonde la déduction sur l'emploi su-

1. Cf. ci-dessus, § 1. 2. L'énumération des cas compris dans cette catégorie, qui suit, se retrouve ci-dessus, tr. *Yebamôth*, VII, 5. 3. Cf. ci-dessus, tr. *Yebamôth*, VIII, 1 ; ci-après, VII, 5, et VIII, 1.

perfi ı de 'a conjonction *et*. Là aussi, l'opinion émise dans la Mischnâ doit être celle de R. Akiba, et celle qui figure dans la Braïtha émane de R. Ismaël. Enfin, selon un autre enseignement, l'eau d'épreuve agit aussi bien sur lui (le complice) que sur elle. Mais le texte biblique le dit-il? Il le comprend implicitement, selon ce qu'a dit R. Amé[1] au nom de R. Yoḥanan : on retranche au commencement du mot la lettre initiale (*et*), pour l'appliquer à la fin (et lire ensuite ce mot ainsi : *en lui et en elle*). R. Ḥanina dit au nom de R. Jérémie : il arrive parfois de placer la lettre initiale au milieu du mot, pour les besoins de l'interprétation, comme ce verset (du Lévit. II, 6) : *tu verseras sur elle* (l'offrande) *de l'huile* etc., indique par extension que, sur toutes les offrandes de farine, il faut verser de l'huile. D'autre part, de l'expression *de la malédiction* (Nombres, V, 18 et passim), R. Tanhouma conclut que la supputation des lettres du mot המארים (5, 40, 1, 200, 200, 10, 40 = 496) figure l'équivalent des 248 membres de l'homme et d'un égal nombre de membres de la femme. Ainsi, il est dit plus haut (I, 2) : « Comme l'eau sert à éprouver la femme, elle éprouvera aussi l'homme (le complice) ; de même qu'à la suite du soupçon elle devient interdite au mari, elle le sera aussi pour son complice après la séparation ; enfin, comme elle est interdite au frère du mari (pendant son mariage), elle le sera aussi[2] pour le frère du complice (après la séparation). » Comme l'eau l'éprouve (elle) pour chacue cohabitation qu'elle a consentie avec son mari, après sa relation avec le complice, de même l'eau l'éprouvera lui (le mari), en ce sens : Quant à la femme, qui a l'habitude de défendre à son mari de la trahir, elle sera éprouvée, soit qu'elle ait eu une relation illicite avec l'homme désigné (défendu) par la jalousie du mari, soit avec tout autre ; mais pour lui (complice), l'effet de l'épreuve sera différent. C'est seulement en cas de relation avec la femme qui boira (dont le mari a exprimé ses sentiments de jalousie), qu'il sera éprouvé, non avec aucune autre. Si l'eau d'épreuve a produit son effet sur le complice seul, non sur la femme, on peut supposer qu'en raison de son mérite, l'effet de la punition est suspendu. Cette hypothèse est exacte d'après celui qui déclare qu'en cas de suspension du mal par suite d'un mérite antérieur, on ne distingue aucune trace externe des ravages futurs[3] ; mais d'après celui qui est d'avis que, même en cas de suspension de la punition, on en distingue de suite les premières traces, comment supposer que l'on puisse se tromper à l'égard du complice, si l'on n'aperçoit nulle trace? Il faut admettre, d'après ce dernier, que la femme a bu simplement une eau découverte, et que par suite le ventre de la femme a gonflé (sans que ce soit par suite d'une épreuve). Est-ce à dire que l'eau découverte produit le même effet que l'eau d'épreuve? Il faut donc dire que cela tient à ce que le complice ne s'est pas rendu impur

1. Tr. *Horaïoth*, I, 3. 2. Plus haut, I, 3, Rabbi déduit du triple emploi de l'expression « devenue impure », au sujet de la femme soupçonnée, qu'elle est interdite désormais à trois personnes. au mari, au complice, ainsi qu'à son beau-frère (ou frère d'un de ces deux). 3. Ci-dessus, III, 5, et IV, 5.

avec cette même femme soupçonnée, mais il s'était enfermé (a cohabité) avec d'autres, et n'en résulte-t-il pas, comme il a été dit auparavant, que c'est seulement en cas d'impureté (d'union) avec la femme qui boit l'eau d'épreuve, que le complice aussi est éprouvé? On peut l'expliquer en disant qu'il s'agit du cas où lui (complice) était conscient, non la femme (qui a commis une faute involontaire).

Lorsqu'au contraire l'eau d'épreuve influe sur la femme seule, non sur lui, on suppose aussi, que, par suite d'un mérite antérieur, la punition est suspendue. Cet avis est justifiable, s'il est admis qu'à raison du mérite, la suspension de l'effet délétère est telle qu'on n'aperçoit aucune trace extérieure des ravages futurs; mais d'après l'avis contraire, disant que dès lors il y a des traces de maladie, comment supposer que l'on puisse se tromper sur la culpabilité de l'accusée, s'il n'y a nulle trace externe? Il faut admettre d'après celui-ci que la femme ayant bu de l'eau découverte a vu son ventre gonfler. Est-ce à dire qu'une telle eau produit le même effet délétère? Non, et il est à présumer qu'elle a commis une faute avec un autre complice (voilà pourquoi elle est frappée, non lui). Mais alors, une fois que cette femme aura été répudiée par son mari, le complice hors de soupçon devrait pouvoir l'épouser? On peut répliquer que peut-être lui était inconscient ; tandis que la femme savait quel crime elle commettait (et pour ce motif, elle seule a été frappée par l'épreuve, non lui, bien qu'il ait été complice). — Un autre cas peut avoir lieu : il est évident que si lui seul est conscient du crime, non la femme, celle-ci reste libre pour son mari ; mais est-ce qu'en cas de répudiation, elle devient permise pour le complice? Certes non ; il est inadmissible que celui-ci qui l'a prostituée sciemment puisse jamais l'épouser. De même, il est évident que s'il est conscient, et la femme a été consciente, elle est interdite à son mari ; mais si celui-ci la répudie, le complice involontaire pourra-t-il l'épouser? C'est impossible, puisque c'est en vertu d'un crime commis sciemment qu'elle devient interdite à l'un comme à l'autre. Et d'où sait-on que le maintien du mariage dépend de la femme (si elle a été consciente du crime ou non)? C'est qu'il est écrit (Lévit. XVIII, 20) : *tu ne cohabiteras pas avec la femme de ton prochain, pour te souiller avec elle* ; le mot *elle*, superflu, indique que l'avenir dépend d'elle ; si elle a été consciente de l'adultère, elle sera interdite au mari ; si non, elle lui restera permise.

2. En ce même jour, R. Akiba a interprété le verset suivant (Lévit. XI, 33) : *Dans tout vase d'argile à l'intérieur duquel un ver sera tombé, tout ce qui se trouvera à l'intérieur deviendra impur.* Or, il n'est pas dit « est impur », mais « sera impur », c'est-à-dire rendra d'autres objets impurs; et on apprend ainsi qu'un pain impur au second degré peut rendre impur un autre objet (liquide) au troisième degré. R. Josué s'écria : « Qui ôtera la poussière de tes yeux, ô R. Yoḥanan b. Zaccaï (puisses-tu ressusciter bientôt)! Tu avais prédit qu'une autre génération

déclarera pur un pain devenu impur au troisième degré, parce qu'il n'y a pas de verset biblique qui le déclare impur; or, voici que ton disciple[1] Akiba présente à l'appui de sa thèse ce verset de la Bible qui le déclare impur, en raison des mots: *tout son contenu deviendra impur.* »

R. Yossé b. R. Aboun dit que Rab et Samuel discutent sur l'application de l'avis de R. Akiba : d'après l'un, cet avis (qu'un pain impur au second degré peut rendre un autre objet impur au troisième degré) est applicable, soit à l'oblation sacerdotale, soit aux mets profanes; d'après l'autre, l'avis de R. Akiba est applicable à l'oblation seule, non au profane. On ne savait quel est l'auteur de chacune de ces opinions ; mais, puisque l'on trouve dit par R. Yossé au nom de R. Yossa, que l'on trouve cet avis de Rab au nom de R. Ḥiya le grand, savoir que le troisième degré d'impureté admis par R. Akiba a pour cause le contact du ver (même pour le profaner), il en résulte que c'est Rab qui est d'avis d'appliquer l'opinion de R. Akiba (l'extension de l'impureté au troisième degré), soit à l'oblation, soit au profane. La Mischnâ suivante[2] est opposée à l'avis de Rab : « Si un objet comestible provenant de la dîme a été rendu apte à subir la contagion d'une impureté par le contact d'un liquide, puis un homme qui s'est purifié le même jour (avant le coucher du soleil), ou celui qui a des mains souillées le touche, on pourra cependant en prélever l'oblation de la dîme (1/100) à l'état pur, car c'est seulement un objet au troisième degré, lequel reste toujours pur, à l'instar du profane » (or, comme il s'agit d'un anonyme, c'est l'avis de R. Meir qui est exprimé là, non celui de R. Akiba). On peut expliquer cette Mischnâ, fut-il répliqué, en admettant cet allègement, que pour un simple contact des mains, qui est d'ordre rabbinique, on ne pousse pas la contagion jusqu'à susciter un troisième degré. Mais n'est-il pas question là de quelqu'un qui s'est purifié le même jour (ce qui implique un précepte quelconque d'ordre légal) ? On peut supposer, fut-il répondu, qu'il s'agit de celui qui s'est purifié le même jour pour avoir traversé un ancien cimetière, φάρσος, abandonné (ce qui exige, il est vrai, un bain, mais par ordre rabbinique seulement). Selon R. Zeira, il peut même s'agir dans cette Mischnâ de celui qui s'est purifié le même jour pour une question d'ordre légal ; seulement, de la juxtaposition des mots « il est impur » et « sera pur », énoncés dans le même verset[3], on conclut que les objets profanés sont déclarés purs au contact de cet homme, même lorsqu'il fait encore jour ; mais l'oblation sacerdotale qu'il toucherait ne serait pure que s'il faisait déjà nuit. Mais, objecta R. Ḥagaï devant R. Yossé, peut-être s'agit-il exclusivement d'oblation, et faut-il admettre comme distinction qu'elle reste pure au simple contact, mais serait impure en consommation? C'est impossi-

1. « Le disciple de ton disciple », selon la correction de M. Derenbourg, *Essai, etc.*, p. 398. 2. Tr. *Teboul yom*, IV, 1. 3. Lévitique, XI, 32 : « Tout objet (contaminé par un ver mort) devra être porté dans l'eau, il sera impur jusqu'au soir, puis sera pur. »

ble, dit R. Yossé ; car ce texte a le mot *vases*[1], dont on ne saurait dire qu'ils sont impurs pour la consommation (il faut donc distinguer entre le profane et l'oblation). Une Mischna[2] confirme l'avis de Rab[3] en disant : « Le premier degré du profane est impur et rend d'autres objets impurs (si un pain d'oblation le touche, il en devient impur au second degré et rend un autre impur au troisième degré) ; le second degré profane rend ce qu'il touche impropre à être mangé (en sainteté), sans propager plus loin l'impureté ; enfin s'il y a un troisième degré (s'il s'agit de manger tout à l'état pur), cet objet pourra être mangé avec un mets contenant un mélange d'oblation. » Il n'est donc pas permis d'employer ce dernier au devoir de l'oblation seule, en raison de son état impur au troisième degré (c'est une preuve que ce degré est admis aussi pour le profane, selon l'avis de Rab). On peut au besoin l'expliquer par ce qui suit : « le[4] premier et le second degré d'impureté en oblation sont impurs et transmettent l'impureté ; le troisième rend impropre à la consommation ce qu'il touche (au quatrième degré), sans propager davantage l'impureté ; enfin l'oblation atteinte au quatrième degré pourra être consommée avec un mets contenant de la consécration mêlée. » En ce cas, il n'y a pas lieu de déduire aussi, selon Rab, qu'il est défendu de consacrer ce dernier objet lui-même par suite de son état impur ; car on pourrait répliquer alors que Rab se contredit lui-même, puisque R. Aba dit au nom de Rab : le troisième degré d'impureté est tel par suite du contact originaire d'un ver mort, et l'objet qui le touche, ou quatrième degré, pourra être consacré ; car ce dernier degré n'est pas interdit pour les consécrations ordinaires, mais seulement pour les saintetés du Temple (ou chair des sacrifices). Selon R. Houna, il ne saurait être question d'oblation dans la Mischnâ précitée ; car certes il est interdit de consacrer comme sainteté l'oblation atteinte au quatrième degré impur, de crainte qu'il en résulte un abus (par confusion avec la sainteté même). On peut finalement arriver à l'expliquer peut-être par la Mischnâ suivante[5] : « Le premier, le second et le troisième degré d'impureté, en fait de consécrations, sont impurs et transmettent encore l'impureté au delà (au quatrième degré) ; le quatrième degré rend impropre à la consommation ce qu'il touche, sans toutefois le rendre impur ; enfin, le cinquième degré (atteint par celui-ci) pourra être consommé avec le mets dans lequel de la consécration se trouve mêlée. » En ce cas, il n'y a pas lieu d'en déduire aussi qu'il soit défendu de consacrer ce dernier objet lui-même, à cause de son état impur ; puisqu'en fait de consécration, on ne va pas jusqu'au cinquième degré (pas au delà du quatrième) ; cette déduction étant impossible, ce n'est pas d'une façon absolue qu'il est question d'un mets contenant un mélange de consécration ; de même, ici, le mélange d'oblation n'est pas absolu.

R. Yoḥanan dit : le profane qui est atteint au troisième degré, et qui l'est à

1. « Tout *vase* avec lequel on travaille sera porté à l'eau, etc. » (*ibid*). 2. Tr. *Toharoth*, II, 3. 3. A savoir qu'en fait de profane le second degré peut produire un troisième degré. 4. Même traité, § 4. 5. Même traité, § 5.

ce titre par suite d'une impureté provenant à l'origine du contact d'un ver, pourra servir d'oblation (il reste pur). On demanda devant lui (R. Yoḥanan) : son avis est-il admissible même selon R. Akiba? Oui, dit R. Yossé au nom de R. Ila, c'est même admissible selon R. Akiba (qui admet que le troisième degré reste tout-à-fait pur, apte à servir au cohen, s'il s'agit d'objet profane). En voici la raison : l'homme purifié le même jour (avant la nuit) rend impropre l'oblation qu'il toucherait, comme l'objet profane impur au second degré produit le même effet sur l'oblation ; mais puisque le contact du profane par un homme purifié le même jour n'empêche pas de destiner cet objet profane au service de l'oblation, on pourra utiliser aussi à cet effet l'objet profane atteint au deuxième degré. R. Yossé dit au nom de R. Yoḥanan : ce qui est atteint au troisième degré, par suite d'un contact dont l'origine impure est un ver, pourra être employé comme oblation ; mais il est interdit d'en faire un objet de consécration (pour cette dernière, on pousse plus loin le degré de sévérité). R. Zeira objecta devant R. Yossa : puisqu'il est admis que l'objet atteint au troisième degré propage encore l'impureté au quatrième degré, s'il s'agit d'une sainteté, et la rend impropre, comment peut-on dire qu'il soit « interdit d'en faire un objet de consécration » (ce qui semble impliquer que l'impureté ne va pas au-delà) ? C'est que, fut-il répondu, la sainteté est considérée comme supérieure à l'oblation [1], et elle est susceptible d'impureté au quatrième degré. R. Samuel b. Isaac dit de plus qu'à raison de cette supériorité, le principe même de l'impureté au troisième degré a lieu seulement pour une sainteté consacrée (un objet profane, ainsi atteint, peut servir d'oblation). S'il en était ainsi, répliqua R. Yossé, à quoi bon dire qu'un objet ainsi atteint au troisième degré propage plus loin l'impureté en fait de sainteté, à cause de sa supériorité (il suffit donc de dire que l'on permet de prendre pour l'oblation ce qui serait interdit pour la sainteté, sans plus de motif, conformément à l'avis de R. Akiba). Il est possible, dit R. Judan, que l'on se conforme même à l'avis des autres sages, qui disent qu'en fait de profane, il n'y a pas de troisième degré d'impureté, et d'après eux aussi il y a lieu de s'étonner pourquoi la supériorité de la consécration fait qu'atteinte au troisième degré, elle propage l'impureté à un quatrième degré (d'après eux aussi, il suffirait de dire qu'un objet même profane ne peut pas devenir saint s'il est atteint au troisième degré). « Certes, s'écria R. Yossé, il nous faut entendre énoncer un tel fait (de l'importance attachée au profane s'il doit être consacré) par un homme aussi considérable que toi, afin d'y croire. »

On dit là-bas (à Babylone) : De ce que R. Josué a préconisé R. Akiba (en s'écriant, dans notre Mischnâ : « qui ôtera la poussière de tes yeux, etc. »), il résulte la preuve que l'avis de R. Akiba sert de règle. C'est ainsi que les rabbins de Césarée disent : il a été loué pour sa belle façon d'exposer l'exégèse (de tirer parti des termes *impurs*, au verset du Lévitique, XI, 33) ; cependant, au point de vue pratique, ils n'admettent pas son avis pour servir

1. J., tr. *Haghiga*, III, 1 (t. VI, p. 286).

de règle ; car R. Aḥa ou R. Mischa dit au nom de R. Eleazar : on n'est point passible de la pénalité des coups de lanière pour avoir mangé de la dîme atteinte d'impureté au troisième degré (pour avoir touché un objet impur au second degré, qui en profane ne se transmet pas au delà). On peut dire aussi que, même selon R. Akiba (qui admet la transmission au troisième degré), il n'y a pas lieu d'appliquer la pénalité des coups de lanière pour la consommation de dîme atteinte au troisième degré, et cela en raison de l'analogie d'état qu'il y a entre l'homme purifié le même jour et l'objet comestible atteint au second degré : Le premier, comme le second, rendrait impropre à la consommation l'oblation qu'il toucherait ; et comme d'autre part, le contact du profane par l'homme purifié le même jour [1] n'a aucune influence, il en sera de même du mets profané touché par un objet impur au second degré. R. Eléazar dit : il y a le même nombre de degrés (premier et second) pour le profane et pour la dîme [2]. C'est conforme à ce qu'a dit R. Yôna, ou R. Imi au nom de R. Simon b. Lakisch : l'ablution préalable des mains est exigible, parce qu'il s'agit là d'une consommation profane, et non pas d'un simple contact ; or, dans le même chapitre (sur le même pied d'égalité), il est question aussi de dîme : nouvelle preuve qu'ils sont égaux. R. Yossé dit : même pour le premier degré d'impureté, dont la seconde dîme serait atteinte, il n'est pas certain que l'on soit passible de la peine des coups de lanière en la mangeant ; car il n'est pas dit (dans le formulaire de la confession à réciter au préalable) : « Je n'en mangerai pas » (texte formel qui eût entraîné ladite pénalité), mais il est dit (Deutéron., XXVI, 14) : *je n'ai pas mangé* (simple constatation de fait). On voit bien, dit R. Aba Maré, qu'on ne le considère pas comme une défense négative formelle ; c'est qu'il est dit auparavant (ibid., 13) : *Selon l'ordre que tu m'as donné* ; c'est un indice que le texte n'est pas précis (n'est pas une défense). R. Abahou demanda au nom de R. Mena pourquoi il est dit [3] : « Un objet profane qui est atteint au second degré, rend à son tour impur un liquide profane et rend impropres à la consommation des comestibles d'oblation ; de l'oblation atteinte au troisième degré rend impur le liquide de consécration à son contact, et elle rend impropres à la consommation les mets consacrés qui ont été préparés dans l'état de pureté exigible pour les saintetés ; mais s'ils ont été préparés à l'état de pureté exigible pour l'oblation (ce qui est moins), il y a transmission d'impureté à deux autres degrés (d'objets sacrés), et le suivant parmi les saintetés devient impropre à la consommation ». Si le contact des mains, qui n'implique qu'une défense d'ordre rabbinique, rend impur le liquide profane, à plus forte raison, ce qui est atteint au second degré d'impureté, ou d'ordre légal, produira le même effet. Comme en cas de contact des mains, s'il y a doute sur la transmission de l'impureté à un autre, la pu-

1. Pour manger du profane, il est inutile d'attendre le coucher du soleil. 2. Cf. J. ibid., II, 6 (t. VI, p. 283). 3. Mischnâ, tr. *Toharoth*, II, 6.

reté subsiste[1]; de même, en cas de doute sur la transmission de l'impureté par un objet atteint au second degré, la pureté subsiste. Mais, objecta R. Ḥanina à R. Ména, il est dit[2]: « Si quelqu'un a mangé des mets impurs, ou s'il a bu un liquide impur, et que l'on doute s'il a touché d'autres objets, ou non, ils restent purs; pourquoi donc, pour le liquide qui provient de la même source (selon R. Yossé b. Juda, dans la Tossefta), en cas de doute sur la transmission à autrui, est-il admis comme impur (bien qu'il s'agisse d'une impureté d'ordre rabbinique)? De plus, comment dit-on que malgré le second degré d'impureté, qui est d'ordre légal, s'il y a doute sur la communication de l'impureté au reste, ce dernier soit déclaré pur? (Ne devrait-il pas, à plus forte raison, être déclaré impur?) Cela tient, répondit R. Mena, à ce que cette fois il s'agit d'oblation (pour laquelle les degrés de transmission sont plus nombreux). Non, répliqua R Ḥanina, on peut dire que dans la Mischnâ précitée (où il est dit qu'en cas de doute, la pureté subsiste), il est aussi question d'oblation; seulement, lorsque notre texte mischnique tire une conclusion du rapprochement des mots « impurs » (Lévitique, XI, 33), en constituant un fait d'ordre légal, il exprime l'avis de R. Akibah (mais, selon les autres sages, en cas de doute sur le contact d'un objet qui est atteint au second degré, la pureté subsiste).

On a dit[3] là-bas (à Babylone) : le prophète Hagaï a posé aux prêtres deux questions, et ils ont répondu à l'une d'elles comme il faut (sans erreur), non à l'autre. Il dit d'abord (Haggée, II, 12) : *Si un homme porte de la chair de consécration dans un pan de son vêtement, et qu'avec ce pan il touche du pain, ou un mets cuit, ou du vin, ou de l'huile, ou un objet à manger quelconque, un de ces comestibles en sera-t-il sanctifié? Et les prêtres répondirent et dirent : non.* Or, le « coin de vêtement » n'est forcément atteint qu'au premier degré (il ne l'est que par un contact direct); la « chair consacrée » forme le second degré; le « pain » ou « le mets » est un troisième degré; « le vin ou l'huile, ou un objet à manger quelconque » forme le quatrième degré; et y a-t-il un quatrième degré pour les saintetés? Comme « les prêtres répondirent : non, » ils n'ont pas répondu correctement, car ce quatrième degré existe à cet égard. Puis (ibid. 13) : *Alors Haggée dit : si celui qui est souillé par un mort touche une de ces choses, ne seront-elles pas souillées? Et les prêtres répondirent et dirent : Oui, elles seront souillées.* Sur cette question du prophète, ils ont bien répondu (puisqu'aux termes du Lévitique, VII, 19, *la chair qui a touché à quelqu'impureté ne devra pas être mangée*; donc, le troisième degré, — comme c'est ici le cas, — est prévu par la loi comme impur). Au contraire, selon R. Jérémie ou R. Ḥiya au nom de R. Yoḥanan, la question a été posée par Haggée avant la décision prise par les rabbins,

1. Même traité, IV, 11. 2. Ibid. 3. Le commentaire *Pné-Moscké* discute et explique longuement le passage qui suit, y revenant en détails dans son supplément *Mareh Panim*, tandis que le commentaire *Qorban 'éda* n'y voit pas toutes ces difficultés. Nous nous contentons de suivre ce dernier.

d'admettre qu'il y a propagation d'impureté jusqu'au quatrième degré pour la consécration (selon lui donc, ils ont bien répondu même à la première question). Pourquoi alors le texte biblique met-il dans la bouche d'Haggée (ibid. 14) des paroles de blâme contre les prêtres ? Il ressemblait seulement à celui qui réprimande ses compagnons ou les gens de sa maison, pour les stimuler (sans qu'ils aient mal répondu). Qu'est-ce donc qui faisait dire à Haggée (ibid.) : *ce qu'ils offrent ici est souillé*? (Pourquoi ce blâme) ? C'est conforme à ce que dit ailleurs[1] R. Simon b. Zabdaï (pour justifier une réprimande d'apparence injuste) : on s'aperçut de l'impureté survenue au Temple par la trouvaille du crâne d'Arnon le Jébusite sous l'autel. R. Aḥa au nom de R. Aba b. Cahana dit : le prophète leur reprocha de n'être très au courant qu'en fait d'impuretés relatives au mouvement (par l'action de remuer), non pour celles qui résultent de la superposition[2] (si les couvertures servent de séparation). Ainsi, en disant : « Si un homme porte de la chair de sainteté », Haggée demanda aux prêtres si quelqu'un impur du contact d'un mort rend impur par mouvement. « Les prêtres répondirent et dirent : non » ; ils répondirent en ceci avec justesse, puisqu'en effet un individu qui est impur par un mort ne propage pas l'impureté par mouvement. Puis, le prophète leur demanda : Est-ce que celui qui est impur d'un mort propage l'impureté par superposition ? « Les prêtres répondirent et dirent : oui, il sera impur. » En cela, ils n'ont pas répondu exactement, car l'homme impur du contact d'un mort ne propage pas l'impureté de la dite façon. R. Tanḥouma ou R. Pinḥas dit au nom de R. Lévi : le prophète les interrogea sur la valeur qu'il faut attacher au cinquième degré d'impureté concernant les saintetés, en disant : « si un homme porte de la chair de sainteté dans un coin de son vêtement » ; or, ce « coin de vêtement » est forcément au premier degré de l'impureté ; « la chair de sainteté » sera au second degré ; « le pain ou le mets cuits » sera au troisième degré ; « le vin ou l'huile » représentera le quatrième degré ; enfin « un objet à manger quelconque » qui y toucherait serait au cinquième degré, et il leur demande si un tel degré est applicable aux saintetés ? Sur quoi, « les prêtres répondirent et dirent : non » ; leur réponse était juste, puisqu'en effet on ne pousse pas jusqu'au cinquième degré, même pour les saintetés. Pourquoi alors le texte biblique fait-il adresser par Haggée aux prêtres des paroles de blâme ? Il ressemblait à celui qui réprimande ses compagnons, ou les gens de sa maison pour les stimuler. Pour quel motif donc Haggée dit-il (ibid.) : *Ce qu'ils offrent ici est souillé*? (Pourquoi ce blâme ?) C'est conforme à ce qu'a dit ailleurs R. Simon b. Zabdaï : on aperçut de l'impureté survenue au Temple, en trouvant le crâne d'Arnon le Jébusite sous l'autel. —[3].

3. En ce même jour, R. Akiba a aussi interprété le verset suivant (Nombres, XXXV, 5) : *Vous mesurerez hors de la ville, au côté tourné*

1 J., tr. *Pesahim*, IX, 1 (t. V, p. 136) ; tr. *Nedarim*, VI, 8 (f. 39d) ; tr. *Synhédrin* I, 2 (f. 18d). 2. Mischna, tr. *Zabim*, V, 2. 3. Suit un long passage que l'on retrouve au tr. *Haghiga*, III, 2, traduit t. VI, pp. 294-95.

vers l'Orient, un espace long de deux mille coudées, etc.; et au verset précédent (4) il est dit : *Depuis la muraille de la ville à l'extérieur, un circuit de mille coudées sera libre.* Or, comment expliquer cette contradiction ? On ne saurait admettre comme réel le chiffre de mille coudées, lorsqu'ensuite il est question de deux mille ; et pourquoi deux mille, si d'autre part il est question de mille ? En voici le sens : un espace de mille coudées doit rester libre comme refuge (pour l'homicide involontaire), et l'espace de deux mille coudées sert à indiquer quelle est la limite sabbattique (des déplacements). R. Eléazar, fils de R. Yossé le Galiléen, dit : mille coudées servent de refuge libre, et dans les deux mille on cultive les champs et les vignes.

R. Éleazar, fils de R. Yossé le Galiléen , dit : l'espace de deux mille coudées est la limite (banlieue) des villes lévitiques ; en retranchant mille coudées de refuge, il y aura un quart pour le refuge, et le reste pour les champs et vignes des Lévites. R. Jérémie ou R. Samuel b. R. Isaac explique au nom de Rab que c'est le quart des mille coudées autour de la vile de chaque côté (= 250 coudées). R. Isaac dit : il est même possible d'admettre que mille coudées de chaque côté forment le quart [1] de l'espace ; et lorsqu'on veut quadrupler quatre quantités (de la valeur d'un saa), il en faut seize. R. Mena le démontrait à l'aide de quatre briques (juxtaposées en carré) ; R. Abin l'expliquait avec de simples bandes ayant cette mesure (4×4) ; R. Oschia, pour mesurer cet espace, usait de traits colorés [2]. R. Yossé b. R. Abou dit : Un espace cultivé de cinquante coudées au carré est une contenance donnant un *saa* de blé ; un espace de cent coudées au carré contient la valeur de quatre *saas* (car 100 coudées au carré divisées en quatre parties = 50 coudées carrées chacune). Ainsi, le chef de la captivité reçut un jour l'ordre du gouvernement d'avoir à verser comme impôt, assez de blé pour remplir une chambre (triclinium), ayant quarante coudées carrées. Dans son embarras, il alla trouver R. Houna, pour le consulter, qui lui dit : « Va trouver le percepteur, et dis-lui, que ne pouvant tout payer d'un coup, il veuille bien se contenter de recevoir de toi, cette fois, une chambre pleine mesurant vingt coudées carrées, et quelque temps plus tard une autre quantité égale de vingt coudées carrées ; de cette façon, tu gagneras la moitié ($40 \times 40 = 160$; mais $20 \times 20 \times 2 = 80$). R. Aba au nom de R. Juda et R. Zeira au nom de R. Meir Ouqba rappellent [3] qu'il est prescrit de mesurer les distances à l'aide d'une corde de cinquante coudées. R. Zeira dit au nom de R. Hisda : on n'opèrera pas ainsi pour mesurer les limites des villes de refuge, ni s'il s'agit de fixer la place voisine d'un crime dont l'auteur est inconnu, expié par l'offre d'une génisse. On comprend

1. En supposant à la ville un espace de 2000 coudées car., et coupant cet espace en deux parts, + 2000 coudées c. de chaque côté $= 8 \times 200$ sur 1000, $= 16 \times 1000$, abstraction faite des 4 angles, qui placés en dehors de la circonférence ne servent pas de refuge, mais s'ajoutent au total de la limite lévitique (= 32,000 c.). 2. Des marques de couleur. 3. J. tr, *Eroubin*, V, 4 (tr. IV, pp. 251-2).

cette distinction d'après celui qui est d'avis de fixer la banlieue de ces villes à mille coudées et la limite sabbatique à deux mille coudées ; mais comment l'admettre d'après celui qui est d'avis d'acorder, outre mille coudées pour la banlieue, deux milles pour les champs et les vignes? Or, la mesure de la limite sabbatique dérive de la mesure des villes lévitiques ; et si la mesure ne peut servir pour le fait principal (les villes), comment l'admettre pour l'accessoire qui en dérive (les limites)? (question non résolue). — D'où sait-on que l'on n'enterrait pas dans les villes? C'est que, dit R. Abahou au nom de R. Yossé b. Ḥanina, il est écrit (Nombres, XXXV, 3) : *leur banlieue servira à leurs bestiaux, à leurs biens, à tous leurs besoins de la vie* ; on en conclut que, dans ces parages, on pourvoira seulement aux besoins de la vie, non aux enterrements.

4. En ce même jour, Akiba a encore expliqué ce verset (Exode, XV, 1) : *Alors Moïse et les enfants entonnèrent ce cantique à l'Eternel et parlèrent, pour dire.* La dernière expression, « pour dire » est inutile, et, pourtant elle a été exprimée, afin d'enseigner que les Israélites répétaient après Moïse chacune des paroles énoncées par lui : *Je chanterai l'Eternel*, puis : *car il est très élevé*, de la même façon que les fidèles répètent en chœur les versets du *Hallel*. Voilà le sens de l'expression « pour dire » (ou : *redire*). Selon R. Néhémie, on procédera comme pour la lecture du *Schemâ* (faite à haute voix en public), et non comme pour la lecture du *Hallel* (en chœur).

Cette lecture ressemble à celle d'un enfant qui lit le Hallel à l'école, après chaque parole duquel on répète le texte lu[1]. Ainsi, après que Moïse eut dit : « Je vais chanter », on répéta après lui ces mots ; puis il dit (ibid. 2) : *Ma force est Dieu etc.*, et l'on répéta de même ce verset. Selon R. Eleazar au nom de R. Yossé le Galiléen, il s'agit d'une lecture semblable à celle d'un homme majeur, qui lit le Hallel à la synagogue, à l'audition duquel on se contente de répéter le premier verset (comme une sorte de refrain). Ainsi, lorsque Moïse eut dit : « Je vais chanter », ce verset fut répété après lui ; et lorsqu'il eut dit la suite : « Ma force etc. », on répéta le premier verset, « je vais chanter » (à l'instar d'un *Alleluia*). R. Yossé le Galiléen dit : Au moment où nos ancêtres se trouvèrent dans la mer rouge, les enfants reposaient sur les genoux de leur mère, et les nourrissons suçaient le sein. En voyant la Providence apparaître, les enfants levèrent la tête au-dessus des genoux de leur mère, les nourrissons quittèrent le sein où ils buvaient, et aussitôt ils ouvrirent la bouche pour se mettre à chanter et à entonner des cantiques, en s'écriant (ibid) : *Voici mon Dieu ; je veux l'exalter.* R. Meir dit : Même du sein de leur mère les enfants à naître entonnèrent le cantique, comme il est dit (Psaume LXVIII, 27) : *Dans les assemblées, bénissez Dieu, l'Eternel, de la source d'Israël* (dès la *source* ou la matrice). R. Néhémie dit : en quittant la

1. Cf. tr. *Soucca*, III, 10.

mer rouge, nos ancêtres virent les cadavres des méchants, pour lesquels ils avaient été assujettis aux travaux les plus pénibles et les plus durs, tous cadavres éparpillés au bord de la mer. Au moment de vouloir chanter, l'esprit saint les inspira, et les plus jeunes en Israël accompagnèrent le cantique de Moïse, puisqu'il est dit (Isaïe, LXIII, 11) : *Il s'est souvenu des jours anciens de Moïse et de son peuple ; là est celui qui les a fait remonter de la mer, avec les pasteurs de son troupeau?* Il n'est pas dit « *du* troupeau », mais « de *son* troupeau », tous étant comme pasteurs. Selon lui, l'expression « pour dire » a en vue les générations futures (le devoir de réciter ce cantique chaque jour). R. Abahou dit au nom de R. Yossé b. Ḥanina : l'inspiration consistait en ce que, si Moïse commençait le verset, disant « Je chanterai », tous continuaient : « *Je chanterai Dieu, car il est très élevé ; il a lancé cheval et cavalier dans la mer.* Puis Moïse commençait : « Ma force », et l'on disait : *Ma force et le sujet du chant est Dieu.* —[1].

5. En ce même jour, R. Josué b. Horkenos a exposé l'exegèse suivante. Job a servi exclusivement le très saint (béni soit-il) par amour, puisqu'il est dit (Job, XIII, 16) : *certes, si même il me tuait, j'espérerais en lui.* Cependant, j'avais encore des doutes sur le point de savoir si cette phrase est affirmative ou interrogative, si ce dernier terme doit être traduit « j'espère », ou « dois-je espérer? » Mais comme il est dit (ibid. XXVII, 16) : *Jusqu'à ce que j'espère, je ne veux pas enlever de moi ma droiture* (confiance en lui), on reconnaît clairement que c'est un trait d'affection. R. Josué s'écria : « Qui enlèvera la poussière de tes yeux, ô R. Yoḥanan b. Zaccaï ; toute ta vie, tu avais expliqué que Job a seulement servi l'Eternel par crainte, en te basant sur ce verset (ibid. I, 1) : *C'était un homme pieux et intègre, craignant l'Eternel et se détournant du mal.* Or, maintenant Josué, un disciple de ton disciple, a enseigné que Job agit par amour de la Divinité. »

On a enseigné au nom de R. Juda : de ce verset (Job, XXVII, 2) : *Par le Dieu vivant qui a écarté mon jugement, et le tout-puissant qui a rempli mon âme d'amertume*, on conclut que l'homme ne doit pas prononcer de vœu (ou jurer) par la vie du roi, à moins de l'aimer (ceci confirme l'avis de R. Josué que Job adorait Dieu par amour). Au nom de R. Nathan on a dit (ibid., XIII, 16) : *Il sera aussi mon salut, car ce n'est pas devant lui que le flatteur (l'hypocrite) se présentera.* Un verset dit (Deutéron., VI, 5) : *Tu aimeras l'éternel ton Dieu* ; et un autre dit (ibid., 13) : *tu craindras l'éternel ton Dieu, et tu le serviras* ; c'est pour dire qu'il faut, d'une part, agir par amour, et d'autre part, au nom du respect. — [2].

A quelle époque a vécu Job? Selon R. Simon b. Lakisch au nom de Bar-

1. Suit une phrase que l'on retrouve au tr. *Pesahim*, X, 7 (t. V, p. 153).
2. Suit un long passage que l'on retrouve au tr. *Berakhoth*, IX, 7, traduit t. I, pp. 171-2.

Kappara, c'était au temps de notre ancêtre Abraham, ainsi qu'il est écrit (Job., I, 1) : *Il y avait un homme au pays de Ouç, du nom de Job* ; or il est dit (Genèse, XXII, 21) : *Ouç son fils aîné* (le fils de Naḥor, ou parent d'Abraham). Selon R. Aba, Job a vécu au temps de Jacob, et Dinah était sa femme. Ainsi il est écrit (Job, II, 10) : *tu parles comme une femme insensée*, NEBALAH, et d'autre part (Genèse, XXXIV, 7) : *Car il a commis une infamie en Israël* (où le mot *Nebalah* se retrouve). Selon R. Lévi, c'était au temps où vécurent les douze chefs de tribus, puisqu'il est dit (Job, XV, 17) : *ce que les sages racontent et qu'ils n'ont pas nié de leurs ancêtres*[1]. R. Yossé b. Ḥalafta dit : Job a vécu au moment de l'arrivée des enfants d'Israël en Egypte, et il est mort lorsqu'ils quittèrent ce pays. Ceci ressemble à un pasteur qui se trouve assailli par un loup, lequel est prêt à se jeter sur le troupeau. Que fait le berger ? Il oppose au loup un bouc sauvage. C'est ainsi qu'il est écrit (ibid. XVI, 11) : *Dieu m'a livré au pouvoir de l'homme injuste, et il me précipite aux mains des impies* (c'est ainsi que Job a été livré à Satan, lui a été jeté en pâture, pour l'occuper et l'empêcher de porter ses accusations contre les juifs). R. Ismaël a enseigné : Job faisait partie des serviteurs de Pharaon et du nombre de ses dignitaires (familia) ; puisqu'il est dit (Exode, IX, 20) : *Celui qui craint la parole de l'éternel*, et d'autre part, il est dit (Job, I, 8) : *C'était un homme intègre et droit, craignant Dieu et s'éloignant du mal.* R. Yossé b. R. Juda dit que Job vécut au temps des Juges, ainsi qu'il est écrit (Job, XXVII, 12) : *Voici, vous avez tous vu cela ; et comment vous laissez-vous aller à des discours vains?* Or, le commencement du verset, « vous avez vu, » est relatif aux événements de la génération (au temps des Juges), où les lévites allaient retirer leurs dîmes en granges (au détriment du juste, les juges se laissaient corrompre) ; il y est fait allusion lorsqu'il est écrit (Hosée, IX, 1) : *tu as préféré l'argent de prostitution* (de concession) *à toutes les granges de blé.* R. Samuel b. Naḥman dit au nom de R. Jonathan : Job a vécu au temps de la reine de Saba, puisqu'il est dit (Job, I, 15) : *Scheba survint et elle les prit.* R. Nathan dit : Job vécut au temps des Chaldéens, puisqu'il est dit (ibid. 17) : *Les Chaldéens se disposèrent par trois groupes* (ou bandes). R. Josué b. Korḥa dit : Job a vécu au temps d'Assuérus, puisqu'il est écrit (Esther, II, 2) : *Que l'on cherche pour le roi des jeunes filles vierges, belles à voir*, et il est dit d'autre part (Job, XLII, 15) : *On ne trouva jamais de femmes aussi belles que les filles de Job.* R. Josué b. Lévi dit : Job a fait partie des Israélites revenant en Palestine après la captivité de Babylone. R. Yoḥanan dit : Job a été du nombre de ces exilés, mais il est resté israélite supérieur ; aussi, R. Yoḥanan a pu apprendre de lui des règles relatives au deuil, auxquelles il est fait allusion dans ce verset (ibid. I, 20) : *Job se leva et déchira son manteau.* Or, R. Juda b. Pazi dit au nom de R. Yoḥanan : on sait, par ce verset, que l'homme en deuil doit déchirer son vêtement en se tenant debout[2]. R. Ḥiya dit : par l'exemple de

1. Cf. ci-dessus, I, 3. 2. Cf. J., tr. *Moëd Qaton*, III, 7 (t. VI, p. 343).

Job, la Providence semble dire qu'ayant eu en ce monde un païen juste, elle l'a récompensé et enlevé de ce monde pour un autre. R. Simon b. Lakisch dit[1] : Job n'a pas existé et n'existera jamais. Est-ce qu'il n'est pas en contradiction avec lui-même ? Il a commencé par dire ici (précédemment) que Job a vécu au temps d'Abraham, puis il nie son existence ? En effet, Job a existé ; seulement, selon Resch Lakisch, toutes les souffrances exposées sont fabuleuses. Pourquoi alors sont-elles décrites ? La Bible veut dire que si même tout cela était survenu à Job, il l'eût supporté.

R. Akiba interpréta ces mots (ibid., XXXII, 2) : *Elihu fils de Barakheél, le Buzite, de la famille de Ram, se mit dans une grande colère contre Job.* Par « Elihu », il faut entendre Balaam, ou « fils de Barakheél », autrement dit celui qui est venu maudire Israël, et qui malgré lui a dû le bénir, selon ces mots (Deutéron., XXIII, 6) : *L'Eternel ton Dieu n'a pas voulu écouter Balaam, et il a changé la malédiction en bénédiction.* Il est nommé « le Buzite », parce que sa prophétie a été méprisée[2], selon ces mots (Nombres, XXIV, 16) : *qui tombe et a les yeux ouverts.* Il était « de la famille de Ram », puisqu'il est dit de Balaam (ibid., XXIII, 7) : *Balak m'a fait venir d'Aram.* R. Eléazar b. Azaria lui dit : Si Elihou est Balaam, la providence l'a déjà couvert de son égide ; et si ce n'est pas lui, il te le contestera un jour (dans le monde futur, il te reprochera cette confusion). En réalité « Elihou » est Isaac, « le fils de Barakheél », le fils que Dieu a béni et dont il est écrit (Genèse, XXVI, 12) : *L'Eternel le bénit* ; « le Buzite », parce qu'il a *méprisé* tous les emplacements de l'idolâtrie (les a couverts de honte par son dévouement), au moment où il s'est laissé lier sur l'autel par son père, pour être sacrifié ; « de la famille de Ram », de celle d'Abraham. Moïse a écrit les cinq livres de la loi ; plus tard, il a écrit à part le chapitre de Balak et Balaam ; puis il a écrit le livre de Job. *Celui-ci était un homme pieux, intègre, craignant Dieu, s'éloignant du mal* (Job, I, 8). R. Taḥalifa de Césarée[3] déduit de ces mots que Job avait les plus grands scrupules religieux. Est-ce à dire, demanda R. Zeira[4], puisque l'on tire une telle déduction de ce verset, qu'à défaut de scrupules religieux, on n'est pas un israélite convenable ? Si ; on veut dire seulement que Job avait cette supériorité de surmonter les malédictions dont il fut l'objet, et de pardonner.

CHAPITRE VI

1. Si quelqu'un a manifesté sa jalousie envers sa femme en lui défendant de s'isoler avec tel ou tel homme, et que, malgré cette défense, elle est restée dans un endroit caché avec cet homme, le mari l'eût-il appris par le vol d'un oiseau (indirectement), il devra se séparer d'elle, et (s'il

1. B., tr. *Bava bathra*, f. 22b. 2. Jeu de mots sur *bezouya*, méprisée, et *Buzite*. 3. Nom cité ainsi au tr. *Taanith*, II, 1 (t. VI, p. 152). 4. Midrasch rabba sur Genèse, ch. 26, 39, 66 ; sur l'*Exode*, ch. 22 et 31.

ne la met pas à l'épreuve) il devra lui rendre sa *Kethoubah*. Tel est l'avis de R. Éléazar. R. Josué dit : ce n'est obligatoire que lorsque les femmes, en filant le lin au clair de la lune, parlent de l'inconduite de cette femme.

2. Si un seul témoin déclare l'avoir vue se déshonorer, elle n'a pas besoin de boire l'eau d'épreuve. De plus, même un esclave ou une servante, sont dignes de foi, même pour rendre la femme soupçonnée impropre à reprendre sa Kethoubah ; mais la belle-mère [1], ou la fille de la belle-mère, ou l'épouse adjointe, ou la belle-sœur par lévirat, ou la fille du mari, sont aussi dignes de foi ; seulement, elles ne peuvent pas lui faire perdre le bénéfice de sa Kethoubah, et la femme accusée par elle n'est pas tenue de se soumettre à l'épreuve de l'eau.

R. Yoḥanan dit au nom de R. Yanaï : tout ce chapitre est applicable au cas où le mari a averti sa femme, lui défendant de s'enfermer avec tel ou tel homme en particulier, et lorsqu'après cette expression de jalousie, elle s'est pourtant enfermée (indûment). Selon R. Simon b. Lakisch, il en est ainsi même lorsque cette femme ne s'est pas enfermée ; ceci signifie, selon l'explication de R. Zeira devant R. Yossa : Ce n'est pas que R. Simon b. Lakisch soit en opposition avec l'avis de la Mischnâ, et que, selon R. Éléazar, le mari, dès qu'il aurait entendu un bruit défavorable sur la conduite de sa femme, doive la répudier ; mais il partage l'opinion de ce rabbi, et l'explique (ou la complète), en disant d'être peu sévère sur la question d'attestation des témoins affirmant qu'elle s'est enfermée (il suffit de l'avoir appris par le vol d'un oiseau, indirectement). Aux termes de notre Mischnâ, c'est un point en litige entre R. Éléazar et R. Josué ; selon une autre version, le premier avis est exprimé d'une façon anonyme (sans conteste). Seulement, ajoute R. Zeira devant R. Mena, ce n'est pas l'opinion de R. Éléazar que R. Josué combat (ce n'est pas que l'autre version efface le dire de R. Josué ; elle l'émet d'une façon anonyme) ; mais, selon l'autre version, le nom de R. Josué n'est pas cité pour le second avis, disant : « Ce n'est obligatoire (de renvoyer la femme soupçonnée) que lorsque les femmes, en filant le lin au clair de la lune, parlent de l'inconduite de celle qui est soupçonnée. » R. Aba Maré présenta une objection : comment se fait-il qu'ailleurs [2] il soit dit par R. Ḥiskia ou R. Abahou au nom de R. Éléazar, qu'en tous lieux où Rabbi (le texte de la Mischnâ) a émis une opinion en litige, puis l'énonce une seconde fois d'une façon anonyme (sans conteste), ce dernier avis l'emporte (ce qui correspondrait ici à R. Josué), tandis qu'ici l'on vient de dire que celui de R. Éléazar l'emporte ? (Question non résolue). — Dans une version (celle de la Braïtha), on emploie le terme מוצרות (pour désigner les femmes occupées à filer) ; dans un autre texte (celui de la Mischnâ), on emploie à cet effet le mot מוזרות. Le pre-

1. Cf. tr. *Yebamôth*, XV, 4. 2. Cf. J., tr. *'Orla*, I, 1 (t. III, p. 330) ; tr. *Taanith*, II, 14 (t. VI, p. 164) ; ci-dessus, tr. *Yebamôth*, IV, 11.

mier terme désigne le travail de filer la laine (ou la carder) ; le second terme désigne l'œuvre de filer le lin. Dans quel cas est-il à supposer que les femmes, occupées à ce travail, parlent de la femme soupçonnée? S'agit-il de ce que l'on se raconte de bouche en bouche, sans connaître celle qui, la première, l'a entendu dire? En quoi cela diffère-t-il alors « du vol de l'oiseau » (d'un simple ouï-dire)? Si au contraire celles qui en parlent connaissent celui qui, le premier, l'a fait savoir, cette façon de raconter devrait ressembler à un témoignage transmis par un autre témoin ? Il s'agit du cas où l'une dit qu'une autre a raconté le fait au nom d'un tiers, comme un sujet qui manque de certitude fondamentale, θεμελιωσίς.

Comme il est dit (Nombres, V, 13) : *il n'y a pas de témoin contre elle*, on sait quel rôle joue le témoin ; d'où sait-on que même un esclave ou une servante peuvent l'attester? C'est qu'il est dit : « il n'y a pas eu témoin » ; quel qu'il soit, s'il y en a un, on lui ajoute foi. C'est conforme à l'avis de R. Ismaël qui a dit : chaque fois que le texte biblique emploie le mot *témoin* d'une façon indéterminée, cela équivaut à l'attestation de deux témoins, à moins que le texte dise formellement qu'un seul témoin suffit. On trouve un autre enseignement de R. Ismaël, disant au contraire qu'il faut absolument deux témoins pour déclarer la femme souillée et lui faire perdre son douaire lors de la séparation.

Lorsque notre Mischnâ dit (§ 2) qu'une seule attestation, accusant la femme, suffit à la faire déchoir de tout droit au douaire, on suppose l'accord intervenu entre R. Akiba et R. Tarfon dans la discussion suivante : on a enseigné que, selon R. Tarfon, il suffit d'un seul témoignage pour déclarer la femme impure, non pour lui faire perdre ses droits à reprendre son douaire en quittant le mari ; selon R. Akiba, comme un témoignage suffit à la faire déclarer impure, de même un témoignage suffit à lui faire perdre ses droits à reprendre le douaire. R. Tarfon (pour justifier son avis) dit à son interlocuteur : on ne trouve pas qu'en fait de question d'argent un seul témoin suffise. Et où trouve-t-on, lui répliqua R. Akiba, qu'un seul témoin puisse suffire à convaincre une femme du crime d'adultère? Si pourtant (par suite des termes spéciaux du texte) un seul témoin suffit à déclarer la femme impure, il doit suffire aussi à lui faire perdre son douaire. Plus tard, R. Akiba renonça pourtant à son opinion et adopta celle de R. Tarfon. — R. Aboun b. Ḥiya demanda : si la belle-mère déclare avoir vu la femme se déshonorer (ce qui implique que la femme ne boira pas, sans perdre toutefois son droit au douaire), et qu'ensuite un témoin vient attester l'avoir vue se déshonorer, que résultera-t-il de son témoignage? On ne saurait la faire boire à ce moment, puisque par suite de l'accusation de la belle-mère la femme soupçonnée a été dispensée de l'épreuve ; mais sera-t-il donné suite au but du témoin, qui est de faire perdre à la femme son douaire? Ou bien dira-t-on, comme il s'agit d'une question d'argent, qu'un seul témoignage ne suffit pas? De même R. Yossé demanda : si par « le vol d'oiseau » (par ouï-dire) le mari apprend

que sa femme s'est rendue impure, on sait que la femme ne sera pas tenue de boire l'eau d'épreuve ; mais si ensuite un témoin vient confirmer ce bruit de culpabilité, que résultera-t-il de ce témoignage? On ne saurait faire boire la femme à nouveau, puisque du fait de la première accusation vague, elle a été dispensée de l'épreuve ; mais sera-t-il donné suite au but du témoin, qui est de faire perdre à la femme son douaire? Ou bien dira-t-on, comme il s'agit d'une question d'argent, qu'un seul témoignage ne suffit pas? On peut répondre ainsi : Comme selon le dire de R. Yossé, si quelqu'un, ayant mangé de la graisse interdite, reçoit ensuite l'avertissement que c'est interdit, il ne subira pas la peine des coups de lanière pour faute commise par ignorance ; mais si avant d'en manger, quelqu'un l'a prévenu, et qu'ensuite il a été averti de la pénalité qu'il encourt, il subira la peine des coups de lanière[1] s'il lui arrive après cela d'en manger (par mégarde) ; de même ici, pour la question d'argent, le second témoignage subséquent produit un effet décisif. Cependant, puisque le point capital de l'attestation (de savoir que c'est de la graisse interdite) émane d'un seul, équivalent à deux, pourquoi n'est-ce pas de même au sujet de la femme soupçonnée? Comme R. Juda dit que si un tel, engagé au Naziréat par vœu, est devenu impur par négligence et a été averti par un témoin de se prémunir, il ne subira pas les coups de lanière pour cette négligence ; mais si quelqu'un lui dit : « je sais que tu es Nazir, et, en vertu de ton vœu, conduis-toi avec réserve, » puis cet homme est averti de l'interdit par deux personnes, et boit pourtant du vin, ou se rend impur pour un mort, il subira la pénalité des coups. Or, le point essentiel du témoignage (la connaissance du vœu) n'émane-t-il pas d'un seul homme? C'est semblable à ce qu'à dit R. Mena : si un témoin affirme que la femme d'un cohen, s'étant prostituée, a cohabité avec son mari, qui est cohen, malgré l'avertissement donné au mari de n'avoir plus de relation avec elle, celui-ci subira la pénalité des coups (là aussi, un seul témoin suffit à condamner). De même, si deux témoins ont vu une femme s'enfermer avec un homme (ce qui lui a été défendu), dont l'un seul dit l'avoir vue se rendre impure, puis son mari cohen a cohabité avec elle, en dépit de l'avertissement qu'il a reçu des deux témoins, celui-ci subira la pénalité des coups ; et pourtant le témoignage essentiel (d'avoir vu la femme s'enfermer avec un homme) émane d'un seul homme (cette constatation suffit en droit).

3. En réalité, cette question (de ne pas tenir compte d'un seul témoignage) doit dépendre d'une règle d'*a fortiori* : si le premier témoignage accusateur, dont l'interdit qui s'en suit n'est pas éternel, n'est pas valable, à moins d'émaner de deux personnes ; à plus forte raison le second témoignage (d'impureté formelle), qui a pour conséquence de provoquer un interdit éternel, devrait-il seulement subsister à la suite d'une double assertion. Aussi l'Ecriture dit (Nombres, V, 13) : *et nul témoin*

1. Cf. J., tr. *Nazir*, VIII, 1 (f. 57a).

ne parle contre elle; ce qui indique que tout témoignage contre elle (même seul) est valable. De là aussi on semble conclure un raisonnement *a fortiori* : si le dernier témoignage (le plus grave), qui entraîne un interdit éternel, subsiste par une seule assertion ; à plus forte raison le premier témoignage, qui n'entraîne pas d'interdit éternel, devrait-il suffire pour valoir d'après l'assertion d'un seul. C'est pourquoi il est écrit (Deutéron. XXIV, 1): *Si l'on trouve en elle une action honteuse*, et ailleurs il est dit (ibid. XIX, 16) : *sur l'assertion de deux témoins, la parole subsistera* ; comme la « parole » dont il est question là devient seulement effective après une double assertion, de même ici il faut deux témoins.

4. Si un témoin dit qu'elle est devenue impure et un autre affirme qu'elle ne l'est pas, ou une femme dit qu'elle est devenue impure et une autre femme affirme le contraire, l'accusée devra boire l'eau d'épreuve[1]. Si un témoin l'accuse d'impureté, et deux témoins déclarent que cela n'est pas, l'accusée devra pourtant boire l'eau d'épreuve. Si deux témoins affirment qu'elle est devenue impure, mais un seul déclare qu'elle ne l'est pas, cela suffit pour la dispenser de boire[2].

Par « le premier témoignage accusateur », on entend l'accusation contre la femme de s'être enfermée avec un homme; et par « le second témoignage », on entend l'accusation que la femme s'est souillée. Lorsque la Mischnâ dit que l'accusation contre la femme de s'être enfermée avec l'homme défendu, n'est valable que par un double témoignage, elle se conforme à l'avis de R. Josué, qui dit plus haut (I, 1) : « Le mari, après avoir exprimé à sa femme ses sentiments de jalousie contre tel homme, l'avertira devant deux témoins de n'avoir pas à s'enfermer avec cet homme (sous peine d'être soupçonnée d'infidélité) ; et si cependant elle s'enferme, il lui fera subir l'épreuve à la suite de l'assertion de deux témoins qui constatent qu'elle a désobéi. » Au besoin, dit R. Mena, notre Mischnâ peut s'expliquer aussi d'après l'interlocuteur de R. Josué (ou R. Éléazar), puisqu'il a été enseigné (ibid.) que R. Yossé b. R. Juda dit au nom de R. Eléazar : Le mari exprimera sa jalousie à sa femme, se contentant pour cette menace de la présence d'un seul témoin, ou même de son propre dire ; mais pour lui faire boire l'eau d'épreuve, il faut l'attestation de deux témoins qu'elle s'est enfermée (de façon interdite).

—[3]. R. Ada b. Aḥawa dit : un témoin est digne de foi pour déclarer la femme impure (de façon que, même sans épreuve, elle devient interdite au mari) ; mais ce témoignage isolé ne suffit pas pour que la femme, en quittant son mari, perde ses droits à son douaire. R. Ḥisda explique pourquoi un seul

1. Il peut y avoir doute qu'avant l'arrivée des seconds témoins, elle se soit souillée.
2. Il est présumable qu'elle est impure avec certitude, et il n'y a pas lieu de l'éprouver. 3. En tête du § 4 est un passage que l'on retrouve au tr. *Yebamôth*, XV, 6, traduit ci-dessus, p. 207.

témoignage suffit à faire déclarer une femme impure ; c'est qu'il y a une base à l'accusation (puisqu'après l'expression de jalousie par le mari, la femme s'est enfermée avec l'homme qui lui est interdit). Simon b. Aba dit au nom de R. Yoḥanan : en présence des deux témoignages contradictoires, la femme ne sera pas soumise à l'épreuve de l'eau, parce qu'il y a ici une présomption du bien-fondé de l'accusation ; mais pour la contradiction de témoignage au sujet du meurtre dont l'auteur est inconnu[1], on devra briser la nuque de la génisse (le doute est maintenu). Rab (qui adopte la version de notre texte) dit qu'en cas de contradiction des témoins, la femme devra boire (il y a doute). Est-ce que notre Mischnâ n'est pas en opposition avec Rab ? Elle dit que « si un témoin accuse la femme d'impureté, mais deux témoins déclarent que cela n'est pas, l'accusée devra pourtant boire. » N'en résulte-t-il pas que si un témoignage est contrebalancé par un autre, la femme soupçonnée ne sera pas tenue de boire, contrairement à l'avis émis par Rab ? C'est qu'il suppose les deux témoignages opposés comme convaincus de faux (reste donc un seul, qui est valable, et par suite duquel la femme reste soumise à l'épreuve). Si ces deux témoignages sont considérés comme faux, comment expliquer la fin de la Mischnâ ? Il y est dit : « Si deux témoins affirment qu'elle est devenue impure, et un seul déclare qu'elle ne l'est pas, cela suffit pour la dispenser de boire, » puisqu'il est déjà entendu qu'en cas d'égalité de dépositions contradictoires (d'une seule contre une autre), la femme ne devra pas boire ; comment donc Rab dit-il ici que s'il y a un témoin opposé à un autre seul, la femme devra boire ? (On ne saurait donc rejeter comme faux le double témoignage adverse dont parle la Mischnâ, et dès lors la contradiction est flagrante pour Rab).

R. Yoḥanan dit qu'en cas de partage des voix d'attestation, la femme n'aura pas lieu de boire (comme ci-dessus). Mais alors notre Mischnâ est en opposition avec R. Yoḥanan, puisqu'il est dit : « si deux témoins affirment qu'elle est devenue impure, et un seul déclare qu'elle n'est pas impure, cela suffit pour la dispenser de boire ; » n'en résulte-t-il pas que si un seul témoignage est contrebalancé par un autre, la femme soupçonnée reste soumise au doute et devra boire ? Il justifie la particularité du cas d'un double témoignage adverse, en le supposant convaincu de faux (par conséquent, il n'a pas plus de valeur que celui d'un seul témoin). Mais alors, en admettant cette explication, comment justifier le commencement de la Mischnâ ? Il y est dit : « Si un témoin déclare que la femme est devenue impure, et deux autres déclarent qu'elle ne l'est pas, la femme devra boire ; » on a donc là une preuve que, même en prenant le double témoignage (supposé faux) pour un seul, ce qui revient à l'équivalence d'un contre un, il est admis que la femme doit boire ? Comment donc R. Yoḥanan professe-t-il l'avis contraire, qu'elle n'est pas tenue de boire en ce cas ? En effet, fut-il répondu au nom de Samuel, la Mischnâ parle en tous cas de témoins convaincus de faux[2].

1. Cf. ci-après, IX, 7. 2. Tout dépend alors de la majorité des avis ; aussi, au

On dit encore au nom de Samuel[1] que le commencement de la Mischnâ (où un seul témoin accuse la femme d'impureté) et la fin (où deux témoins l'accusent) traitent d'un fait accompli pendant le moment même où la femme s'est enfermée. Ainsi, R. Zeira demanda devant R. Mena : Est-ce que les témoignages contre la femme dont parle la Mischnâ se réfèrent à la même période de temps où elle s'est enfermée? Oui, dit R. Yoḥanan au nom de R. Yanaï : tout ce chapître est dit au cas où, après l'expression de jalousie par le mari, la femme s'est enfermée; le témoin sera cru s'il accuse la femme de s'être souillée au moment où elle s'était enfermée, et que ce fait primordial est attesté par deux témoins[2]. Mais s'il l'accuse d'impureté en dehors de ce fait de s'être enfermée, le témoignage reste valable pour l'action de s'être enfermée, non pour l'impureté (et, par suite du défaut d'attestation, il y a soupçon, et dès lors on appliquera l'épreuve).

S'il y a eu trois témoins accusateurs, et que l'un d'eux déclare avoir vu la femme se rendre impure après s'être enfermée (fait connu de tous), le fait de s'être enfermée est réel ; mais celui de l'impureté n'est pas tenu pour attesté (et, dès lors, l'épreuve doit avoir lieu). Si, au contraire, l'un déclare l'avoir vue se rendre impure pendant le même moment où elle était enfermée, le fait de s'être enfermée et celui de s'être souillée sont confirmés (et il n'y a plus lieu au doute). Si, des trois témoins, l'un affirme que la femme, quoiqu'enfermée, ne s'est pas rendue impure, dira-t-on qu'en raison de l'annulation d'une partie du témoignage, il devient entièrement nul (et l'accusation de soupçon tombe)? Ou le reste du témoignage (que la femme s'est enfermée) subsiste-t-il? R. Aba Maré répond : même en admettant, comme d'ordinaire, qu'un témoignage annulé en partie devient tout-à-fait nul, on reconnaîtra cependant ici que le reste du témoignage, portant sur le soupçon de s'être enfermée, subsiste, puisqu'il y a un point de départ à l'accusation (c'est la jalousie du mari).

CHAPITRE VII

1. Voici les passages bibliques qu'il est permis de réciter en toute langue : la section relative à la femme soupçonnée, la confession à réciter en offrant la troisième dîme (Deutéron., XXVI, 13-15), la récitation du *schemâ* (ibid., VI, 4 à 9), celle de la prière *Amida* (des 18 bénédictions), la bénédiction du repas, le serment de témoignage, et le serment de dépôt (à prêter au déposant en cas de perte de l'objet confié).

Il est écrit (Nombres, V, 21) : *Le prêtre dira à la femme* ; il devra lui par-

commencement de la Mischnâ, l'avis le plus sévère l'emporte, et la femme devra boire ; mais à la fin, l'avis le moins sévère l'emporte, et la femme est dispensée de boire. S'il y a un témoin bon contre deux faux, ils sont tenus pour égaux, comme un bon contre un bon. Rab prescrit alors à la femme de boire, mais R. Yohanan l'en dispense. 1. On peut l'expliquer ainsi. 2. Seulement, l'impureté étant attestée par un seul, la femme ne sera pas soumise à l'épreuve.

ler dans une langue quelconque qu'elle comprend ; tel est l'avis de R. Yoschia[1]. R. Jonathan lui fit observer que cela va sans dire, car si la femme ne comprend pas le prêtre, elle ne saurait répondre *amen* à ses paroles[2] ; ce texte biblique a donc un autre but, celui d'indiquer que le prêtre ne devra pas lui parler par l'intermédiaire d'un interprète, mais directement R. Yoḥanan au nom de R. Eléazar b. R. Simon dit[3] : On ne trouve pas dans la Bible que la Providence ait parlé à une femme, sauf à Sara (Genèse, XVIII, 15). Mais n'est-il pas déjà dit auparavant (ibid., III, 16) : *A la femme Dieu dit : J'augmenterai tes souffrances*? Il lui parla, répondit R. Jacob du village de Ḥanin, par l'intermédiaire d'un ange. N'est-il pas dit aussi (de Rebecca, ibid., XXV, 23): *L'éternel lui dit : Il y a deux nations dans tes entrailles*? Cette parole divine, répondit R. Aba b. Cahana, tomba pour ainsi dire vers elle (lui arriva aussi indirectement). R. Bivi dit[4] : à combien de détours Dieu dut recourir avant de parler avec Sara ! C'est une preuve qu'il se plaît à suivre la conversation des femmes justes (comme celle qu'elle avait avec Abraham), et finalement (ibid., XVIII, 15) : *Il dit : au contraire, tu as ri.*

C'est permis aussi pour « la confession à réciter en offrant la troisième dîme », puisqu'il est écrit (Deutéron., XXVI, 14) : *tu répondras et tu diras*, quelle que soit la langue employée pour répondre. « Pour la récitation de la lecture liturgique du *Schemà* », où se trouvent ces mots (ibid. VI, 7) : *tu en parleras* (n'importe comment). Selon moi, dit Rabbi, cette lecture liturgique du schemà devra être faite dans la langue sainte seulement (en hébreu), en raison de ce qu'il est écrit (ibid. 6) : *ces paroles seront* (elles devront rester, sans changement). R. Lévi bar Ḥeitha étant allé à Césarée entendit, d'après les voix, que l'on récitait le schemà en grec[5], ἑλληνιστί. Il avait voulu les en détourner (selon l'avis de Rabbi). Mais R. Yossé l'ayant appris, se montra fort irrité de ce projet et s'écria : Ai-je dit que si l'on ne sait pas lire l'hébreu, il vaudrait mieux ne pas faire du tout cette lecture ? En réalité, ce devoir liturgique pourra être rempli à l'aide de toute langue que l'on comprend. Mais, objecta R. Berakhia, n'est-il pas admis pour la lecture du livre d'Esther (à la fête de Pourim) que si l'on sait également faire cette lecture, soit en hébreu, soit en une langue étrangère, le devoir ne sera accompli qu'en ayant fait la lecture dans le texte hébreu ? Là c'est différent, répond R. Mena, comme on suppose quelqu'un sachant lire le livre d'Esther, aussi bien dans le texte hébreu qu'en une langue étrangère[6], il faut absolument recourir à la lecture officielle en hébreu ; mais celui qui comprend seulement la langue étrangère remplira son devoir en se servant de cette dernière. De même, il est admis en

1. Cf. Siffri, section *Nasso*, § 12. 2. V. ci-dessus, II, 5. 3. Rabba à Genèse, ch. 20 ; sur *Psaumes*, ch. 9. 4. Même Midrasch, chap. 45 et 48. 5. Cf. Al. Harkavy, *Die Juden u. die slawischen Sprachen*, pp. 11-12. Selon le témoignage du Dr Czacki, les Juifs de Pologne ont d'abord prié en polonais. Cf. Claczko, *Erekh Tephilla* (Wilna, 1869, in-12), p. 37. 6. Cf. J., tr. *Meghilla*, II, 1 (t. VI, p. 229).

général que l'on peut employer liturgiquement toute langue que l'on comprend, soit pour réciter la prière *'Amida*, de façon à se rendre compte de l'expression de ses besoins, soit pour *dire l'action de grâces* après le repas, pour que l'on sache à qui s'adresse la bénédiction.

« Le serment de témoignage et le serment de dépôt » devront être prétés dans la langue que comprend celui qui l'émet. Si on leur a fait un tel serment dans une langue qu'ils ne comprennent pas et sur lequel ils répondent Amen, cette affirmation est non avenue (nulle). Mais n'a-t-il pas été enseigné [1] : Le serment imposé par voie juridique sera énoncé d'après la pensée de celui qui le défère, non d'après celui qui le prête [2] ; qu'importe alors que ce dernier comprenne, ou non ? Non, répond R. Juda, on présume que la pensée de celui qui défère le serment est connue par celui qui le prête ; pourtant, on lui spécifie la condition qu'il le prête d'après la pensée de celui qui défère le serment, pour que les ignorants, ἰδιῶται, ne puissent pas arguer qu'il y avait des conditions cachées [3], ou sous-entendues (en fait, il faut savoir sur quoi l'on jure). Mais, observa R. Ḥanania devant R. Mena, n'est-il pas écrit (Deutéron. XXIX,14) : *Elles s'adressent aussi à ceux qui sont là avec nous, aujourd'hui et à ceux qui n'y sont pas*, et comment déduire de ce verset qu'il faut expliquer dans quelle pensée le sermon est déféré ? C'est que Moïse semble s'exprimer ainsi envers Israël : « Les générations à venir après nous (non présentes) n'ont pas de condition dans leur cœur » (n'ont pas de pensée spéciale, contraire ; de même, je vous adjure d'écarter vos pensées, de n'adopter que celles de Dieu).

2. Les passages suivants devront être récités en langue sainte seulement : les versets dits en offrant les prémices au Temple (Deutéron. XXVI,5) ou à la cérémonie du déchaussement, la série de bénédictions et malédictions (aux monts Ebal et Garizim, Deutéron. XI,29), la bénédiction sacerdotale (Nombres, VI,23-27), les bénédictions dites par le grand-prêtre à l'office du *Kippour* (ci-après, § 7), le passage que doit lire le roi en public (§ 8), ce qu'il y a à dire en rompant le cou de la génisse pour homicide dont le meurtrier est inconnu (Deut. XXI, 1), enfin l'admonestation du grand-prêtre oint pour la guerre, lorsqu'il s'adresse au peuple (ibid. XX,2).

(3). C'est prouvé pour le passage relatif à l'offrande des prémices, comme il est dit (Deutéron. XXVI,5) : *tu répondras et tu diras devant l'Eternel ton Dieu* ; et plus loin il est dit (ib. XXVII,14) : *les lévites répondront et diront à tout Israël à haute voix* ; or, comme cette réponse et cette diction se font nécessairement en hébreu, il en sera de même du précédent passage.

1. Cf. tr. *Schebouoth*, VI, 1. 2. Cf. J., tr. *Nedarim*, III, 1 (f. 37c). 3. Cf. tr. *Nazir*, VIII, 1 ; tr. *Schebouoth*, III, 1.

(4). Pour le déchaussement aussi, lorsqu'il est dit de la femme (Deutéron. XXV,9) : *elle répondra et dira*, on peut comparer cette formule obligatoire à ce passage *les lévites répondront et diront*. Or, entre ce dernier passage et ce qui concerne le déchaussement il y a analogie, et il faut aux deux cas employer la langue sainte. Selon R. Juda, c'est prouvé de ce qu'il est dit : « elle répondra et s'exprimera *ainsi* » ; ce dernier terme vise l'emploi de la même langue.

On a enseigné au nom de R. Juda : chaque fois que le texte biblique emploie les expressions « répondre et dire, » ou s'il se sert des termes « ainsi », « tel », il faudra recourir à la langue sainte (à l'hébreu). R. Eleazar dit : on peut considérer comme point fondamental de comparaison ce verset (Exode, XIX, 19) : *Moïse parlait et Dieu lui répondit d'une voix forte* (où certes il n'est question que d'hébreu). Mais, objecta R Ḥagaï, n'est-il pas dit (Genèse, XXIV, 50) : *Laban et Bathuel répondirent* (et pourtant, ils parlèrent en araméén) ? Et l'on ne saurait dire que l'expression « répondre » est justifiée par les paroles de leur interlocuteur Eliézer ; puisqu'il y a aussi le terme « ils dirent » (sans utilité) ? Et ce n'est pas à dire que ce dernier terme ait pour but d'indiquer (pour ces deux individus) une simple parole (sans portée sincère), puisqu'il est dit (ibid.) : *C'est par l'Éternel que cette parole a été énoncée*. Il n'y a pas lieu non plus de supposer qu'ils se servirent de l'hébreu, puisqu'il est dit (ibid. XXXI, 47) : *Laban l'appela monceau de témoignages* (en araméén) ; et l'on ne saurait faire valoir qu'il s'agit d'une époque antérieure à la promulgation de la loi, puisque le chapitre contenant la confession à réciter en offrant la troisième dîme (Deutéron. XXVI, 13-15), qui est postérieur à la promulgation de la loi, pourra être dit en toute langue ? C'est que, dit R. Samuel b. Naḥman au nom de R. Yoḥanan, la langue syriaque[1], σύρος, ne devra pas être mal vue par toi, puisque l'on en trouve des exemples dans le Pentateuque, dans les Prophètes et dans les Hagiographes. Dans le Pentateuque, il y a l'exemple précité (Genèse, XXXI, 47) : *Laban l'appela* Yegar Sahadoutha ; dans les Prophètes, il est dit (Jérémie, X, 10) : *Ainsi vous leur direz* (en araméén) ; et dans les Hagiographes, il est écrit (Daniel, II, 4, et la suite) : *Les Chaldéens parlèrent au roi en araméén.* —[2].

Il est écrit (Deutéron. XXVII, 17) : *Les lévites répondront et diront à tout Israël, à haute voix*, c'est-à-dire par la voix de celui qui est *haut* placé. Ceci prouve que Dieu joignit sa voix à la leur. Selon une autre explication, par « voix haute, » on entend la meilleure de toutes, la plus noble ; ce sera, dit R. Isaac, ni la plus petite, ni la plus grande, mais une voix moyenne.

3 (5). Quant à ce qui concerne les formules de bénédictions et malédictions, dès que les Israélites eurent traversé le Jourdain, ils furent arrivés

1. Neubauer, *ibid.*, p. 426. Au J., tr. *Pesahim*, V, 3 (t. V, p. 68), le mot *soursi* a le sens de « langue vulgaire ». 2. Suit un passage que l'on retrouve au tr. *Megi hilla*, I, 9 (traduit t. VI, p. 213).

au mont Garizim et à celui d'Ebal, qui se trouvent en Samarie, du côté de Sichem, près des bocages de Mòreh, comme il est dit (Deutéron. XI, 30) : *ils se trouvent au delà du Jourdain, etc., près des bocages de Môreh ;* et il est dit ailleurs (Genèse, XII, 6) : *Abraham traversa le pays jusqu'à la localité de Sichem, jusqu'au bocage de Môreh* ; or, comme pour ce dernier, le texte précise qu'il est voisin de Sichem, il en est de même du bocage de Moreh indique ici.

Voici les dispositions géographiques des emplacements en question dans ces versets. Comme il est dit : « Ils se trouvent de l'autre côté du Jourdain, » il s'agit de localités au-delà de ce fleuve ; « après le chemin d'où vient le soleil, » c'est du côté où le soleil brille en se levant (à l'est) ; « dans le pays des Cananéens, qui habitent la vallée, en face de Guilgual, près des bocages de Moreh » emplacement qui désigne le mont Garizim et le mont Ebal (loin du Jourdain), où habitent des Cuthéens (Samaritains). Selon l'avis de R. Juda, R. Eléazar dit au contraire : ce ne saurait être là ni le mont Garizim, ni le mont Ebal des Cuthéens, puisqu'il est dit : « Ils se trouvent de l'autre côté du Jourdain, » (ce qui suppose l'autre rive, à proximité), seulement au-delà du fleuve ; « après le chemin de l'arrivée du soleil, » expression par laquelle il faut entendre le côté où le soleil se couche (l'ouest) ; « dans le pays des Cananéens, » non en Canaan même, mais dans le voisinage des Ḥiwites (dont la localité de Sichem faisait partie) ; « qui habite la vallée, » ce qui n'est pas tout à fait la plaine, mais un territoire placé entre deux montagnes ; « en face de Ǧuilgal » ce qu'il ne faut pas non plus prendre à la lettre, puisqu'il n'y avait pas encore de Guilgal, ni « près des bocages de Moreh, » que l'on n'avait pas encore atteints. Cependant, comment R. Eléazar explique-t-il ces deux désignations de « mont Garizim » et « mont Ebal » ? Selon lui, les Israélites érigèrent deux monticules artificiels, auxquels ils donnèrent ces deux noms (en prévision de l'avenir, ou de l'arrivée future des juifs sur ces montagnes). Selon R. Juda (qui adopte ces désignations comme réelles), les Israélites ont parcouru en ce jour cent vingt milles pour arriver du Jourdain à ces montagnes ; selon R. Eléazar au contraire, ils n'ont pas bougé de place. On a enseigné que R. Eléazar b. Jacob dit : les termes en question du texte biblique ont eu simplement pour but de simplifier aux Israélites la voie à suivre dans le désert, en leur disant de suivre la route, sans avoir à marcher par les champs, de passer par des pays habités, et non dans les solitudes, de suivre les plaines sans avoir à escalader des montagnes. R. Eléazar b. R. Simon dit avoir fait remarquer aux savants ou écrivains Cuthéens (qui se tiennent à la lettre de la Bible, sans admettre les explications orales) : vous avez falsifié votre rouleau de la loi, sans aucun profit pour vous (inutilement). Vous avez écrit dans votre texte de la loi (en y ajoutant) : « près des bocages de Moreh, *à Sichem.* » Or, on sait bien que Sichem en est voisin ; seulement, vous ne tenez pas compte du procédé de comparaison qui sert à le reconnaître : car, ici, on emploie

l'expression « bocages de Moreh, » ainsi qu'au sujet d'Abraham (Genèse, XII, 6) ; et puisqu'en ce dernier passage, le « bocage de Moreh » se rapporte à Sichem, la même expression employée ici vise le même endroit. C'est conformément à l'avis de R. Ismaël qu'il a été dit que les monts Garizim et Ebal se trouvaient dans le territoire de Sichem ; car, selon lui[1], tout texte biblique où il s'agit de l'entrée en Palestine s'applique à une période de temps qui a suivi ce fait de quatorze ans, savoir sept ans pour la conquête et sept pour la répartition. De même, les bénédictions et malédictions à dire sur les deux monts n'ont été dites que quatorze ans après l'entrée. Mais, objecta R. Ḥanania devant R. Mena, n'est-il pas écrit (Deutéron. XXVII, 4) : *voici, lorsque vous aurez traversé le Jourdain, vous érigerez ces pierres* ; cela n'implique-t-il pas une édification immédiate ? Oui, répondit R. Mena, les pierres furent érigées de suite (afin d'y inscrire les textes essentiels de la loi) ; mais les bénédictions et les malédictions furent seulement récitées quarante ans plus tard.

4. Six tribus montèrent sur le mont Garizim, et six autres sur le mont Ebal ; les prêtres et les lévites avec l'arche sainte se tenaient en bas, au milieu des deux collines, les prêtres entourant l'arche sainte, les lévites entourant les prêtres, tandis que tout Israël se trouvait placé des deux côtés, ainsi qu'il est dit (Josué, VIII, 33) : *Tout Israël et ses vieillards, et ses chefs, et ses magistrats étaient placés de côté et d'autre, et l'arche sainte, etc.* Les Lévites, tournant le visage vers le mont Garizim, commençaient par cette formule de bénédiction : « Béni soit l'homme qui ne fabrique pas d'idole ni d'image fondue ». Sur quoi, des deux côtés des monts on répondait : *Amen.* Puis, les lévites se tournant vers le mont Ebal, commençaient par cette formule de malédiction (Deutéron. XXVII, 15) : *Maudit soit l'homme qui fabrique une idole ou une image fondue.* Sur quoi, les uns et les autres repondaient *amen*, et ainsi de suite jusqu'à l'achèvement des bénédictions et des malédictions.

On a enseigné que Rabbi dit : on ne saurait préciser que la tribu de Lévi était placée en haut (sur les dites montagnes), puisque l'on dit d'autre part (au verset précité de Josué) que les Lévites se trouvaient au bas (près de l'arche sainte, avec les prêtres) ; l'on ne saurait davantage déterminer que les lévites se trouvaient au bas, puisque Lévi est cité parmi les tribus qui devaient figurer *sur le mont Garizim, pour bénir le peuple* (Deutéron., XXVII, 11). Il faut donc dire (pour concilier ces deux versets contradictoires) que les plus anciens des prêtres et des lévites se trouvaient au bas, tandis que le reste de la tribu se trouvait en haut. R. Simon observa de même qu'en raison des deux textes contradictoires, on ne saurait dire tout à fait que les lévites se trouvaient placés sur la montagne, ni qu'ils étaient placés exclusivement au

1. Cf. J., tr. *Halla*, II, 2 (t. III, p. 281).

bas ; il en conclut que les gens aptes à servir (et à porter l'arche sainte, savoir les hommes âgés de trente jusqu'à cinquante ans) se trouvaient placés en bas (auprès de l'arche) ; mais le reste de la tribu se trouvait en haut. Cependant, remarqua R. Simon, comme le verset du Deutéronome contient côte à côte le nom de Siméon et celui de Lévi, il faut en conclure que la tribu de Lévi devait se trouver entière sur le mont Garizim, aussi bien que la tribu de Siméon y était en entier (les prêtres seuls étant au bas). Mais comment R. Simon justifie-t-il les termes : *En face des prêtres étaient les lévites, etc.* (Josué, VIII, 33), d'où il résulte formellement qu'il y avait des lévites en bas? On peut expliquer ce verset, conformément à l'avis de R. Josué b. Lévi, qui dit[1] : en vingt-quatre passages de la Bible, les prêtres sont appelés Lévites, et ce verset est l'un d'eux. Ainsi, par exemple, il est dit (Ezéchiel, XLIV, 15) : *Les cohanim, les lévites, fils de Sadok.*

On aurait pu croire que les tribus placées sur le mont Garizim disaient seules les bénédictions[2], et celles qui se trouvaient sur le mont Ebal disaient seules les malédictions ; c'est pourquoi le texte dit (Deutéron. XXX, 19) : *la bénédiction et la malédiction* (ensemble), pour indiquer que les uns et les autres disaient les deux sortes d'énoncés. Est-ce à dire, du moment que chaque tribu disait toutes les bénédictions, qu'elle disait aussi toutes les malédictions? Non, puisqu'il est dit : « *la* bénédiction et *la* malédiction », savoir une de chaque. Est-ce à dire que les tribus placées sur le mont Garizim répondaient seules *Amen* aux bénédictions, et celles placées sur le mont Ebal répondaient seules *Amen* aux malédictions? Non, puisqu'il est dit (ibid. XXVII, 15) : *tout le peuple répondait et disait Amen.* Donc, tous, les uns et les autres répondaient *Amen,* tant aux bénédicitons qu'aux malédictions ; il y avait seulement cette distinction, qu'en disant les bénédictions, les officiants se tournaient vers le mont Garizim ; et en émettant les malédictions, ils se tournaient vers le mont Ebal. » Ils disaient la bénédiction d'une façon générale, pour tous les préceptes de la Loi, puis ils la répétaient pour chaque détail, pour l'accomplissement des préceptes à part ; de même, ils disaient les malédictions d'abord en général, pour l'ensemble, puis d'une façon détaillée[3]. Il en résulte un ensemble de seize engagements pour chaque sujet prescrit (puisque, pour chaque précepte, il y a deux sortes de bénédictions, générale et spéciale, puis deux malédictions, générale et spéciale, soit quatre) ; comme le quadruple engagement sur les dits monts se trouve encore confirmé par les expressions d'«apprendre, d'enseigner, d'observer et d'accomplir», ce nombre de quatre est encore à multiplier d'autant (= 16). De même, les préceptes ont été énoncés (dans les mêmes conditions) sur le mont Sinaï, puis dans les plaines de Moab (ou : $3 \times 16 = 48$). R. Simon disait de ne pas compter l'énoncé sur lesdites montagnes[4], et, par contre, de le remplacer par ce qui

1. B., tr. *Yebamôth*, f. 86. 2. Siffri, section *Reéh*, ch. 25. 3. V. Tossefta à ce traité, ch. 8. 4. Car, observe le commentaire *Pné-Mosché*, sous Josué, lorsque la cérémonie de cet engagement solennel sur les montagnes eut lieu, la réci-

avait été dit sous la tente d'assignation (les lois communiquées là par Dieu à Moïse, après l'érection du Tabernacle). De même, R. Simon dit : il n'y a aucune prescription de la Loi qui ne comporte avec elle 576 engagements, savoir douze pour les bénédictions et douze pour les malédictions, lesquels chiffres sont à redoubler pour chacune de ces catégories, tant pour l'ensemble que pour les détails, ce qui donne une somme de 48 engagements. De plus, il faut quadrupler ce chiffre, afin de tenir compte des expressions « d'apprendre, d'enseigner, d'observer et d'accomplir », soit 192 engagements. En ajoutant que les préceptes mosaïques ont été énoncés aussi sur le mont Sinaï et redits dans les plaines de Moab, on arrive à tripler ce chiffre, soit 576 engagements. R. Simon b. Juda, habitant du village d'Emoum[1], dit au nom de R. Simon : il faut élever ce nombre à 603.550 (équivalant au nombre total des Israélites, qui furent ainsi solidaires les uns des autres). Rabbi dit : si l'on doit adopter l'opinion de ce R. Simon b. Juda au nom de R. Simon (en y comprenant la répétition de la Loi dans les plaines de Moab), il n'y aurait nul sujet légal, qui comporte 48 engagements, dont chacun ne se trouve comme répété 603.550 fois (par l'engagement réciproque de tous les Israélites entr'eux).

Par le texte de la Bible (Deutéron. XXVII), on sait quels objets ont été énoncés en termes généraux, puis en détail (c'est sur eux que portent les engagements pris) ; mais d'où sait-on que, pour les sujets énoncés seulement en termes généraux, non en détail, les engagements sont les mêmes? C'est que, fut-il répondu, R. Yoḥanan s'est exprimé ainsi au nom de R. Simon : Quand un sujet déjà énoncé dans la généralité[2] en sort (revient comme détail), il n'a pas pour but d'enseigner son objet même, mais d'indiquer une application à faire sur tout l'ensemble (à savoir que l'engagement est le même pour chaque détail, comme celui-ci se trouvait énoncé dans le chapitre des bénédictions et malédictions). Mais, fut-il observé, cette règle de R. Yoḥanan n'est peut-être applicable que si un seul détail sort de la généralité, non lorsqu'il y a plusieurs sujets dans ce cas, et dans notre chapitre il y a jusqu'à onze détails énumérés à propos des malédictions? R. Tanḥouma répond : puisqu'il est dit à la fin de la section : « *Amen* », il est supposé que le tout constitue un seul sujet (avec ses conséquences de déduction générale).

Il est dit (ibid. 26) : *Maudit soit celui qui ne maintient pas les paroles de la loi.* Mais, est-il à craindre que la Loi tombe? C'est une allusion, dit R. Simon b. Yaqim, à ce que l'officiant, étant debout pendant le service, devra élever la Loi pour la montrer au peuple. Selon R. Simon b. Ḥalafta, c'est une allusion au tribunal d'en bas (humain), qui, ayant le devoir de maintenir hautes et fermes les prescriptions de la Loi, les laisse négliger. Or, R. Houna ou R. Juda dit au nom de Samuel : C'est pour ce fait (à cause de cette négligence) que le roi Josias déchira ses vêtements et se dit qu'il

tation des préceptes ne se fit pas au grand complet. 1. Nom de localité, à ajouter à la *Géographie du Talmud.* 2. Cf. J., tr. *Nazir*, VI, 1 (f. 54c).

avait eu la charge de maintenir la Loi (II Rois, XXII, 11). R. Aḥa dit au nom de R. Tanḥoum b. R. Ḥiya : Celui qui a appris la Loi, qui l'a enseignée, l'a observée, l'a pratiquée, et qui avait aussi le pouvoir de l'encourager (de soutenir ceux qui se livrent à cette étude, ou de la faire suivre par d'autres), mais ne l'a pas fait, mérite de tomber sous le coup de la malédiction générale. R. Jérémie dit au nom de R. Ḥiya b. Aba : Celui qui n'a ni appris, ni enseigné, ni observé, ni pratiqué, mais qui, ayant eu la faculté d'encourager l'étude de la Loi, l'a fait, sera compris parmi ceux qui seront bénis[1]. Or, R. Ḥana ou R. Jérémie dit au nom de R. Ḥiya : à l'avenir, Dieu fera une place ombrée aux fidèles pratiquants[2], à l'ombre des sectateurs de la Loi ; c'est pourquoi il est écrit (Ecclésiaste, VII, 12) : *Car il est sous la protection*[3] *de la sagesse et sous la protection de l'argent* (c'est-à-dire, d'ordinaire l'une et l'autre rendent le sage indépendant). Et il est dit encore (Proverbes, III, 18) : *C'est un arbre de vie* (au feuillage ombré) *pour ceux qui la soutiennent.*

Pourquoi est-il dit (Josué, VIII, 33) : *la moitié se tournait vers la montagne, etc. ?* C'est pour nous apprendre qu'il y avait un peu moins de personnes (moins que la moitié) sur le mont Garizim, et un peu plus sur le mont Ebal ; et cette disproportion en faveur du dernier tient à ce que la tribu de Lévi ne se trouvait pas en entier sur le Garizim[4] ; car, sans cela, si cette dernière tribu avait figuré en entier sur la première montagne (comme le texte biblique, Deutéron. XXVII, 12, l'y désigne), les deux nombres eussent été égaux de chaque côté. Selon R. Samuel b. Nahman au contraire, au nom de R. Jonathan, si toute la tribu des Lévites avait figuré sur le Garizim, il y aurait eu inégalité certaine, puisqu'à Schittim (Nombres, XXV, 1) la tribu de Simon perdit 24,000 hommes (frappés par l'épidémie). R. Yossé b. R. Aboun dit cependant qu'il est possible d'admettre l'égalité du nombre des personnes sur les deux montagnes, même en supposant toute la tribu de Lévi présente sur le Garizim ; car, s'il est vrai que l'effectif de la tribu de Siméon avait grandement diminué, par contre, il en manquait sur le mont Ebal, puisque les deux tribus de Ruben et Gad ont seulement fourni 40,000 hommes de gens armés (pour la traversée du Jourdain). Cahana dit : La répartition des douze tribus entre les deux montagnes de Garizim et d'Ebal n'a pas été plus stricte, que l'ordre de leur énonciation au commencement du second livre du Pentateuque (dans l'Exode) n'est rigoureux. Selon un autre enseignement, la répartition sur ces montagnes a eu lieu de la même façon que le placement des tribus par bannières. D'un côté, les fils de Léa ; des deux fils de Rachel, il y en avait un de chaque côté, et entre ces deux catégories de tribus (les unes

1. Midrasch Rabba à Lévitique, ch. 25. 2. A ceux qui, malgré leur ignorance de la Loi, la soutiennent et l'encouragent. 3. Littéralement : *à l'ombre*, etc. ; en d'autres termes, l'ombre de l'une donnera asile à l'autre. 4. Puisqu'il y a lieu d'en défalquer les anciens, tant Cohanim que Lévites, occupés au service du culte, ou de l'arche sainte, placés en bas.

originaires de Léa, les autres de Rachel), se trouvaient les fils (ou tribus) nés des servantes de Jacob [1]. R. Mathnia explique quelle est la raison de ces opinions (s'il n'y a pas d'ordre de prééminence entre une tribu et l'autre, pourquoi le texte biblique, dans Deutéron. XXVII, les énumère nominalement, à propos des bénédictions et malédictions) ; elle est basée sur ce verset (Isaïe, XLVIII, 12) : *Ecoute-moi, Jacob, (mon serviteur), et Israël, ma voûte* (*ou poutre* [2]). Or, en rangeant les poutres d'un plancher [3], on place l'extrémité épaisse de l'une auprès de l'extrémité plus mince (ou étroite) de l'autre ; et l'extrémité étroite de l'une près de l'extrémité épaisse de l'autre, (c'est en vue d'une certaine harmonie semblable d'aspect, que les tribus étaient appelées à se placer). Selon un autre enseignement, la distribution des tribus sur lesdites montagnes a été effectuée de la même façon que sur les pierres précieuses du pectoral du grand-prêtre, dont il est dit (Exode, XXVIII, 20) : *aux endroits où les pierres sont enchassées* [4] (puisqu'il fallait remplir le nombre des pierres, d'après les lettres des noms de tribus), de façon à placer vingt-cinq lettres d'un côté, et autant de l'autre côté (=50). Cependant, en additionnant les lettres de ces noms, on n'arrive qu'à un total de quarante-neuf? C'est que, dit R. Yohanan, le nom de Benjamin, dans l'énoncé des générations, est écrit d'une façon pleine (avec *i* long, I, avant l'N finale, Genèse, XXXV, 18). Selon R. Juda b. Zebida, le nom se trouvait écrit d'une façon allongée, comme dans ce verset (Ps. LXXXI,6) : *Il l'a institué pour être un souvenir dans* Jehosef. Mais, fut-il objecté (contre l'énoncé précédent d'une répartition des douze tribus en deux parts égales), n'y avait-il pas vingt-trois (ou 22) lettres d'un côté du pectoral, et vingt-sept de l'autre? Aussi, répond R. Yohanan, le nom de Benjamin (BN IMIN) se trouvait écrit en deux moitiés, dont l'une était d'un côté, et l'autre en face. C'est juste ainsi, dit R. Zebida ; car il n'est pas écrit de graver « leurs six noms », mais « six *de* leurs noms » (Exode, XXVIII, 10), ce qui implique qu'une partie seulement devait y figurer, non le tout. Les premiers noms étaient inscrits sur le pectoral à la droite du grand-prêtre, formant la gauche de celui qui lisait ces noms ; les derniers se trouvaient d'autre part sur le côté gauche du grand prêtre, formant la droite pour le lecteur. Les premiers noms ne se trouvaient pas dans l'ordre généalogique, puisque Juda qui a fourni la race royale se trouvait placé auparavant ; mais la seconde série des noms figurait dans l'ordre régulier.

5. Ensuite, on apporta des pierres, on construisit l'autel, on l'enduisit de ciment, et l'on inscrivit les paroles de la Loi en soixante-dix langues, comme il est dit (Deutéron. XXVII, 8) : *en termes clairs*. Puis, ils reprirent ces pierres (défaisant l'autel après son emploi provisoire), et ils s'en retournèrent à leur campement pour y passer la nuit.

1. Pour ces dispositions peu claires, voir les commentaires. 2. Littéralement : *mon appelé*. L'exegète renonce ici au sens ordinaire. 3. V. Midrasch Rabba sur Exode, ch. I. 4. Mot à mot : *En leur plein*.

On a enseigné (contrairement à la Mischnâ) : Lesdites paroles ont été inscrites sur les pierres de l'endroit où ils y passèrent la nuit[1], selon l'avis de R. Juda ; R. Yossé dit qu'elles furent écrites sur les pierres de l'autel. D'après celui qui professe la première opinion, disant que la Loi a été inscrite sur les murs d'une hôtellerie, on comprend que chaque jour les nations du monde aient pu envoyer leurs scribes (Notarii), qui reproduisaient ces textes, puisque la Loi était écrite en soixante-dix langues (de façon à être comprise de tous) ; mais comment admettre l'avis de celui qui dit (d'accord avec la Mischnâ) que la Loi a été inscrite sur les pierres de l'autel? En ce cas, ne s'agit-il pas d'une construction passagère, dont on a dû enfouir sous terre tout ce qui a servi au culte, avant le départ, et comment alors les païens en auraient-ils pu profiter ? C'était, en effet, un miracle que, pendant le court espace de temps où l'autel resta érigé, Dieu développa l'intelligence de chaque nation, de façon qu'elle pût faire copier (rapidement) le texte de la Loi écrit en soixante-dix langues. D'après l'opinion de celui qui déclare que la loi fut transcrite sur les murs de l'hôtellerie, on comprend qu'il soit dit (Deutéron. ibid. 2 et 4) : *tu les enduiras de chaux*; mais d'après l'autre opinion, disant que la loi fut inscrite sur les pierres de l'autel, à quoi bon cette jonction au ciment (ce texte devant disparaître au bout de peu de temps) ? Ce ciment, fut-il répondu, devait seulement être placé entre les diverses pierres de l'autel (pour les joindre momentanément). R. Samuel b Naḥmani dit au nom de R. Yoḥanan : dans ce verset (d'Isaïe, XXXIII, 12), *les nations étaient brûlées dans la chaux* [2], le dernier mot (superflu) indique qu'en raison de cet objet (grâce auquel *les nations* pouvaient apprendre la Loi), elles provoquèrent leur condamnation, ἀπόφασις, à mort par le feu. R. Aba b. Cahana dit de même au nom de R. Yohanan : de ce qu'il est écrit (ibid. LX, 12) : *Et les peuples seront ruinés*, Harob, on conclut que, par leur renonciation au mont *Horeb* [3] (à la promulgation de la Loi sur ce mont), ils se suscitèrent une condamnation à mort. On voit (par les divers textes bibliques) que les Israélites, lors de l'entrée en Palestine, eurent recours trois fois aux pierres : 1° celles qu'ils emportèrent du Jourdain dans leur campement [4] (Deutéron. XXVII, 2); 2° celles que Josué fit placer dans le lit du Jourdain pour servir de piédestal aux prêtres (Josué, IV, 3 et 9) ; 3° les pierres commémoratives, στήλη, que Moïse fit placer à l'Est du Jourdain, en expliquant la Loi (Deutéron. XXVII, 8). Il est clair pour nous, dit R. Ḥaninan, qu'il y eut quatre sortes de pierres ; et il est juste de l'admettre ainsi, ajoute R. Simon b. Zebid, car les pierres de l'autel ne sauraient être celles qui furent érigées plus tard contre les murs de l'hôtellerie, puisqu'ayant servi au culte sacré provisoire, elles ont dû plus tard être enfouies sous terre. Ce ne saurait

1. V. Josué, IV, 3. 2. Comme bien souvent, l'exegète détourne ce verset du sens ordinaire, qui est : « de la chaux brûlée ». 3. Jeu de mots entre Horeb et Harob. 4. Elles étaient, selon lui, les mêmes que les pierres de l'autel, dont on fit usage pour cette transcription, selon la Mischnâ.

non plus être les pierres érigées par Josué dans le lit du Jourdain pour servir de piédestal aux prêtres, puisqu'elles furent ensuite abandonnées dans le fleuve. Enfin, il ne saurait être question des pierres commémoratives érigées par Moise, puisqu'elles furent emportées par les Israélites en Palestine, *comme souvenir* (Josué, IV, 7). Donc, l'autel fut érigé à l'aide d'une quatrième sorte de pierres, que Josué avait fait apporter des rives du Jourdain.

On a enseigné que R. Juda b. Il'aï dit : Aba Ḥalafta, R. Eleazar b. Mathia et Hanina b Ḥakinaï se sont trouvés auprès de ces pierres ; ils les ont mesurées, et ont compté que chacune avait une contenance équivalente à quarante saas d'eau. On peut conclure de là quel fut le poids immense de la fameuse grappe de raisins apportée à Moïse par les explorateurs, puisqu'il est écrit (Josué, IV, 5) : *Que chacun de vous emporte une de ces pierres sur son épaule* (et, comme la grappe de raisins fut portée par huit personnes, elle a dû peser huit fois autant qu'une de ces pierres). De plus, celui qui soulève une charge de terre sur l'épaule (directement) ne ressemble pas à celui qui lève une charge de la terre à la hauteur du genou, et celui qui la lève de là sur l'épaule (en deux reprises) ne ressemble pas à celui qui porte une charge de la terre aux genoux ; de même, l'action de charger depuis les genoux jusqu'à l'épaule ne ressemble pas à celle de se laisser charger par autrui (la charge pourra être plus forte en ce cas) ; enfin, ce n'est pas la même chose d'être chargé par un homme, que de porter une charge à deux (c'est une charge encore plus grande, et ainsi de suite).

Il est écrit des explorateurs (Nombres, XIII, 2) : *un homme, un homme* [1] *par souche* (tribu). Selon l'avis de R. Akiba, le redoublement de l'expression vise une extension du nombre [2], et dès lors les porteurs furent au moins vingt-quatre, savoir : seize portaient la grappe, et les huit autres étaient chargés de figues, de grenades et des ustensiles. Selon R. Ismaël, c'est une simple redondance de langage et les porteurs ne dépassaient pas le nombre de douze, savoir : huit pour la grappe, et les quatre autres chargés de figues, de grenades et de vases. Selon l'avis de ce dernier, le transport fut opéré dans une sorte de balance, τρυτάνη ; selon R. Akiba, c'était une balance dans une balance d'une autre balance [3]. — Il est écrit (Josué, III, 16) : *Les eaux qui descendaient d'en haut s'arrêtèrent et s'élevèrent en un monceau, fort loin, depuis la ville d'Adam, qui est à côté de Tsartan.* R. Yohanan dit : la localité » d'Adam » et celle de « Tsartan » étaient à une distance de douze milles l'une de l'autre ; or, on peut déduire de la désignation particulière,

1. Le texte a ici : « Un homme *par tribu* », mots tirés (par inadvertance mnémonique) de Josué, IV, 4. 2. Une discussion analogue se retrouve souvent, p. ex., au tr. *Sabbat*, XIX, 2, cf. ci-après, VIII, 1. 3. Il fallut pourvoir au transport d'une façon beaucoup plus compliquée, occupant seize hommes. Ainsi, on attacha deux chars par une corde, à laquelle fut suspendue la grappe ; au bout de chacun des deux chariots, on fixa une barre transversale, mise ensuite sur l'épaule des porteurs.

émise par ce verset, que les eaux s'élevèrent en un monceau égal à la distance de Tsartan. Qu'est-ce qui va plus vite, l'eau ou l'homme? On sait que c'est l'eau, et elle s'amoncela en cet endroit, formant, à mesure qu'elle s'élevait, des vagues arrondies en arcs [1]. R. Lévi dit : l'eau monta jusqu'au milieu du ciel. On dit là bas (à Babylone) que les eaux allèrent jusqu'à Babylone ; car, au verset précité (de Josué) il y a l'expression « fort loin », et ailleurs il est dit (II Rois, XX, 14) : *D'un pays fort éloigné ils sont venus à moi, de Babylone* (il y a donc connexité entre lointain et Babylone). R. Eleazar b. Jacob dit : sur un espace de plus de trois cents milles, l'eau s'amoncela et monta en forme d'arcs, au point que toutes les nations du monde les virent, comme il est écrit (Josué, V, 1): *Lorsque tous les rois du pays d'Emori, situé de l'autre côté du Jourdain, et tous les rois Cananéens jusqu'aux rivages de la mer, apprirent que l'Eternel avait desséché l'eau du Jourdain, devant les fils d'Israël, jusqu'à ce qu'ils furent passés.* Or, dit R. Simon b. Lakisch, c'est sur le Jourdain que les Israélites se sont engagés réciproquement à observer même celles des règles religieuses qui étaient encore secrètes. De là, Josué les menaça [2], en disant aux Israélites que s'ils ne s'engageaient pas d'observer aussi les règles secrètes, l'eau du fleuve viendra les inonder. C'est bien ainsi, ajoute R. Simon b. Zabid ; et ce qui le prouve, c'est que par suite du péché d'Akhan (Josué, VII,20), la majeure partie du tribunal [3] périt à Aï (ibid, VIII, 21). R. Lévi dit : à la suite de l'intercession faite par les sages à Yabneh (leur nouvelle résidence), le lien de cet engagement fut défait, et une voix céleste vint proclamer qu'il ne faut plus s'inquiéter des règles secrètes.

6. Comment opérait-on pour les bénédictions sacerdotales? En province, elles se composaient de trois sections (chaque verset, pris à part, est suivi d'un *Amen*), et au Temple d'une seule section (sans interruption pour l'*Amen*). Au Temple, on énonçait le nom divin comme il est écrit [4], et en province on formulait l'attribut (en disant : Seigneur). En province, les prêtres levaient la main à la hauteur des épaules (pour bénir), et au Temple ils les plaçaient au-dessus de leurs têtes, sauf le grand prêtre qui n'élevait pas les mains au-dessus du frontal (contenant le tétragramme divin). Selon R Juda, même le grand prêtre élevait les mains au-dessus du frontal, puisqu'il est dit (Lévitique, IX, 25) : *Aron leva les mains vers le peuple et le bénit.*

7. Voici en quoi consistent les bénédictions du grand-prêtre : Le servant de la synagogue prend le rouleau de la Loi et le remet au chef de ce Temple [5] ; celui-ci le remet au vice-président, lequel le remet au grand-prêtre. Ce dernier, de son côté, se lève, reçoit le rouleau sacré,

1. Le commentaire *Qorban 'eda* traduit bien par *Archivolte.* 2. Cf. B., tr. *Shynhédrin*, f. 43. 3. V. Rabba sur Lévitique, ch. 11. 4. Cf. tr. *Yoma*, III, 8. 5. Même traité, VII, 1.

afin de faire la lecture officielle debout. Il choisira, pour lire publiquement, un passage du Lévitique (le chapitre XVI, relatif aux sacrifices du grand-pardon), puis un second (ibid. XXIII, 27-33, traçant les cérémonies à observer en ce jour). Puis on referme le rouleau, on le remet dans le sein du grand-prêtre (sur ses genoux), qui ajoutera : « Il se trouve inscrit là plus que je ne vous ai lu. » Puis, il lira par cœur le texte intitulé « le dixième du mois » du livre des Nombres (XXIX, 7 à 11). Après quoi, il récitera le final composé de huit bénédictions, savoir les formules habituelles qui suivent la lecture de la Loi, celle du culte (ou la 16e ou 17e de l'*Amidâ*), celle de l'action de grâce envers Dieu (17e ou 18e de l'Amida), une autre pour le pardon (spéciale à ce jour), une pour le Temple, une en faveur d'Israël, une pour les prêtres, et une autre enfin pour le reste de la prière. — [1].

8. On procédera comme suit pour le passage récité par le roi en public : à l'issue du premier jour de la fête des Tabernacles, la huitième année, après l'issue de la septième année agraire (ou celle de repos), on élève une estrade de bois au milieu du parvis, sur laquelle le roi s'asseoit, comme il est dit (Deutéron. XXI, 10) : *Au bout de sept années, à la fête, etc.* Le servant de la synagogue prend le rouleau de la Loi et le remet au chef de la synagogue ; celui-ci le passe au vice-président, lequel le remet au grand-prêtre. Ce dernier à son tour le remet au roi, qui se lève, reçoit le rouleau sacré, afin de faire la lecture officielle étant assis. Cependant, le roi Agrippa reçut le rouleau de la Loi étant debout, et il fit la lecture sans s'asseoir ; ce que les sages approuvèrent. Lorsqu'il arriva au verset *Tu ne pourras pas placer sur toi comme roi un homme étranger qui n'est pas ton frère* (ibid. XVI, 17), ses yeux commencèrent à fondre en larmes. Les assistants s'écrièrent : « Ne crains rien, Agrippa, tu es notre frère, tu tu es notre frère [2]. »

(9). En réalité, il lit depuis le commencement du Deutéronome jusqu'au *Schemà* (VI, 4), puis il lit la deuxième section du *Schemà* (ibid. XI, 13), puis deux chapitres relatifs à la dîme (XIV, 22, et XXVI, 12), ensuite le chapitre relatif au Roi (ibid. XVII, 14), enfin la série des bénédictions et des malédictions (ibid. XXVII) jusqu'à la fin du chapitre. Toutes les bénédictions récitées par le grand-prêtre le sont aussi par le roi, avec cette différence qu'au lieu de la bénédiction pour le pardon des péchés, il en ajoute une concernant les grandes fêtes.

On a enseigné que R. Ḥanina b. Gamaliel dit : Beaucoup de victimes tom-

1. La Guemara sur ce § se retrouve en entier au tr. *Yôma*, VII, 1 (t. V, p. 241).
2. V. Derenbourg, *Essai, etc.*, p. 216-7. — La Guemara sur ce § se retrouve au tr. *Pesahim*, V, 10 fin, traduit t. V, p. 80.

bèrent en ce jour où l'on avait ainsi flatté le roi. — R. Abahou dit : Le roi devait lire alors deux chapitres successifs sur la dîme (XIV, 22, et XXVI, 12), afin qu'à la sortie de la septième année (où ce devoir n'est pas applicable), en entrant dans la huitième année, ou première agraire, on n'oublie pas de donner les dîmes. Mais, objecta R. Ḥagaï, devant R. Yossé, ne faut-il pas établir la séparation d'avec la consécration de la septième année? (Pourquoi ne pas exiger un signe distinctif rappelant la reprise des devoirs suspendus un an?) Déjà, répondit R. Yossé, la solennité du nouvel-an y a pourvu (et cet oubli n'est pas à craindre).

CHAPITRE VIII

1. Lorsque le grand prêtre oint pour la guerre s'adresse au peuple, il lui parle en hébreu, comme il est dit (Deutéron., XX, 2) : *Il arrivera, au moment de vous préparer à la guerre, que le prêtre s'approchera*; c'est celui qui est oint pour la guerre; *il parlera au peuple*, dans la langue sainte. *Il leur dira : Ecoute, Israël! Vous entrez aujourd'hui en lice contre vos ennemis*, non contre vos frères; ce n'est ni Juda contre Simon, ni Simon contre Benjamin, qui auraient pitié de vous si vous tombiez entre leurs mains.

(2) Ainsi il est dit (II Chron., XXVIII, 16) : « Les hommes désignés par le nom se levèrent, saisirent les captifs, et à l'aide du butin pris ils vêtirent ceux qui avaient été nus, les habillèrent, les chaussèrent, leur donnèrent à manger et à boire, les frottèrent d'huile, conduisirent à âne chaque homme faible, les menèrent à Jéricho, la ville des palmiers, auprès de leurs frères et retournèrent à Samarie. » Mais vous marchez contre vos ennemis qui n'auront pas pitié de vous si vous tombez entre leurs mains.

D'où sait-on que le grand-prêtre oint pour la guerre doit parler en hébreu seulement ? De ce qu'il est écrit (dans le verset précédent du Deutéronome) : « Il *parlera* au peuple » (ce *parler* devra être officiel, dans la langue employée pour le culte). Mais, pour la lecture liturgique du *Schemà*, n'est-il pas dit aussi (ib. VI, 7) : *tu en parleras*, et pourtant il est permis de procéder à cette récitation dans n'importe quelle langue [1] que l'on comprend ? Ici, il faut attacher au terme *parler* un caractère plus officiel, parce qu'il est suivi de l'expression « Il leur *dira* ». Mais, dans la confession à réciter lors de la remise de la troisième dîme (ibid. XXVI), on trouve aussi le terme *dire*, et pourtant il est permis de la réciter en toute langue que l'on comprend ? C'est que, répond R. Hagaï, comme on se sert là du mot *approcher*, et que ce terme se retrouve au sujet de la cérémonie d'une génisse à la nuque rompue (ibid. XXI, 5) : *Les Cohanim, fils de Lévi, s'approcheront, etc.*, on établit une analogie

1. Voir ci-dessus, VII, 1.

entre ces deux cérémonies, et l'on en conclut que, dans l'une comme dans l'autre, l'allocution devra être faite dans la langue sacrée. Cette explication est justifiée d'après l'avis de R. Akiba [1], qui dit : la pluralité des expressions implique une extension du sujet (un sous-entendu à compléter ; et comme il y a deux termes : *parler*, puis *dire*, on en déduit l'emploi exigible de l'hébreu) ; mais comment expliquer cette exigence d'après R. Ismaël, qui ne tient pas compte de la redondance des termes ? En effet, dit R. Ḥiya. b. Aba, il faut avoir recours à ce procédé d'analogie : comme ici, au sujet de la guerre, le texte biblique emploie le mot *approcher*, et que ce terme est également usité dans ce verset (Exode, XX. 18) : *Moïse s'approcha de l'obscurité*, on établit une analogie entre les deux allocutions, et l'on en conclut qu'il faut, dans l'un comme dans l'autre cas, recourir à la langue sacrée.

Ne semble-t-il pas que l'ordre suivi dans la Bible doive être rectifié ainsi : « Les chefs de corps feront le dénombrement en tête du peuple » ; puis : « le prêtre s'approchera ; il parlera au peuple, etc. » Ne serait-il pas à propos, qu'après les dispositions d'ordre prises, on fît entendre aux intéressés les dernières recommandations relatives à la guerre ? C'est vrai, mais il ne faut pas croire que l'ordre des versets, tel qu'il est suivi dans le Pentateuque, soit rigoureux. Ainsi, aux termes du Livre (de la Bible), le prévôt répète le texte qu'il a entendu réciter de la bouche du prêtre (en hébreu), et l'énonce en n'importe quelle langue ; mais lorsque le prêtre parle au milieu des rangs des guerriers (disposés pour la bataille), le prévôt ne le répète pas, car il est occupé à la fourniture des vivres, ou de l'eau, ou à la réparation des routes. R. Hagaï demanda : aussi bien que le prévôt, après avoir entendu réciter le texte une première fois de la bouche du prêtre (en hébreu), l'énonce au peuple en toute langue, pourquoi ne le répète-t-il pas d'après l'énonciation faite une seconde fois par le prêtre au milieu des rangs des combattants ? Certes, répliqua R. Ḥiya b. Ada, il doit en être ainsi ; sans quoi, le texte biblique serait ainsi conçu : « Il arrivera, lorsque les prévôts auront cessé de parler au peuple, etc. » ; puis : « le prêtre s'approchera et parlera au peuple. » (C'est donc que, même sur le champ de bataille, le prévôt répétait les paroles du prêtre). Toutefois, fut-il répondu, il a déjà été observé que l'ordre des versets bibliques n'est pas rigoureux ; par conséquent, on ne peut rien conclure de la disposition du texte.

R. Yohanan déduit ceci du verset cité (au § 2) : Lorsqu'on ne se trouve pas dans le même cas que ces gens, en état de détourner les gens du mal (de savoir que le bon avis sera suivi), il n'y a pas lieu de l'empêcher — [2].

(3) *Que votre cœur ne soit pas inquiet, ne craignez rien, ne tremblez pas, etc.* (Deutéron. XX, 3). *Que votre cœur ne s'inquiète pas* au hennissement des chevaux et au cliquetis des épées ; *ne craignez rien*, en en-

1. Même procédé ci-dessus, VII, 5, et souvent. 2. Suit un passage que l'on retrouve au tr. *Troumoth*, V, 9 fin, traduit t. III, p. 63.

tendant le heurt des boucliers et le bruit des trompettes de guerre[1] κλαγγή; *ne tremblez pas*, au bruit des chars de guerre, *carrum*; *ne soyez pas saisis* par les cris de guerre, *car l'Éternel votre Dieu marche avec vous.* Vos ennemis ont la puissance de la chair et du sang, mais vous avez la force divine. Les Philistins sont arrivés avec le pouvoir de Goliath; pourtant celui-ci a fini par tomber sous le glaive de David, et les siens ont péri avec lui. [Les fils d'Amon sont venus en se fondant sur le pouvoir de Schobakh, et pourtant celui-ci a fini par être vaincu, et tous les siens sont tombés avec lui][2]. Mais vous ne leur ressemblez nullement : *car c'est l'Éternel votre Dieu qui marche avec vous et combat pour vous contre vos ennemis pour vous secourir*; c'est-à-dire, en ayant avec vous le campement de l'arche sainte.

Il est écrit (II, Samuel, XXII, 13, ou Ps. XVIII, 13): *Au seul reflet qui de sa face surgit, des flammes ardentes s'allument*[3]; c'est pour faire *face* à leurs escadrons, *turba* (aux ennemis). Elles « brûlent » (ou « passent »), pour s'opposer au passage de leurs bandes. Dieu lance la grêle contre leurs balistes, *ballisterium*, et « des charbons ardents » contre leurs machines à lancer, *tormenta*; enfin « le feu », pour brûler leur naphte, *Naphta*. Puis, (ibid. 14): *Il tonne du haut des cieux, l'Éternel; le Très-haut fait entendre sa voix.* Il « tonne » contre leurs torches flamboyantes[4]; il se fait entendre, pour contrebalancer le bruit de leurs chars. Enfin (ibid. 15) : *Il lance ses flèches*; *ils s'éparpillent*; *par l'éclair il les frappe de torpeur.* Il « lance ses flèches », pour faire diversion à celles de ses ennemis; « ils s'éparpillent », ces mots indiquent que, par ses coups, les ennemis furent dispersés. Selon Aba b. Cahana, ce verset prouve qu'ils (les Égyptiens) avaient été disposés sous le commandement de leurs chefs par diverses catégories; mais, d'une part, les flèches envoyées contre eux par l'Éternel, d'autre part, les éclairs pénétrant au milieu d'eux les effrayèrent et les dispersèrent; les éclairs formaient le contre pied de l'éclat répandu par leurs armes. Il est dit aussi (Deutéronome, VII, 23) : *Il les troubla par une grande terreur*; il jeta parmi eux le trouble et la consternation, au point qu'ils perdirent leurs étendards de ralliement, *signum*. Rabbi dit : par le verset précité il est sans doute fait allusion à une épidémie, puisqu'il y est dit : « Il les troubla par une grande terreur, jusqu'à ce qu'ils

1. Le commentaire *Pné-Mosché* explique d'abord ce terme, comme Raschi, par celui d'*armée*; mais il fait bien d'ajouter ensuite le sens adopté par Maimonide, qui voit dans le terme mischnique une sorte de maillet, ou fer recourbé, pour casser des cailloux. On traduit parfois : lance. 2. La phrase mise entre [ ] ne se trouve que dans les éditions de la Mischnâ, ou du *Talmud Babli*. 3. Cf. Mekhilta, section *Beschalah*, ch. 3; Midrasch sur les *Psaumes*, ch. 18. 4. Le commentaire *Qorban 'éda* traduit le mot *Lapid* (flamme), employé dans le texte talmudique, par un terme néo-latin, dont la transcription est corrompue; c'est sans doute le mot *Fulgura*.

furent *exterminés.* » — Dans les mots *pour vous secourir*, dit la Mischnâ, on voit une allusion au campement de l'arche sainte. » Selon d'autres, ce verset vise le nom sacré qui se trouvait placé dans l'arche —[1].

2. (4). Les prévots parleront au peuple en ces termes : *Quel est l'homme qui a érigé une maison neuve et ne l'a pas encore inaugurée*[2] ? *Qu'il aille et rentre chez lui, etc.* (Deutéron. XX, 5), soit qu'il s'agisse de l'érection d'un magasin à fourrages, soit d'une étable, soit d'un hangar au bois, soit d'un grenier pour le blé, soit celui qui l'a construit, soit celui qui l'a acheté, soit celui qui en a hérité, soit celui qui l'a reçu en don.

On sait, par le verset cité, que le retour est permis à celui qui a *construit* une maison ; mais d'où sait-on qu'il en est de même pour celui qui l'a achetée, ou qui l'a reçue en héritage, ou qui l'a eue en don ? C'est qu'il est écrit (d'une façon pléonastique) : « Et l'homme » pour indiquer qu'en tous ces cas il y a dispense du service militaire. D'où sait-on que l'exemption est accordée aussi à celui qui a construit[3] un magasin à fourrage (ou grange), ou une étable, ou un hangar au bois, ou un grenier pour le blé ? De ce qu'il est écrit : *Qu'il a construit*, quelle que soit la construction ou l'objet érigé. On aurait pu croire que même celui qui construit une pièce attenant à la porte (ou guérite du gardien), ou une galerie, ἐξέδρα, ou un couloir, sera exempté du service et pourra rentrer chez lui ; c'est pourquoi il est dit : *Maison*, terme par lequel on entend exclusivement l'habitation, non tout autre local qui ne peut pas être habité. On en exceptera aussi une maison inférieure à un espace de quatre coudées carrées, car on a enseigné[4] : une maison inférieure à un espace de quatre coudées carrées échappe à l'obligation de la pose d'une balustrade (Deutéron. XXII, 8), au devoir de la *Mezouza* (ibid. VI, 9, et XI, 19) ; on n'est pas tenu de la faire participer à l'union symbolique des cours (par la remise d'un pain, afin d'y autoriser le transport aux jours de fête) ; au point de vue de la dîme, l'obligation ne commence pas à la vue d'une si petite maison (comme c'est le cas d'ordinaire pour les fruits) ; on n'accorde pas devant sa porte l'espace usuel des quatre coudées réglementaires ; elle ne constitue pas une jonction avec la ville (admise pour une maison ordinaire, sise jusqu'à une distance de soixante-dix coudées de la ville pour commencer à compter la limite sabbatique des deux mille coudées à partir de là) ; celui qui s'est interdit par vœu de résider dans une maison d'habitation pourra demeurer dans celle-là (la petite) ; au jubilé, elle ne fait pas retour au premier propriétaire (selon la règle générale[5] des immeubles réels) ; elle ne propage pas l'impureté de lieu si ses

1. Suit un très long passage, jusqu'à la fin de ce §, que l'on retrouve en entier au tr. *Schequlim*, VI, 1, traduit t. V, pp. 298 à 303. 2. M. le gr. Rabbin Wogue, traduit : « n'en a pas pris possession, » plus conforme au sens qu'à la littéralité. 3. V. Sifri, section *Schoftim*, n° 194. 4. B., tr. *Soucca*, f. 3. 5. Voir Lévitique, XXV, 23.

murs ont des taches (Lévitique, XIII, 3) ; enfin, le propriétaire d'une construction nouvelle aussi infime ne jouit pas du privilège de quitter les combattants au champ de bataille.

Ce qui confirme l'avis de R. Juda[1], c'est qu'il est dit : « celui qui a construit » ; ceci indique qu'il faut exclure de ce privilège celui dont la maison est tombée et qui la restaure. C'est pour la même raison, dit R. Yossé, qu'en cas de retour d'union avec une femme répudiée on ne bénéficie pas non plus du privilège de rentrer (cela ressemble à la restauration d'une maison qui avait été ruinée). Est-ce à dire que si l'on a érigé une maison neuve hors de la Palestine, on puisse aussi profiter du privilège de l'exemption ? Non, parce qu'il est écrit : « s'il ne l'a pas inaugurée » ; comme hors de la Palestine, il n'y a pas d'inauguration officielle, le propriétaire n'est pas dispensé de service. Si le propriétaire d'une maison neuve, construite pour être louée, a perçu d'avance le prix de la location, c'est comme s'il l'avait inaugurée (et il ne sera pas exempté) ; mais si le locataire doit payer seulement au bout d'un an, c'est comme si l'inauguration n'était pas faite (et le propriétaire sera exempté toute cette année). Si le propriétaire n'a eu que le temps de fermer la porte, parce que la maison contient des objets précieux et que, pour les mettre à l'abri, on a l'habitude de se déranger, cela équivaut à une inauguration ; au cas contraire, l'inauguration n'est pas supposée faite (et le propriétaire bénéficie de l'exemption).

(5) *Et quel est l'homme qui a planté une vigne et n'en a pas encore acquis la jouissance*[2], et, soit qu'il ait planté une vigne, soit qu'il ait planté cinq arbres à fruits comestibles (formant potager), fût-ce cinq sortes différentes ; celui qui plante, ou le pose, ou le greffe, ou qui l'a acheté, ou qui l'a hérité, ou l'a reçu en don.

(6) *Et quel est l'homme qui, fiancé à une femme*[3], *ne l'a pas épousée*, qu'il s'agisse de fiançailles avec une vierge, ou avec une veuve, ou même avec une belle-sœur qui incombe par lévirat, ou même celui qui aura appris le décès d'un frère mort à la guerre (et dont il s'agit d'épouser la veuve), il retournera et rentrera chez lui. Toutes ces personnes, quoique faisant partie du nombre des combattants, devront écouter les paroles du grand prêtre et rentrer ; toutefois, ils devront pourvoir l'armée d'eau, de vivres, et réparer les routes.

De ce qu'il est écrit : « qui a planté, » on sait seulement qu'en ce cas il y a dispense ; mais d'où sait-on que celle-ci est applicable aussi à celui qui a acheté une vigne, ou qui l'a eue en héritage, ou à titre de don ? C'est qu'il est écrit (d'une façon pléonastique) : « quel est l'homme, » ce qui implique une

1. Il dit ci-après, § 3 (7), que l'action de restaurer une maison n'exempte pas du service. 2. Littéralement : *ne l'a pas profanée*, rendue profane. 3. Qui lui a promis mariage.

extension à toute manière de posséder. D'où sait-on qu'il en est de même pour celui qui a planté cinq arbres de fruits comestibles, fussent-ils de cinq sortes différentes ? C'est qu'il est écrit (avant tout) : « qui a *planté*, » quoi que ce soit. Est-ce à dire qu'il bénéficie du même privilège d'exemption s'il a seulement planté quatre arbres à fruits comestibles, ou cinq arbres stériles? Non, car il est dit ensuite : « vigne ; » comme une vigne a ceci de spécial qu'elle doit se composer d'au moins cinq ceps, on exclura toute plantation inférieure à cinq arbres productifs. — Avec le vin nouvellement tiré du pressoir (n'ayant pas encore quarante jours de dépôt), ou du vin de qualité inférieure (qui ne fermentera pas), on peut établir cependant le lien symbolique des distances (au sabbat), ou le constituer comme élément d'association d'une impasse (pour y transporter d'une maison à l'autre) ; en le buvant, on prononce la formule de bénédiction : « béni soit l'auteur du produit de la vigne ; » on peut l'employer pour la consécration d'un mariage, ou pour l'offrir en coupe de consolation à des gens en deuil ; il est permis de le vendre dans une boutique à titre de vin (le preneur ne peut pas arguer plus tard qu'il y a eu fraude dans la cession) ; cependant, en principe, lorsque l'on vend à son prochain du vin ordinaire sans rien spécifier [1], on ne doit pas lui vendre du vin de basse qualité. A celui qui en a bu, il est défendu de professer les règles doctrinales (de crainte d'erreur [2]), ni de délier quelqu'un d'un vœu, et il va sans dire qu'il est interdit de l'offrir au Temple (où l'on ne doit apporter que des objets de première valeur) ; mais il est même défendu de l'employer aux libations sur l'autel. Quant au fils rebelle, qui « mange et boit avec excès » (Deutéron., XXI, 20), on s'est demandé si cette boisson est comptée comme excès (il a été répondu négativement [3]).

Est-ce à dire que celui qui a planté une vigne hors de la Palestine jouira aussi du bénéfice de l'exemption? Non, puisqu'il est écrit : « s'il n'en a pas encore acquis la jouissance » ; lorsqu'il y a un précepte religieux à faire cette inauguration, on sera exempté du service ; au cas contraire, on ne le sera pas. On a enseigné que R. Eliézer b. Jacob dit : par les termes du texte biblique, on semble dire qu'il s'agit absolument de la « vigne » (de nul autre produit d'arbre), et de même il paraît être exclusivement question de *plantation* (sans admettre nul autre mode d'acquisition). On a enseigné : des termes « s'il n'en a pas encore acquis la jouissance », on conclut que l'exemption n'est accordée ni à celui qui pose le cep de vigne en terre, ni à celui qui le greffe. Selon R. Yoḥanan, cet enseignement (le second) émane aussi de R. Eliézer b. Jacob ; selon R. Ḥisda au contraire, on peut l'attribuer à tous les sages (même selon l'interlocuteur de notre Mischnâ), car cet enseignement parle du cas où quelqu'un a greffé des fruits provenant d'un interdit par hétérogène (voilà le motif d'exclusion, selon la Bible ; mais notre Mischnâ parle d'une greffe permise). De quel cas permis la Mischnâ parle-t-elle (pour qu'il y ait

1. B., tr. *Bava bathra*, f. 96. 2. V. B., tr. *Kriṯhôṯh*, f. 13b. 3. B., tr. *Synhédrin*, f. 70.

lieu de justifier le retour du propriétaire à la maison) ? Si l'on a greffé un arbre productif sur un autre arbre productif[1], ce serait une jonction de deux espèces différentes, et les produits seraient interdits ; si au contraire on a greffé un arbre fruitier sur un arbre pareil, encore trop jeune pour produire (interdit les premières années à titre d'*orla*), le propriétaire devrait rentrer, en vue de cette plantation première, pour en prendre jouissance ? Il faut forcément admettre qu'il s'agit de deux arbres d'une même espèce, légèrement distincts, si par exemple on greffe un figuier noir sur un figuier blanc. — Quand acquiert-on la jouissance d'un plan de quatrième année ? Est-ce en la quatrième ou la cinquième année ? Il semble que ce soit en la cinquième année (époque du rachat dû pour les premiers fruits), car en la quatrième on serait coupable de toucher à cet interdit. Les rabbins de Césarée au contraire disent : il semble que ce soit en la quatrième année, en vertu du verset (Lévitique, XIX, 24) : *En la quatrième année, tout le fruit sera sacré, un objet de louange*[2] *à l'Eternel* (ce sera donc là l'époque du rachat, suivi de la jouissance).

Par l'expression « fiancé à une femme, » on sait seulement qu'il y a exemption du service pour un jeune homme devant épouser une vierge ; mais d'où sait-on que l'exemption est applicable aussi à un célibataire qui doit épouser une veuve[3], ou à un veuf devant épouser une vierge ? C'est qu'il est dit (avec redondance) « une femme, » dans quelle condition que soit ce mariage. Mais pourquoi alors la Bible emploie-t-elle le mot « neuve ? » Ce mot a pour but d'exclure du privilège de l'exemption celui qui reprend la femme qu'il a répudiée. Ceci prouve, dit R. Yossé, que celui qui doit épouser une femme d'évidence stérile, mariage qui n'est pas un accomplissement de précepte religieux, ne bénéficiera pas de la faculté de rentrer à la maison en cas de guerre. Y eut-il cinq frères auxquels successivement peut incomber le devoir d'épouser par lévirat la femme d'un frère défunt, ils bénéficient de la faculté du retour. En sera-t-il de même pour une seule maison appartenant à cinq frères (et non encore inaugurée par aucun d'eux) ? Non, fût-il répondu, la maison ne peut pas être habitée par chacun d'eux (et celui qui en prendra possession payera une part à chaque frère) ; tandis que pour le lévirat, le devoir d'épouser la belle-sœur peut incomber à chaque frère (en cas d'incompatibilité avec les autres, ou de décès). A quel cas ressemble cette question du lévirat ? Au cas suivant : Si quelqu'un a consacré une femme au moment de partir pour la guerre, fût-ce avec la condition de l'épouser dans un an, et qu'en cet espace de temps la guerre peut s'achever, il bénéficie pourtant du privilège de pouvoir rentrer à la maison pour se marier.

3 (7). Voici quels gens ne rentreront pas : celui qui construit une pièce attenant à la porte (ou guérite de garde), ou une galerie, ἐξέδρα, ou un cou-

1. Cf. J., tr. *Kilaïm*, I, 7 (t. II, p. 230). 2. Ce mot, pour les besoins de la déduction, est confondu ici avec Hiloul, *rendre profane*, « inaugurer ». V. tr. *Maasser schéni*, V, 3. 3. V. *Siffri*, n° 271. 4. Cf. tr. *'Eroubin*, VIII, 3.

loir; celui qui plante quatre arbres (moins qu'un verger), ou cinq arbres stériles, celui qui reprend une femme qu'il avait répudiée, ou un grand-prêtre qui épouse une veuve, ou un simple prêtre épousant une femme répudiée ou qui a déchaussé, ou un simple israélite devant épouser une bâtarde ou une descendante des gens voués au culte, ou un homme de ces dernières classes épousant une simple israélite, ne rentrera pas. R. Juda dit : celui qui reconstruit une maison en son premier état (qui la restaure) ne rentrera pas ; de même, ajoute R. Eléazar, celui qui construit une maison de briques dans la vallée de Saron ne rentrera pas.

On a enseigné que R. Juda dit : Si le propriétaire d'une maison y renouvelle un point essentiel, il pourra bénéficier du privilège de rentrer ; si ce n'est pas un point essentiel, le propriétaire ne pourra pas retourner. Ainsi, lorsqu'il veut enduire la façade de la maison avec de la chaux, ou s'il veut y pratiquer des fenêtres, il ne pourra pas rentrer pour cela à la maison. Si d'une grande maison on a fait une petite (ce qui est un changement de fond en comble), il pourra rentrer à la maison ; et il en sera de même si d'une habitation on en a fait deux (changement capital). On a enseigné que R. Eléazar dit : les habitants de la plaine de Saron ne bénéficiaient pas de la faculté de rentrer pour inaugurer leurs constructions, parce que celles-ci (peu solides) devaient toujours être renouvelées deux fois dans une période agraire de sept ans. Ainsi, le grand-prêtre ajoutait dans sa prière pour eux, le jour du grand pardon : « Puissent leurs maisons ne pas devenir leurs sépulcres[1]. »

4 (8). Voici ceux qui n'ont pas besoin de bouger de place (sans aller même à la frontière, attendre que le prêtre vint les renvoyer au foyer) : celui qui, ayant planté une vigne, vient d'y goûter, ou celui qui vient d'épouser sa fiancée, ou celui qui vient de recevoir chez lui (épouser par lévirat) sa belle-sœur veuve, ainsi qu'il est dit (ibid. XXIV, 5) : *il sera libre dans sa maison un an* ; l'expression *sa maison* s'applique à la demeure ; le mot *sera* se réfère à la vigne ; la phrase *il réjouira sa femme* a en vue l'épouse, *qu'il a prise*, c'est-à-dire même la belle-sœur. Ceux-là n'ont même pas besoin de fournir de l'eau et des vivres à l'armée, ni de réparer les routes.

Si le propriétaire d'une maison neuve l'a inaugurée, mais n'y a pas séjourné un an, ou si après avoir planté une vigne et en avoir acquis la jouissance il n'en a pas profité pendant un an, quelle sera la règle ? Dans tous ces cas, on suivra la règle en usage pour la femme nouvellement épousée : comme il faut avoir vécu avec elle au moins un an avant d'être astreint au service militaire, il en sera de même pour la possession des biens immeubles. On a enseigné : tous les individus énumérés dans la Mischnâ, et qui n'ont même pas besoin

1. Cf. J., tr. *Yôma*, V, 2 (t. V, p. 218).

de se déplacer, peuvent rester inoccupés dans la ville, sans être seulement astreints à fournir de l'eau ou des vivres aux combattants, ni à se charger du soin de réparer les routes ; car il est écrit (Deutéron., XXIV, 5) : *Il* (le nouveau marié) *ne sera appelé*[1] *pour aucun service public* ; donc, on ne passera pas auprès *de lui* (pour lui imposer les charges secondaires inhérentes à la guerre), mais les autres dispensés (ceux qui doivent se présenter sous les armes et seront ensuite renvoyés) sont astreints aux dites fournitures et aux réparations.

5 (9). *Les préposés* (prévôts) *adresseront de nouveau la parole au peuple et diront : S'il est un homme qui ait peur et dont le cœur soit lâche, qu'il se retire et retourne chez lui* (ibid. 8). Selon R. Akiba, il faut entendre, dans le sens ordinaire, les mots *le peureux et le craintif*, celui qui ne peut pas se tenir ferme à son rang de guerre et voir l'épée nue. Selon R. Yossé le galiléen, on entend par ces mots : celui qui a peur par suite des péchés qui l'accablent. Aussi, la Loi lui a adjoint toutes ces personnes dispensées, afin qu'en leur faveur il puisse rentrer. R. Yossé dit : on entend par ladite expression un grand-prêtre qui aurait épousé une veuve, ou un simple cohen ayant épousé une femme répudiée ou qui a déchaussé, ou des époux dont l'un est illégitime, ou descendant des gens voués au culte (tous mariés illégalement).

6 (10). Puis il est dit (ib. 9) : *Alors que les préposés auront cessé de parler au peuple, on établira des chefs de corps*[2] *en tête du peuple.* Il en sera de même à l'arrière de l'armée. On plaçait les plus vaillants en tête, et d'autres par derrière, munis de haches en fer et ayant le droit d'abattre l'épaule à qui chercherait à fuir pour rentrer ; car la fuite est le commencement de la défaite, comme il est dit (I, Samuel, IV, 17) : *Israël a fui devant les Philistins, et le peuple a subi une grande défaite* ; et ailleurs il est dit (ib. XXXI, 1) : *Les gens d'Israel s'enfuirent devant les Philistins* ; *ils tombèrent massacrés sur la Montagne de Guilboa.*

Lorsque le texte dit : « Les prévôts diront encore au peuple », il ne faut pas croire que la suite émane de leur propre initiative, mais c'est une continuation d'avertissement (donné à ceux que le Législateur ne juge pas bon de faire figurer parmi les combattants). De la même façon, il arrive parfois à l'homme de dire : « j'ajoute aux paroles de mon maître[3]. » On a enseigné que les dernières paroles seront considérées comme additionnelles. R. Yossé dit : ce sont là deux enseignements opposés entr'eux (émanant de deux auteurs

1. Littéralement : « on ne passera pas auprès *de lui* ». 2. Puisqu'il s'agit cependant de constater les capacités physiques ou morales des hommes sous les armes, il est possible que la version de Mendelssohn (rappelée en note à ce verset par M. le gr. Rab. Wogue) soit préférable ; car elle traduit : « Les chefs passeront en revue, etc. ». 3. V. Siffri, section *Schoftim*, n° 193.

différents). D'après le premier, qui déclare simplement que c'est là une sorte d'addition faite aux paroles de son maître[1], tant les premières paroles que les dernières émanent indifféremment, soit de lui, soit du maître. Mais, d'après le second enseignement[2], disant « que les dernières paroles sont considérées comme additionnelles », les premiers avis seuls sont indifféremment, ou de celui qui les énonce, ou de son maître ; mais les derniers seront exclusivement de lui, non du maître. R. Mena dit au contraire : Un seul et même auteur a professé les deux enseignements (qui ne se contredisent pas) ; les premières paroles émanent indifféremment, soit de lui, soit du maître, tandis que les dernières émanent de lui seul, non du maître. Il est un enseignement[3] opposé à l'avis de R. Yossé (en désaccord avec les deux explications précitées), où il est dit : Le prévôt, après avoir entendu exposer le texte relatif aux exemptions du service par la bouche du prêtre, le dira au peuple en toute langue compréhensible (rien donc n'est dit qui émane, selon lui, du prévôt). La fin, au contraire, de ce même enseignement est en opposition avec l'explication de R. Mena, puisqu'il y est dit : Le prévôt y ajoutait encore des paroles (tandis que, selon R. Mena, toutes les dernières paroles sont des additions personnelles) ? En effet, fut-il répondu, la parole ajoutée par le prévôt émane de lui seul (à l'exclusion de ce que « diront les prévôts » à titre de répétition). Puisqu'il en est ainsi (que l'on suppose une addition personnelle), on peut admettre que même contre R. Yossé il n'y a pas de discussion ; et, conformément à cet avis, il a enseigné que les premières paroles sont dites, soit par lui, soit par son maître, tandis que les dernières sont bien de lui seul, non du maître (elles sont personnelles).

On a enseigné : tous les individus énumérés dans la Mischnâ, comme ayant le droit de rentrer dans leurs foyers par exemption du service, devront fournir la preuve de leur assertion (prouver qu'ils ne mentent pas dans le simple but d'échapper aux dangers de la guerre), sauf celui qui a pour ainsi dire ses témoins auprès de lui (que la peur et la frayeur du danger font trembler et pâlir d'avance). C'est conforme à l'opinion de celui qui dit : par « craintifs » on entend celui qui est incapable de se tenir avec vaillance dans les rangs des combattants ayant l'épée nue à la main (son visage trahit alors son manque de courage). D'après une autre opinion, cependant, qui déclare que cette peur a pour cause les péchés dont cet homme a conscience, celui-ci devra encore fournir la preuve de son assertion (indiquer de quel péché il s'agit, pour donner la conviction que ce n'est pas un prétexte pour échapper au péril). Voilà pourquoi la Loi accorde des facilités à ces diverses sortes de personnes de pouvoir rentrer dans leurs foyers sans combattre, afin de leur éviter la honte d'avouer en public leurs péchés. C'est conforme à ce qu'a dit R. Lévi au nom de R. Simon b. Lakisch[4] : du verset (du Lévitique, VI, 18) : *A la même place*

1. Ceci correspond à l'expression « ils (les prévôts) continueront à dire ». 2. R. Yossé suppose que, d'après ce second avis, il s'agit réellement d'une addition spontanée, faite par les prévôts. 3. Cité au commencement du chapitre. 4. Cf. ci-

où sera égorgé l'holocauste, on égorgera aussi le sacrifice d'expiation devant l'Eternel, on déduit que cette précaution a été prise pour ne pas faire rougir le pécheur en le divulgant.

7 (10). Toutes ces facilités sont vraies pour une guerre volontaire ; mais pour la guerre commandée[1], tous doivent partir ; même le nouveau marié devra quitter la chambre nuptiale, et la fiancée sortira du dais nuptial. R. Juda établit cette même règle pour la guerre qui est un précepte religieux ; mais pour celle qui est obligatoire (imposée par les faits), tous doivent sortir.

De ce qu'il est écrit : « Alors que les préposés auront cessé de parler au peuple, on établira des chefs de corps et de l'armée », on sait bien que des chefs étaient placés au commencement ; mais d'où sait-on qu'il y en avait aussi à l'arrière-garde ? C'est qu'il est écrit : « *Et* l'on établira » (la conjonction *et* implique une extension, applicable à ces postes nouveaux). Cette explication est compréhensible d'après R. Akiba (qui interprète chaque détail superflu) ; mais comment l'expliquer d'après R. Ismaël, qui n'attache pas d'importance à ces détails de style ? Selon lui, il faut admettre l'avis de R. Meir, qui appelait le bout d'une corde la tête (chaque extrémité pouvant former le commencement ; de même pour les corps d'armée, il devait y avoir des chefs, en avant et en arrière). En effet, observa R. Meir, pourquoi est-il dit (Ecclésiaste, II, 14) : *le sage a des yeux dans sa tête ?* Est-ce à dire que le sot les a aux pieds ? C'est que, selon l'explication de R. Aba Maré, lorsque le sage sait seulement le commencement d'un sujet, il devine ce qu'il y aura à la fin (on voit donc que, parfois la fin, comme ici l'arrière-garde, peut aussi être appelée tête[2]).

Il est dit de Gad (Genèse, XLIX, 19) : *un corps ennemi l'assaillira*[3] ; en d'autres termes : une armée est venue pour le combattre, mais il l'a vaincue. — Il faut lire dans la Mischnâ (selon la version adoptée dans notre texte) : « Le commencement de la défaite est la fuite » (et non à l'inverse, comme l'avaient par erreur d'autres textes). — R. Yoḥanan dit : c'est une simple question de dénomination qui constitue la divergence d'avis entre R. Juda et les autres sages dans notre Mischnâ : R. Juda appelle une guerre facultative (volontaire) ce que les autres sages nomment une guerre commandée par devoir (obligatoire, et il n'y a d'autre conséquence à observer en ce cas que la dispense de se livrer à d'autres préceptes religieux si une telle guerre est considérée comme un devoir à remplir) ; mais il est évident, quant au fond, que s'il s'agit d'une guerre imposée, tous s'accordent à astreindre chacun au devoir

dessus, tr. *Yebamôth*, VIII, 3. 1. Qui équivaut à un précepte religieux. 2. Pour mieux comprendre cette paronomasie, il ne faut pas oublier qu'en hébreu les mots *tête* et *commencement* se disent par le même mot *Rosch*. Voir Ehrmann, *Aus Palæstina u. Babylon*, ch. V, § 46, p. 134, et notes à ce §, p. 267. 3. Autre paronomasie curieuse. Le texte hébreu dit : *Gad guedoud yegoudenou*. Comp. Midrasch Rabba sur Genèse, ch. 98.

de sortir de chez eux, « même le nouveau marié devra quitter la chambre nuptiale, et la fiancée sortira du dais. » Selon R. Ḥisda, au contraire, les deux interlocuteurs de la Mischnâ discutent même quant au fond. Ainsi, les sages disent que l'on entend par guerre « d'ordre religieux », par exemple celles que David a soutenues (lors de ses conquêtes, pour l'agrandissement du territoire de la Terre-Sainte); et par « guerre obligatoire » (forcée), on entend par exemple celles que Josué dut soutenir pour pouvoir pénétrer en Palestine (dans ce dernier cas seul, selon le dire des sages, tous étaient tenus de quitter leurs foyers et de combattre). R. Juda est d'un avis contraire [1] : il nomme « guerre de précepte religieux », par exemple celles dans lesquelles nous allons attaquer l'ennemi (si nous prenons l'offensive) ; mais on nomme « guerre obligatoire » celle dans laquelle Israël se défend contre ceux qui viennent l'attaquer chez lui. Il est écrit (I, Rois, XV, 22) : *Alors le roi Asa fit savoir à tout Juda, et nul ne fut exempté* (de corvée). Qu'entend-on par ces derniers mots « nul ne fut exempté » ? Ils sont expliqués diversement par R. Simon et d'autres sages : Selon R. Simon, personne ne sera *libre* (exempt des services de la guerre) et admis à rentrer dans sa maison, fût-ce une heure (comme c'était le cas pour les nouveaux mariés, Deutéron. XX, 7); selon les autres sages, l'extension de cette corvée spéciale était applicable même aux plus grands d'Israël, fils des grands.

CHAPITRE IX

1. Le passage biblique de la « génisse à la nuque brisée » (Deutéron. XXI, 1-7) devra être récité en langue sainte (en hébreu), comme il est dit (ib.): *Lorsqu'on trouvera un cadavre sur le sol, les anciens et les juges devront sortir. Ils mesureront... Ils diront*, etc [2]. Trois membres du grand tribunal de Jérusalem devaient sortir à cet effet. R. Juda dit : ce nombre sera de cinq, puisqu'il est dit : *tes anciens*, au moins deux, *et tes juges*, au moins deux ; or, comme il n'y a pas de tribunal d'un chiffre pair (en prévision du partage possible des voix), on ajoutera un membre, soit cinq.

Il faut croire que cette récitation est exigible en langue sainte, parce qu'on trouve dans ce texte les termes *répondre* et *dire* [3], qui impliquent l'emploi de l'hébreu [4]; seulement, l'interlocuteur anonyme de la Mischnâ a cru devoir commencer par le premier verset de la section : « Si l'on

1. V. Tossefta à ce traité, ch. VII, fin ; Siffri, section *Schoftim*, nos 191 et 198. 2. Ils se mettront à mesurer ensemble pour savoir quelle est la ville la plus proche du cadavre trouvé. 3. Le verset du Deutéron. XXI, 7, s'exprime ainsi : « Ils diront tour-à-tour ». Littéralement : *ils répondront et diront* (ou : ils prendront la parole et diront). Le principe de la responsabilité des communes se rencontre aussi dans l'Inde (Yajnavalkya, II, 271-2), dit M. Dareste, *ibid.*, p. 307. 4. C'est ainsi que plus haut, VII, 2, on déduit la même obligation de se servir de la langue hébraïque au sujet des bénédictions et des malédictions énoncées sur les monts Ebal et Garizim, Deutéron. XXVII, par suite de l'emploi des mêmes termes.

trouve, etc. », en raison des explications immédiates à tirer de là. Ainsi, il est dit : « S'il se trouve » (au singulier), mais non si l'on en trouve beaucoup, fréquemment[1]. En outre, « si on le trouve » spontanément, cela ne veut pas dire qu'il faut retourner plusieurs fois sur la même place, et qu'il soit recommandable de rechercher s'il y a un cadavre d'homme assassiné ; enfin, cette même expression, « si l'on trouve », implique une idée de trouvaille légale, ce qui a lieu seulement en compagnie de témoins attestant le fait. Mais n'est-il pas dit : « On ne sait pas qui l'a frappé » ? N'en résulte-t-il pas que si l'on sait qui l'a frappé, fût-on mis au courant seulement par un esclave ou une servante, on ne procédera pas à la cérémonie de briser la nuque d'une génisse ? Comment donc peut-on dire ici que la présence de témoins soit exigible ? Voici, en effet, la distinction à établir : si des témoins ont vu le meurtrier, si celui-ci est connu, la cérémonie du sacrifice de la génisse n'a pas lieu ; mais la présence de témoins est requise pour la constatation du cadavre (afin de savoir, par la disposition du corps, s'il n'y aurait pas eu de suicide). Quant à ce qui a été dit que même l'attestation d'un esclave ou d'une servante, affirmant avoir vu le meurtrier, suffit pour ne pas donner suite à la cérémonie de la génisse, c'est vrai s'ils déclarent qu'en revoyant le meurtrier ils le reconnaîtraient ; mais s'ils disent ne pas pouvoir reconnaître le meurtrier en le revoyant (l'ayant vu de trop loin), on procédera au sacrifice de la génisse.

Si les membres du tribunal ont vu le meurtrier, mais ils déclarent qu'en le revoyant ils ne sauraient pas le reconnaître (l'ayant vu de trop loin), on ne procédera pas à la cérémonie du sacrifice, puisqu'il est dit (ibid.) : *et nos yeux n'ont pas vu*, tandis qu'ici, même sans le reconnaître, les juges sont certains de l'avoir vu [2]. Quant au rôle juridique du tribunal qui a vu le cadavre, selon un premier enseignement, deux de ses membres devront se lever et attester le fait devant les autres ; d'après un autre enseignement, tous devront se lever et aller attester le fait ailleurs, devant un autre tribunal [3]. R. Juda b. Pazi dit au nom de R. Zeira : Comme ces deux avis sont divisés à cet égard (pour la vue du meurtre), ils sont divisés aussi pour la proclamation de la néoménie (au cas où le tribunal seul a vu la nouvelle lune) : D'après l'auteur du premier enseignement, conformément à la Mischna précitée, deux des membres devront se lever et remplir les fonctions de témoins devant leurs collègues, qui jugeront et confirmeront. L'auteur du second enseignement, au contraire, est d'avis que nul témoin ne peut servir de juge (et ils devraient tous aller attester ailleurs le fait dont ils ont connaissance). — R. Juda b. Pazi dit encore au nom de R. Zeira : il faut que ce soit un *cadavre* (qui ait été trouvé), non un agonisant ; si l'on a vu un homme frappé râler à une place, et qu'en revenant quelque temps après, à cette même place, on ne trouve plus l'individu, il est permis de supposer qu'un miracle a été accompli en sa fa-

1. Cf. ci-après, § 8. 2. V. J., tr. *Rosch ha-schana*, III, 1 (t. VI, p. 85) ; Siffri, section *Schoftim*, nº 205. 3. Comme ces juges ont *vu*, ils ne sont plus en état de juger, mais seulement d'attester.

veur, et que l'homme survit à sa blessure. Si on l'a vu agonisant à une place, et qu'on trouve ensuite cet homme mort à une autre place, on devra se mettre à mesurer depuis l'endroit où on l'a trouvé en second lieu (quoiqu'il semble fort probable qu'il ait été frappé à la première place ; car, en raison du terme biblique « il a été *trouvé* un cadavre, etc., » l'on comptera depuis ce dernier emplacement, inhérent au décès). Puis il est dit : « Que l'Eternel ton Dieu t'aura donné » ; ceci exclut la trouvaille faite hors de la Palestine ; « pour la posséder », ceci exclut la ville de Jérusalem, qui à titre de capitale n'est pas répartie entre les tribus et n'est la possession d'aucune en particulier. Cette interprétation est conforme à l'avis de R. Ismaël, qui a dit [1] : Tout texte biblique où il s'agit de l'entrée en Palestine s'applique à une période de temps qui a suivi ce fait de quatorze ans, savoir : sept ans pour la conquête et sept ans pour la répartition (la *possession* tranquille ne peut donc commencer qu'après cette époque). De même, R. Pinehas b. R. Aboun dit : selon le dire de R. Ismaël, pendant toute cette période de quatorze ans, les Israélites se trouvaient assez désignés d'eux-mêmes (par les occupations de la conquête et de la répartition ; ce qui les dispensait d'accomplir tout autre précepte religieux). On a enseigné que l'on procédait ainsi après la découverte du cadavre : les messagers du tribunal sortaient et allaient recueillir les indices, établissant que la cérémonie du sacrifice d'une génisse est obligatoire, puis on enterrait le cadavre ; après quoi, on faisait une marque sur la tombe, pour que le tribunal arrivant de la cellule au bois sache à partir d'où mesurer — [2].

On a enseigné ailleurs [3] : « L'action d'imposer les mains par les vieillards (savoir sur la victime offerte pour un péché de la communauté, Lévitique, I, 4, ou XVI, 21), et la cérémonie de mesurer le sol avant de briser la nuque d'une génisse (offerte pour un meurtrier inconnu), auront lieu par au moins trois personnes, selon R. Simon ; mais selon R. Juda, il faut cinq personnes. » Sur quoi R. Simon fonde-t-il son opinion ? Sur ce qu'il est dit (Lévitique, ibid.) : *Les vieillards appuieront* ; ce pluriel indique un minimum de deux personnes ; et, comme en cas de partage de voix, le tribunal ne saurait émettre un jugement prépondérant [4], on leur ajoute une autre personne, soit ensemble trois. Quel est le motif de l'opinion de R. Juda ? Il explique ainsi les mots du texte biblique « les vieillards appuieront » : comme chacun de ces termes, au pluriel, s'applique au moins à deux personnes, on a déjà le nombre quatre ; à quoi, pour rendre la sentence du tribunal prépondérante, il faut ajouter encore un membre, ce qui donne un total de cinq. De même, au sujet du meurtre inconnu et de la génisse à offrir, R. Juda justifie également son opinion par les termes du texte biblique, disant : *Puis sortiront tes vieillards*, ce qui indique deux personnes (au moins), *et tes juges*, ce qui vise au moins un nombre égal de personnes. Et pour que le jugement du tribunal ne reste pas en suspens (en

1. Ci-dessus, VII, 3. 2. Suit un passage que l'on retrouve au tr. *Maasser schéni*, V, 1, traduit t. III, pp. 247-8. 3. Tr. *Synhédrin*, I, 3. 4. Littéralement : Il serait comme *sans poids* (une balance suspendue).

cas de partage des voix), on adjoindra aux dites quatre personnes une autre, ce qui fait ensemble cinq. Rabbi dit[1] : il y a lieu de croire que l'avis de R. Simon doit prévaloir dans la question d'imposition des mains (qu'en ce cas il faut trois personnes), et il semble que l'avis de R. Juda (d'exiger la présence de cinq personnes) prévaut pour le meurtre inconnu : l'avis de R. Simon semble admis pour l'imposition, parce qu'il n'applique pas le mot « appuieront » au nombre deux (qui est déduit du terme *vieillards*) ; le mot « appuieront » conserve donc son sens propre d'imposition. D'autre part, l'avis de R. Juda paraît l'emporter pour le meurtre inconnu, parce qu'il n'applique pas le mot « sortiront » à la déduction du nombre (qu'il déduit tour-à-tour des termes *tes vieillards et tes juges*), et dès lors le mot « sortiront » conserve son sens propre de *sortir*, pour procéder à la cérémonie. On ne saurait dire que, pour la question de meurtre, R. Juda interprète le terme *sortiront* (applicable aussi au nombre), comme ailleurs il applique au nombre le mot « appuieront » (pour l'imposition), vu qu'alors on aurait pour le terme « sortiront » le nombre deux, outre autant pour l'expression « tes vieillards » et autant pour l'expression « tes juges » (=6) ; et comme il n'y aurait pas alors possibilité de majorité absolue, il faudrait ajouter une voix et aboutir à sept. Comment les autres sages (ou R. Simon) entendent-ils les mots « tes vieillards et tes juges » ? Selon eux, on entend par là les *vieillards*, ou les plus vénérables parmi *tes juges* (autrement dit la cour supérieure de justice, ou grand Synhedrin). On a enseigné que R. Eléazar b. Jacob dit : par « tes vieillards », on entend le tribunal supérieur ; et par « tes juges », le roi et le grand-prêtre.

2. Si le cadavre se trouve enfoui sous un tas de pierres, ou pendu à un arbre, ou nageant sur l'eau, on ne brisera pas la nuque de la génisse, puisqu'il est dit (du cadavre) : *sur le sol*, non enfoui sous les pierres ; *tombé*, non pendu à l'arbre ; *au champ*, non nageant sur l'eau. Si l'on trouve ce cadavre près de la frontière, ou près d'une ville dont la majeure partie des habitants sont des païens, ou d'une ville qui n'a pas de tribunal, on ne tuera pas la génisse. On ne mesure pas (à cet effet) à partir d'une ville dépourvue de tribunal. Si le cadavre se trouve juste au point médial entre deux villes, chaque ville devra offrir le sacrifice de la genisse, soit deux ensemble. Tel est l'avis de R. Eléazar. Seule la ville de Jérusalem est dispensée de cet apport.

On a enseigné que R. Éléazar dit[2] : Il est évident que si l'on trouve quelqu'un étranglé, ou suspendu à un arbre, il n'y a pas lieu, pour ce cadavre, de procéder à l'offre de la génisse, en raison des termes formels employés par la Bible. R. Yossé b. R. Juda dit : il est inutile de parler de l'homme étranglé, ou suspendu à un arbre ; mais d'où sait-on qu'il en est de même pour celui qui est seulement jeté à terre (étranglé là), qu'il n'y a pas lieu d'ac-

1. B., tr. *Synhédrin*, f. 19a. 2. Tossefta à ce traité, ch. IX.

complir la cérémonie de la génisse ? De ce qu'il est dit : « cadavre » (il faut que cette mort provienne du meurtre directement, de ce que l'homme a été frappé par le fer, sans qu'elle ait eu lieu par un autre fait, ou à la suite, soit d'un étranglement, soit d'une pendaison). Mais pourquoi est-il dit : « frappé » ? On entend par là exclusivement un homme frappé par le fer; mais pour celui qui a été tué autrement, par exemple qui est pendu à un arbre, on ne procèdera pas à ladite cérémonie. R. Yossé b. R. Aboun a enseigné au nom de R. Yohanan : si l'on trouve un homme mort encore debout dans son lit, ayant le poignard enfoncé dans le cœur, on ne procédera pas à ladite cérémonie (parce qu'il n'est pas « tombé ») ; mais, selon R. Simon b. Yohaï, cette cérémonie devra être accomplie en un tel cas (puisqu'un tel cadavre, frappé par le fer, est sur le point de tomber). Pourtant, cet avis de R. Simon b. Yohaï doit être tourné en dérision ; car R. Yohanan a observé que tous les avis de R. Simon b. Yohaï dérivent de ces gens [1], dignes de la plaisanterie ; mais ce sont là des avis isolés, qui ne sont pas admis comme règles doctrinales. — Lors même que l'on se trouve dans la banlieue d'une ville et que, sans aucun doute, c'est la ville la plus proche, on mesurera cependant, afin d'accomplir religieusement le précepte de « mesurer. » — [2].

Il paraît logique de rectifier ainsi le texte de la Mischnâ (en ce qui concerne les exclusions à la loi sur le meurtre inconnu) : De ce qu'il est dit : « sur le sol », on déduit qu'il faut exclure le cadavre que l'on trouve nageant sur l'eau; par l'expression « dans un champ », on conclut à l'exclusion d'un corps que l'on trouve enfoui dans un monceau de pierres [3]. C'est, en effet, cette version rectifiée que les disciples de Rabbi ont adoptée pour la Mischnâ. Mais les Rabbins ne se contredisent-ils pas ? Ils disent d'une part (ici) que, de l'expression « dans les champs », on conclut à l'exclusion de ce qui est enfoui ; comment donc se fait-il que, d'autre part [4], ils interprètent cette même expression « dans les champs » en un sens d'extension ? Voici la raison de cette divergence : au sujet de l'*oubli*, il est dit d'abord : « dans ton champ », ce qui s'applique seulement à ce qui est découvert (devant appartenir, à titre d'*oubli*, aux pauvres), à l'exclusion de ce qui est enfoui ; puis : « ta récolte », terme également applicable à ce qui est découvert, en excluant ce qui est enfoui. Or, comme il y a deux déductions concluant à l'exclusion, on aboutit à une extension de ce qui est enfoui [5] ; tandis qu'ici, la première expression, « sur le sol », sert déjà à exclure le corps qui nage sur l'eau ; il n'y a donc

1. Cf. ci-après, § 5. Cette apostrophe dédaigneuse, observe le commentaire *Pné-Moschë*, s'adresse aux Babyloniens. 2. Suit un passage que l'on retrouve au tr. *Péa*, VI, 3 (t. II, p. 83). 3. C'est l'inverse des déductions adoptées par la Mischnâ. 4. Au tr. *Péa*, VI, 8, il est dit : « Parmi les produits enfouis, les porreaux et les oignons ne constituent pas d'oubli, selon R. Juda ; mais les rabbins l'admettent comme tel. » C'est que le premier conclut du terme *au champ* à l'exclusion de ce qui est enfoui ; les autres au contraire voient une extension dans ce terme. 5. Comme deux négations valent une affirmation. Cf. B., tr. *Yôma*, f. 43.

qu'un terme d'exclusion compris par l'expression « dans les champs », appliqué par les Rabbins à exclure de ce cas les lois ordinaires sur le meurtrier inconnu.

On ne procède pas non plus à ladite cérémonie, « si le cadavre est trouvé près d'un village de la frontière », dit la Mischnâ; car, il est à craindre que des brigands (Sarrasins) l'aient tué (et le meurtrier est présumé connu). De même, « si c'était près d'une ville où il y a des païens », parce que l'on peut aussi supposer qu'un des païens a commis le meurtre ; ou « si c'est près d'une ville qui n'a pas de tribunal, on ne tuera pas la génisse ». « On ne mesurera aussi (à cet effet) qu'à partir d'une ville qui possède un tribunal », parce qu'il est écrit (ibid. 7) : *Ils* (les juges) *diront* : *Nos mains n'ont pas versé ce sang* ; la cérémonie a donc lieu dans les environs d'une localité où cette récitation est possible. Pourquoi les Sages disent-ils qu'en cas d'égalité de distance de deux villes, on ne sacrifie pas de génisse? C'est qu'il est écrit (ibid.) : *Il arrivera que la ville la plus proche du cadavre*; il s'agit donc d'une seule ville. R. Éléazar, au contraire, exige en ce cas deux sacrifices ; il s'appuie sur ces mots (ibid.) : *Ils mesureront vers les villes qui se trouvent aux environs du cadavre*; le cas de possibilité de plusieurs villes voisines est donc admis. Comment considère-t-on à ce sujet les villes de refuge? (Sont-elles semblables à toute autre, ou sont-elles comme la capitale?) C'est un point qui dépend de la question en litige[1] : Si ces villes constituent un bien acquis à la tribu de Lévi en partage, le devoir du sacrifice est applicable; mais si ce sont des demeures générales ouvertes à tous, ces villes seront considérées comme la capitale, avec dispense du sacrifice.

4 (3). A partir de quelle partie du corps mesure-t-on (pour connaître la distance précise)? Selon R. Eléazar, à partir du nombril ; selon R. Akiba, depuis les narines (par où le souffle de vie s'échappe); R. Eléazar b. Jacob dit : à partir de l'endroit où l'individu a été frappé, par exemple au cou.

3. Si la tête se rapproche[2] d'une localité et le reste du corps est plus près d'un autre endroit, on amène la tête à côté du corps[3], dit R. Eléazar; selon R. Akiba, au contraire, on dirige le reste du corps d'après la tête.

« On mesurera, dit R. Eléazar, à partir du nombril », parce que c'est la place où l'embryon se forme. « Selon R. Akiba, on mesure à partir des narines », parce que c'est d'après le nez que l'on distingue le visage. Ceci est conforme à ce qu'a dit R. Juda au nom de Rab[4] : le verset (d'Isaïe, III, 9), *La reconnaissance de leur visage rend témoignage contre eux*, est une allusion

1. Exposée dans J., tr. *Maccôth*, II, 7 (f. 31d). 2. Le texte de ce § forme le 3e et se trouve placé avant le précédent, dans toutes les éditions de la Mischnâ et du *Talmud de Babylone*. Mais il forme le § 4 dans les éditions du *Talmud de Jérusalem*, et même dans le Ms. de la Bibliothèque de l'Université à Cambridge, Add. 470.I, publié par M. H. Lowe (in-4°, 1883), p. 105a. 3. Celui-ci l'emporte. 4. Ci-dessus, tr. *Yebamôth*, XVI, 2 (3).

au nez (qui sert à distinguer les personnes). Ainsi, R. Ḥiya b. Aba dit : Si quelqu'un veut ne pas être reconnu, il lui suffit de se mettre un emplâtre (asplenium) sur le nez, et il pourra passer inaperçu. Ainsi, au temps du gouverneur Ursicinus, les gens de Cippori étaient recherchés par ordre du gouvernement ; pour se soustraire à cette enquête, ils se mirent des emplâtres sur le nez, et on ne les reconnut pas. A la fin une dénonciation fut lancée contre eux, et aussitôt ils furent tous pris. — « R. Eléazar b. Jacob dit : on mesure à partir de l'endroit où l'individu a été frappé, par exemple au cou ». Pourquoi choisit-on le cou ? C'est que, dit R. Simon au nom de R. Josué, il est écrit (Ezéchiel, XXI, 34) : *pour te placer sur le cou des cadavres d'impies.*

R. Eléazar dit : Il est bien entendu qu'il ne s'agit plus là de la question de mesurer (ce point est déjà déterminé au § précédent) ; mais la discussion porte sur l'emplacement à attribuer pour la sépulture[1]. R. Samuel au nom de R. Jonathan dit que la discussion dans la Mischnâ a lieu au cas où la tête se trouve placée dans la partie élevée du terrain (en pente) et le reste du corps est placé plus bas[2] ; mais, au cas opposé, si la tête se trouve placée au bas de la déclivité, et le reste du corps en haut, tous reconnaissent (même R. Akiba) qu'il faut supposer la tête ramenée auprès du corps (et cette dernière partie l'emportera pour le choix de la sépulture). Si tout le corps se trouve placé au sommet d'un monticule, à chaque côté duquel commence la déclivité, il y a deux hypothèses sujettes au doute : dira-t-on que la tête s'est déplacée d'un côté, ainsi que le reste du corps d'un autre côté (et qu'ignorant le point de départ, on ne sait pas d'après quoi se diriger) ? Ou bien dira-t-on que l'on se trouve devant deux parties de cadavres différents, d'une tête sans corps, et d'un corps sans tête ? (il faut en ce cas, enterrer chacun à part). Si la place où ces parties de cadavre ont été trouvées est une surface plane (du même niveau), au cas où ces deux parties ne sont pas trop éloignées l'une de l'autre, on suppose qu'elles sont du même corps ; au cas contraire, on admet que la tête n'a pas de corps, et que le corps est sans tête (il faut les enterrer séparément).

5. Aussitôt que les anciens de Jérusalem ont fini (de mesurer) et sont partis, les anciens de la ville jugée responsable amènent *une jeune vache qui n'a pas encore servi à l'agriculture*[3], *qui n'a pas encore été munie d'un joug* (Deutéron. XXI, 3). Un défaut (corporel) ne la rend pas impropre à ce but. « On la fait descendre dans la vallée d'Ethan. » Le mot *Ethan* a le sens d'*aride*. Cependant, si ce n'est pas un terrain dur, il est valable aussi. Puis, on brise la nuque de l'animal par derrière, à l'aide d'un couperet, κοπίς[4]. Sur cet emplacement, il est défendu de labourer et de

1. Celle-ci doit être attribuée au défunt sur la place où il est mort, et c'est ce qu'il s'agit de déterminer. 2. En ce cas, R. Eléazar est d'avis d'admettre l'hypothèse que la tête, plus légère que le corps, a pu être déplacée ; R. Akiba ne partage pas cet avis. 3. Littéralement : « Avec laquelle il n'a pas été cultivé.» 4. Outre le sens de *gladium* (épée), Henri Estienne dans son *Thesaurus* grec, à ce mot,

semer; mais il est permis d'y carder le lin et d'en arracher des pierres.

De l'expression « qui n'a pas encore servi à l'agriculture », on déduit qu'il s'agit d'exclure la génisse qui aurait travaillé et dont le maître a connaissance (lorsque le travail a été accompli du consentement des maîtres); par l'expression suivante parallèle, « qui n'a pas encore été munie d'un joug », on entend tout travail, soit spontané[1], soit provoqué par le maître. R. Yôna conclut de l'emploi des termes bibliques dans la Mischnâ, « qui n'a pas encore servi à l'agriculture », que la génisse est interdite si elle a travaillé en connaissance de cause du maître[2]; et de même, par l'expression « qui n'a pas encore été munie d'un joug », on entend le cas où l'animal aurait accompli n'importe quel travail, soit que le maître le sache, soit qu'il l'ignore, à condition toutefois que dans l'un et l'autre cas le maître ait tiré la bête par le joug. R. Yossé est d'un avis contraire et il établit d'autres distinctions : En cas d'assentiment du maître, la génisse devient interdite même si le maître ne l'a pas tirée par le joug; en cas d'ignorance du travail, il faut du moins qu'il ait tiré le joug pour provoquer l'interdit de la génisse comme sacrifice. Cette discussion entre R. Yôna et R. Yossé est analogue à celle qui subsiste entre R. Ismaël et les autres Sages. 1° R. Yôna se conforme à l'avis de R. Ismaël, car ce dernier dit : Lorsqu'un sujet faisait partie de la généralité (comme ici la première expression biblique, s'appliquant à l'ensemble des travaux, déclare la génisse impropre à cet effet), et en est sorti[3] pour enseigner un fait, ce dernier sera maintenu dans sa nouveauté; voilà pourquoi il faut expliquer l'enseignement précité et dire que, par la première expression, « qui n'a pas encore servi à l'agriculture », on entend un travail accompli lorsque le maître le sait, et par l'expression suivante, « qui n'a pas encore été munie d'un joug », on entend tout travail, aussi bien spontané que provoqué par le maître, pourvu que ce dernier ait tiré l'animal par le joug. 2° R. Yossé se conforme à l'avis des autres Sages; car, disent-ils, le fait nouveau ne sort pas tout à fait de la généralité, mais seulement en partie; il faut donc déterminer que, pour le travail fait en connaissance de cause du maître (même avec le joug), la génisse devient impropre au sacrifice, et il en est de même pour le travail accompli sans que le maître le sache, à condition qu'il ait tiré l'animal par le joug.

Sur quelle étendue faut-il avoir tiré l'animal pour qu'il devienne impropre au sacrifice? Selon Rabbi, la mesure sera la longueur d'un joug (pris en long); selon R. Yossé b. R. Juda, ce sera une mesure de trois doigts; selon R. Simon, au nom de R. Yossé b. Nehoraï, se sera la longueur du joug en large (un palme). R. Aboun b. Ḥiya demanda devant R. Zeira : Puisque l'expression « qui n'a pas encore servi à l'agriculture » est une généralité (compre-

adopte aussi le sens de *securis* (hache). 1. Si instinctivement, de lui-même, l'animal a ployé le front sous le joug pour travailler. 2. Cf. B., tr. *Pesahim*, f. 26. 3. La seconde expression, relative au *joug*, semble constituer un fait à part. Voir la 8e des règles de déduction par R. Ismaël : B., tr. *Schebouoth*, f. 25.

nant tous les travaux agricoles), et que la seconde expression « qui n'a pas encore été munie d'un joug » vise un détail seul, il faut conclure, de la juxtaposition d'une généralité à côté du détail, que la généralité ne peut rien englober de plus que le détail? (N'en faut-il pas déduire que l'imposition du joug seul entraîne l'inaptitude de la génisse au sacrifice, mais rien autre, nul autre travail?) Cette application de la règle de logique serait fondée, répondit R. Zeira, si les termes du texte biblique étaient rigoureusement semblables dans les deux propositions, et s'il était écrit : « laquelle n'a pas encore travaillé », puis « qui n'a pas encore tiré le joug », mais, en réalité, les termes diffèrent un peu, et il est écrit : « avec laquelle il n'a pas encore été travaillé »; puis : « qui n'a pas encore tiré le joug » (de la première expression on déduit que le travail devra avoir été accompli en connaissance de cause du maître, et dans la seconde expression on conclut à ce que le travail même spontané de la génisse la rend interdite pour servir de sacrifice). Donc, en raison de la divergence sur le mode de s'exprimer, il n'y a pas lieu d'appliquer à ces deux propositions la règle sur l'accord de la généralité avec le détail, et de chacune on peut simplement conclure à une extension (à toutes sortes de travaux, connus ou non).

De l'analogie entre le terme *joug* employé ici (pour la génisse destinée en sacrifice de pardon d'un meurtrier inconnu) et le même terme usité pour la vache rousse (dont les cendres doivent servir à la purification), on conclut à une analogie de règles doctrinales : Comme pour la génisse, le port du joug équivaut à l'accomplissement des autres travaux agricoles (et la rend interdite comme sacrifice), de même l'emploi du mot joug au sujet de la vache rousse (sans plus de détails spécificatifs) indique que tout autre travail la rendra inapte à ce but, à l'instar de l'usage du joug; et comme pour la génisse, au sujet de laquelle il y a le terme *joug*, tout travail la rend interdite au sacrifice, soit si ce travail est accompli en connaissance de cause du maître, soit si celui-ci n'en sait rien, de même pour la vache rousse, l'emploi spécial du mot *joug* vise l'interdit comme conséquence de n'importe quel travail accompli par la vache, soit spontané, soit provoqué par le maître. De plus, comme la seule présence du « joug » rend la vache impropre pour l'emploi purificateur de ses cendres, de même la seule présence du « joug » sur le front de la génisse rend celle-ci inapte à servir de sacrifice pour le meurtrier inconnu. Mais alors, ne doit-on pas pousser plus loin les termes de la comparaison et dire : Aussi bien que la vache rousse, pour laquelle on emploie le terme joug, devient inapte au point de vue de l'emploi purifiant des cendres si elle est atteinte d'un défaut corporel; la génisse, au sujet de laquelle le même mot *joug* est usité, deviendra impropre au sacrifice si elle est atteinte d'un défaut corporel? Non, parce qu'il est dit de la vache rousse (Nombres, XIX, 2) : *qui n'a pas de défaut*; or, l'expression de ce détail spécifie qu'il suffit à rendre la vache rousse impropre à la combustion en vue de l'emploi des cendres, tandis qu'un tel défaut, dont il n'est pas question pour la génisse, ne la rend pas impropre

au sacrifice. Pourquoi alors ne pas raisonner à l'inverse, et conclure de l'expression « avec laquelle il n'a pas été travaillé », que le travail agricole rend la génisse seule impropre au sacrifice, non la vache rousse? (N'est-ce pas une façon analogue de restreindre l'effet de cette loi à la génisse seule?) Non, la restriction comprise dans le terme « avec laquelle » a pour but d'exclure d'autres consécrations offertes au Temple (ces victimes pourront avoir travaillé à l'agriculture, mais non la vache rousse, englobée dans la règle sur la génisse par le mot *joug*). Là-bas (à Babylone), on eut recours à cette explication : par l'expression « qui n'a pas de défaut » (dite au sujet de la vache rousse), impliquant cette restriction que pour elle seule la présence d'un défaut corporel est une cause de rejet, on ne saurait conclure que la présence d'un défaut ne rend pas d'autres consécrations impropres au sacrifice (puisqu'au contraire ils doivent être intacts et sans défaut ; l'exclusion de cette exigence est, par conséquent, applicable à la génisse destinée au sacrifice pour le meurtrier inconnu).

Est-ce qu'une génisse à laquelle il manque un membre devient impropre, parce que c'est un défaut plus grave que tous les autres, ou est-ce considéré comme tout autre défaut? Cela va sans dire, fut-il répliqué, car même pour les sacrifices offerts par les Noahides (acceptables s'ils ont un défaut), le défaut d'un membre les rendait inaptes, puisque R. Yassa a dit que R. Eleazar a exposé aux compagnons la déduction à tirer de ces mots (de la Genèse, VI, 19) : *De tout être vivant, de toute chair*[1], savoir que les animaux à conserver dans l'arche de Noé devaient avoir tous leurs membres (afin de pouvoir servir ensuite de sacrifices). De là, toutefois, on ne peut rien conclure ; car certains de ces animaux devaient être offerts (après le déluge) sur un autel, tandis que la génisse n'est pas destinée à l'autel. R. Houna répond au nom de R. Jérémie (sur la première question du cas de défaut d'un membre) : puisque, pour la génisse, le texte biblique emploie le mot *pardon* (Deutéron. XXI, 8), comme pour les sacrifices consacrés, il y a lieu de l'assimiler aux offrandes apportées sur l'autel (et le défaut d'un membre la rend inapte). Est-ce qu'une rupture d'un membre (sans son omission complète) est un motif d'inaptitude ? Certainement; puisqu'il vient d'être dit que cette victime sera assimilée à celle que l'on destine à l'autel. En effet, il n'y a pas de doute qu'en ce cas, une déchirure rend la bête inapte au sacrifice ; mais la question est de savoir, au cas où elle aurait le pied arrondi comme un âne, si elle est considérée comme privée d'un membre, et par conséquent inapte ? Ou bien est-elle simplement comme défectueuse, et peut-elle alors servir pour le pardon du meurtre ? (La question n'est pas résolue).

Si du sang de cette victime tombe sur des plantes, est-ce que celles-ci deviennent aptes par ce fait à contracter une impureté par contagion, ou non (comme c'est le cas pour tout autre sacrifice)? Oui, puisque R. Ḥiya a en-

1. Cf. J., tr. *Pesahim*, IX, 5 (t. V, p. 141) ; tr. *Meghilla*, I, 11 (t. VI, p. 221) ; B., tr. *'Abodâ Zara*, f. 5 ; Midrasch Rabba sur Genèse, ch. 32.

seigné que son sang est susceptible d'impureté (à l'opposé des sacrifices), de même il sert à propager l'impureté par son contact. Un vieillard demanda aux rabbins de Césarée : Est-ce que le fait d'avoir brisé la nuque à une génisse, qui se trouve avoir un défaut interne, détourne de l'impureté[1] et la laisse pure? Ce n'est pas l'objet d'un doute, fut-il répondu, puisqu'une Mischnà dit[2] « Si, après avoir égorgé un animal avec son petit, le premier se trouve avoir un défaut interne, etc. (s'il y a quelqu'autre cas d'interdit pour la consommation), les sages maintiennent la culpabilité d'un tel homme ». (C'est donc une preuve que l'acte de briser la nuque est semblable à l'égorgement, ou jugulation, et en ce cas aussi l'impureté est détournée). Mais, fut-il objecté, puisque nous parlons de déchirure (ce qui est le fait d'une nuque brisée), comment peut-on prétendre lui assimiler le fait de l'égorgement ? Si, fut-il répondu, la comparaison est fondée, puisque R. Yanaï a dit plus loin (§ 6) : « Selon l'avis de R. Méir, celui qui égorge le petit d'une génisse le même jour est coupable, même au cas où l'on voit un défaut interne lorsqu'on lui brisera ensuite la nuque » (c'est donc que l'analogie est admise). Il fut encore répondu : ce que vous me répliquez là émane de R. Yanaï (je ne l'admets pas, car je me range à l'avis de son adversaire).

« Ethan a le sens ordinaire d'aride », comme il est écrit (Nombres, XXIV 21) : *Ethan* (elle est forte) *ta demeure*; *pose ton nid sur le rocher*[3]. « Cependant, si ce n'est pas un terrain dur, il est valable aussi[4] », dit la Mischnà. Est-ce que de même, s'il n'y a pas de canal à cette place, la cérémonie est au besoin valable (quoiqu'en principe il soit aussi exigible), ou non ? Oui, selon l'enseignement de R. Simon b. Yohaï, qui déduit de la conjonction (superflue) *et*, dans l'expression « et ils feront descendre » (ibid.), qu'en l'absence de ce détail, la cérémonie est pourtant valable. Cependant cet avis de R. Simon b. Yohaï[5] doit être tourné en dérision, car R. Yohanan a observé que tous les avis de R. Simon b. Yohaï dérivent de ces gens qui sont dignes de la plaisanterie; mais ce sont là des avis isolés, qui ne sont pas admis comme règles doctrinales.

En tranchant la nuque de la génisse, qui sert de sacrifice, faut-il du même coup avoir coupé les deux organes principaux (le larynx et l'œsophage), ou suffit-il d'avoir coupé la majeure partie ? On peut déduire la solution de cette question, de ce qu'il est dit par R. Zeira ou R. Juda au nom de R. Samuel : Toute place du cou qui constitue la place requise (valable), pour la jugulation régulière, est aussi celle qui est appropriée pour la rupture lorsqu'on brise la nuque; on sait donc ainsi que les lois qui régissent l'une (la jugulation), régissent aussi le mode de tuer (et il suffit d'avoir coupé la majorité des organes). On a enseigné ailleurs[6] : « Il peut arriver qu'en cultivant un seul sillon, on

1. V. Mischnâ, tr. *Zebahim*, VII, 10. 2. Mischnâ, tr. *Houllin*, V, 3. 3. Sur des hauteurs inaccessibles, comme un nid d'aigle, dit M. Wogue à ce verset. 4. Quoiqu'en principe le terrain doive être dur. 5. V. ci-dessus, § 2. 6. Mischnâ, tr. *Maccoth*, III, 9.

soit coupable d'infraction de huit défenses différentes : 1. Pour avoir labouré en attelant ensemble un bœuf et un âne (deux espèces hétérogènes) ; 2. pour s'être servi d'animaux consacrés au culte ; 3. pour avoir semé des hétérogènes dans une vigne ; 4. si c'était en la septième année agraire (ou du repos) ; 5. si c'était en un jour de fête ; 6. si c'était un prêtre se rendant dans une place impure ; 7. et s'il était nazaréen ; enfin 8. en étant revêtu d'une étoffe composée d'hétérogènes. » Mais, objecta R. Oschia, ne peut-on pas supposer l'infraction d'une neuvième défense si le labourage a lieu sur l'emplacement où a été effectuée la rupture de la nuque d'une génisse sacrifiée pour un meurtrier inconnu ? On peut répondre à cela, dirent les compagnons d'étude devant R. Yossé, que la défense de cultiver un tel emplacement s'applique seulement au passé (c'est ce qui rend l'hypothèse d'une infraction impossible). Ceci ne prouverait rien, répliqua R. Yossé, car si c'est interdit au passé (si l'on ne doit pas choisir un terrain ayant été labouré), c'est à plus forte raison interdit à l'avenir.

La vallée où la décollation de cette génisse a lieu, en lui brisant la nuque, devient interdite pour toujours à l'agriculture[1]. Et quelle étendue devra avoir cette place ? Elle sera de quatre[2] coudées ; Rabbi dit : je suis d'avis de réserver à cet effet un espace de cinquante coudées. R. Samuel, fils de R. Yossé b. Abou dit : L'expression « où il ne sera pas cultivé » (Deutér., XXI, 4) est un terme de généralité, et l'expression suivante, « où il ne sera pas semé », un détail ; la juxtaposition de la généralité à côté du détail prouve que la généralité ne contient rien qui ne soit dit dans le détail (par conséquent, l'agriculture en question dans le premier terme vise les semailles). Non, fut-il répliqué, s'il était écrit : « qui ne sera pas cultivé et *qui* ne sera pas semé » (en répétant le relatif *qui* pour la seconde expression), la déduction précitée serait juste, et chaque expression contiendrait une proposition distincte ; mais comme le pronom relatif *qui* n'est pas répété, on adopte à ce sujet l'opinion déjà émise par R. Zeira[3] : Il n'y a pas lieu d'appliquer à ces mots la règle sur l'accord de la généralité avec le détail, et de chaque expression on peut simplement conclure à une extension du sujet (il s'étend à toutes sortes de travaux agricoles).

6. Les vieillards de cette ville se lavent ensuite les mains à l'eau[4], sur la place où la génisse a eu la nuque brisée, et ils disent (ibid. 7) : *Nos*

1. Tossefta à ce traité, ch. IX. 2. Selon certains textes : quarante coudées. 3. Au commencement de ce §. 4. Cette cérémonie symbolique, dit une note de M. le Gr. Rab. Wogue dans sa traduction de ce verset (*Pentateuque*, t. V, p. 243), signifie : « Nos mains sont *pures* de ce meurtre ». Aujourd'hui encore certaines locutions proverbiales la rappellent. Elle a été renouvelée par Ponce-Pilate, au dire de l'Evangile, dans une circonstance mémorable : S. Matthieu, XXVII, 24 ; cf. *Psaume* XXVI, 6 ; LXXIII, 13, etc. — Les intéressés n'imposent pas les mains sur la tête de la victime (selon la règle de la victime du Lévit. I, 4, XVI, 21), parce qu'ils se déclarent innocents, selon l'avis de Scholz, cité par M. Wogue.

mains n'ont pas versé ce sang et nos yeux ne l'ont pas vu (le meurtrier). Ce n'est pas à dire que l'on s'imagine vouloir soupçonner du crime d'assassinat les anciens du tribunal ; ils déclarent seulement ceci : « Il ne nous est pas arrivé d'avoir laissé partir cet homme sans le nourrir, nous ne l'avons pas vu et ne l'aurions pas laissé aller sans l'accompagner ». Les prêtres ajoutent (ib. 8) : *Pardonne à ton peuple d'Israël que tu as racheté, ô Éternel, et ne remets pas la punition du sang d'innocent versé au sein de ton peuple d'Israël.* Ils n'ont pas besoin d'ajouter : *Que ce sang leur soit pardonné*, mais l'Esprit-Saint leur fait entendre (par ce texte) comment cet espoir se réalisera, « et lorsque vous agirez ainsi, vous jouirez du pardon. »

Les rabbins d'ici (de la Palestine) appliquent le verset précité (où il est dit : « Nos mains n'ont pas versé ce sang, etc. ») au meurtrier ; tandis que les rabbins de là-bas (de Babylone) l'appliquent à l'assassiné, à la victime. Les rabbins d'ici expliquent ce verset de la façon suivante : les anciens déclarent n'avoir pas eu connaissance que le meurtrier se serait trouvé entre leurs mains, qu'ils l'auraient laissé aller sans le tuer, en détournant les yeux pour le laisser partir, au détriment de la justice. Les rabbins de là-bas, au contraire, expliquent ainsi ces mots, applicables à l'homme tué : Il n'est pas venu entre nos mains, nous ne l'avons pas congédié sans l'accompagner, nous ne l'avons pas vu, puis délaissé sans lui donner de vivres. « Les vieillards, dit la Mischnà, se lavent ensuite les mains à l'eau, sur l'emplacement où la génisse aura eu la nuque tranchée, et ils diront : « Nos mains n'ont pas versé ce sang et nos yeux n'ont pas vu (le meurtrier), etc. » A leur tour, les prêtres diront (ibid. 8) : « Pardonne à ton peuple d'Israël que tu as racheté ». C'est l'esprit-saint qui finalement ajoutera : « Que ce sang leur soit pardonné. » C'est là un des cas où trois interlocuteurs différents sont tour-à-tour appelés à parler, et ce qu'a dit l'un d'eux n'est pas ce qu'a dit l'autre. De la même façon, il est dit (Genèse, XXXVIII, 25) : *Elle dit : Examine* (reconnais), *je te prie, à qui appartiennent ce sceau, ces cordons et ce bâton.* Jusque là, ce sont les paroles de Tamar. Puis (ibid. 26) : *Juda les reconnut et dit : elle est plus juste que moi, car il est vrai que je ne l'ai point donnée à Schélah mon fils.* Telles sont les paroles de Juda [1]. Enfin l'esprit-saint (le texte révélé) ajoute : *Il cessa, dès lors, de la connaître.* — Voici un autre exemple où trois interlocuteurs prennent successivement la parole, dans un même sujet, sans que l'énonciation faite par l'un d'eux puisse être attribuée à un autre. Ainsi, il est écrit (Nombres, XIII, 27) : *Ils lui racontèrent et dirent : Nous sommes arrivés dans le pays où tu nous a envoyés ; c'est un sol où coule le lait et le miel, et en voici les produits.* Jusque là, ce sont les paroles de Josué (qui dirigeait les explorateurs), Puis (ibid. 28) : *Cependant, le peuple qui habite le pays est fort, les villes sont de très grandes forteresses, et nous y avons même vu les*

1. Voir Midrasch sur Psaumes, XVII.

descendants d'Anaq. Telles sont les paroles des explorateurs (terrifiés). Enfin, il est dit (ibid. 31) : *Kaleb fit taire le peuple soulevé contre Moïse et lui dit : Montons, montons-y, prenons-en possession, car certes nous en serons vainqueurs*, paroles dites par Kaleb. — Voici encore un exemple où trois interlocuteurs figurent tour-à-tour dans un même sujet, sans que l'un d'eux ait exprimé les paroles dites par l'autre. Ainsi, il est écrit (Juges, V, 49) : *Elle a regardé par la fenêtre, la mère de Sisra ; elle a jeté sa plainte à travers le grillage ; pourquoi son char tarde-t-il à paraître ? Qui retient donc la course de ses chariots ?* Jusque là, ce sont les paroles de la mère de Sisra. Puis il est dit (ibid. 50) : *Ses prudentes compagnes lui répondent* (la rassurent) ; *elle-même trouve réponse à ses plaintes* [1]. *Sans doute, ils enlèvent, ils partagent le butin.* Telles sont les paroles des compagnes [2] de la mère. Enfin, l'esprit-saint (le texte inspiré) ajoute (ibid. 52) : *Ainsi périront tous tes ennemis, Eternel.*

R. Pinhas dit : le sacrifice de la génisse pour le meurtrier inconnu est digne de valoir le pardon aux générations d'Israël, en remontant jusqu'à la sortie d'Egypte [3] (par déduction des mots « que tu as racheté », en sous-entendant : de l'Egypte). — R. Yanaï dit : selon l'avis de R. Méir [4], celui qui tue une mère et son petit le même jour, si même il brise la nuque de l'un des animaux (jugulation non ordinaire), est coupable. R. Jacob b. Aha ou R. Amé dit au nom de R. Simon b. Lakisch que, même selon R. Méir, un tel individu n'est pas coupable en cas de décollation de la nuque (ce n'est pas une jugulation régulière). C'est conforme, dit R. Ila, à la dispense énoncée pour ce fait par R. Simon. R. Yanaï dit avoir entendu fixer la limite à partir de laquelle une génisse ainsi consacrée devient interdite pour toute jouissance : C'est qu'il est écrit : « et on la descendra » ; c'est donc à partir du moment de la descente dans la vallée qu'elle devient interdite. R. Samuel b. R. Isaac dit : la génisse sera désormais consacrée (depuis qu'elle est destinée au sacrifice), aussi longtemps qu'elle est en vie (jusqu'après décollation). La Mischna (suivante) le confirme, en disant : « Si le meurtrier est trouvé, la génisse sortira, et on la laissera paître » ; c'est donc qu'elle *sortira* de son état précédent de sainteté (depuis sa destination à être offerte). — R. Mathnia ajoute (sur cette même Mischnà) : il est juste que, malgré l'offre de la génisse, on tue l'assassin si on le trouve ; car s'il est dit (Deutéron. XXI, 8) : *le sang leur sera pardonné*, il ne suffit pas de s'en tenir là, puisqu'il est dit encore (ibid. 9) : *Tu dois ôter du milieu de toi la tache du sang innocent.*

7. Si l'assassin a été trouvé avant que l'on ait rompu la nuque de la

1. Littéralement : *Elle aussi réfute ses paroles vis-à-vis d'elle-même.* Nous n'avons pas besoin de dire, observe M. le Gr. Rab. Wogue en note à ce verset (Traduction du *Pentateuque*, t. II, p. 477), que les paroles suivantes sont celles que le poète prête à la mère de Sisra. — Ceci diffère de l'exégèse adoptée ici. 2. Selon le texte talmudique, c'étaient ses brus. 3. V. B., tr. *Krithôth*, f. 26. 4. Cf. ci-dessus, § 5.

génisse, on fera partir celle-ci, on la laissera paître au milieu des troupeaux. Si l'on trouve l'assassin après avoir tué la génisse, on devra enterrer celle-ci sur place, puisqu'on a commencé par la sacrifier en raison du doute; elle a dès lors expié le doute avant son départ. Si, après avoir brisé la nuque à la génisse, on trouve le meurtrier, celui-ci devra pourtant être tué.

8. Si un témoin vient dire avoir vu le meurtrier, et un autre témoin lui conteste cette vue, ou si une femme dit l'avoir vu et une autre femme la dément, on brisera la nuque à la génisse. Si un témoin atteste l'avoir vu et deux témoins le contredisent, on sacrifie la génisse. Mais si deux témoins déclarent avoir vu le meurtrier et un seul les dément, on ne sacrifie pas la génisse — [1].

9 (8) Lorsque le nombre des meurtriers eut augmenté, on abolit l'habitude de briser la nuque à une génisse. Lorsque Éléazar b. Dinaï fut venu, qui était nommé aussi Tehina b. Perischa [2], on le nomma de nouveau « fils de meurtrier ». Depuis l'époque de l'augmentation des adultères, on cessa d'user des eaux amères (pour les femmes sujettes au soupçon). C'est R. Yohanan b. Zaccaï qui fit interrompre cet usage, en se fondant sur ce verset (Hosée, IV, 14) : *Je ne châtierai pas vos filles lorsqu'elles se prostitueront, ni vos brus qui se livreront à l'adultère, etc.* Depuis la mort de Yossé b. Yoëzer, habitant de Cereda, et de Yossé b. Yohanan, jérusalémite, il n'y eut plus d'*Eschkoloth*, gens supérieurs [3], comme il est dit (Michée, VII, 1) : *Il n'y a plus une grappe (eschkol) à manger ; en vain mon âme aspire après un fruit précoce.*

Par l'expression « fils de meurtrier », on entend celui qui tue souvent. C'est qu'il est écrit (à la suite du verset cité par la Mischnâ, Hosée, IV, 14) : *Car ils s'isolent avec les prostituées.* Et il est dit (Nombres, IV, 27) : *La femme sera le sujet d'une imprécation* [4] *au milieu de son peuple*; elle sera le lien, lorsque le peuple sera en état de paix religieuse, non lorsque ce seront tous gens dissolus. De même (ibid. V, 31) : *le mari sera exempt de faute.* Quand la femme devra-t-elle supporter sa faute (sera-t-elle blâmable)? lorsque le mari sera pur.

Est-ce qu'il n'y eut pas d'Eschkoloth (d'hommes excellents) jusqu'à l'arrivée de R. Akiba? Et tous les couples de savants [5] (qui suivirent ceux que la Mischnâ cite) n'étaient donc pas des *Eschkoloth?* C'est que, fut-il répondu, les

1. Le texte sur ce § se trouve déjà reproduit ci-dessus, VI, 4, et au tr. *Yebamôth*, XV, 12, traduit p. 207. 2. Sur ce nom et les difficultés qu'il comporte, voir une longue note de M. J. Derenbourg, dans son *Essai*, etc., pp. 279-280. 3. Littéralement : Grappes. Pour ces mots et la *Guemara* de ce §, voir Derenbourg, *ibid.*, p. 456-8. 4. Le mot *Alâh* (serment) signifie tantôt *pacte*, tantôt *imprécation*. 5. Cités en partie au tr. *Abôth*, I, 5 à 10.

docteurs (jusqu'aux deux Yossé) avaient l'administration entre les mains (par leurs fonctions); les autres (qui vivaient sous les Asmonéens) ne l'avaient plus. — On a enseigné[1] : Tous les hommes excellents (ou : couples) qui ont vécu depuis la mort de Moïse jusqu'à Yossé b. Yoëzer, de Cereda, et Joseph b. Yohanan, de Jérusalem, ne donnaient aucune prise à un reproche; mais, depuis la mort de Yossé b. Yoëzer, de Cereda, et de Joseph b. Yohanan, de Jérusalem, jusqa'à celle de Juda b. Bava, chacun pouvait encourir un blâme. On raconte de Juda b. Bava que toutes ses actions avaient un but pieux ; seulement, il eut le tort d'élever du menu bétail (ce que l'on doit éviter en Palestine). Et encore voici à quel propos : comme un jour il tomba malade, les médecins vinrent l'examiner et lui dirent,— parce qu'il jetait des cris de douleur, — qu'il lui fallait, à titre de remède, boire du lait chaud. A cet effet, il prit une chèvre et l'attacha aux pieds de son lit. Lorsque les Sages voulurent lui rendre visite, ils s'écrièrent : « Comment pourrons-nous entrer chez lui, lorsque dans sa propre maison le brigand (λῃστής) est là » (par allusion à la présence de la chèvre, que l'on ne doit pas élever). A sa mort, il se dit : « Je n'ai pas d'autre péché à me reprocher que celui d'avoir transgressé les paroles de mes compagnons » (sur la présence de la chèvre). En effet, après son décès, les Sages scrutèrent sa vie,et ils n'eurent aucun autre reproche à dresser contre sa mémoire. R. Simon Schezori dit : du vivant de mon père, il y avait des propriétaires en Galilée; mais ils furent ruinés, parce qu'ils se permettaient d'avoir un seul juge[2] pour les questions financières, et ils élevaient du menu bétail (deux choses interdites). Voici ce qui se passa : Nous avions un bois près de la ville[3], dont un champ nous séparait; les troupeaux y entraient et en sortaient, utilisant ce terrain comme un passage (pour le fait de ce préjudice apparent, les propriétaires ont été punis).

10. Yoḥanan le grand prêtre (Hyrcan) abolit la confession qui accompagnait l'offrande de la dîme; il supprima aussi ceux qui excitent et ceux qui frappent; jusqu'à lui, le marteau battait à Jérusalem ; sous lui, personne n'avait besoin de prendre des informations sur les denrées douteuses — [4].

11 (12). Depuis que le Synhédrin ne fonctionne plus, on a cessé de chanter dans les maisons à boire, comme il est dit (Isaïe, XXIV, 9) : *Ils ne boiront plus de vin avec le chant, etc.*

Aba b. Jérémie voit une allusion à la corrélation de ces deux faits dans le verset suivant (Lamentations, V, 14) : *Les vieillards ont quitté la porte de la ville, et les jeunes gens leurs chants* [5] (l'un est la cause de l'autre). R. Ḥisda

1. Tossefta au tr. *Bava Kamma*, ch. VIII. 2. V. Neubauer, *ibid.*, p. 182. 3. Servant de pâturage aux bestiaux. 4. Cette Mischnâ et la *Guemara* qui fait suite se retrouvent textuellement au tr. *Maasser-schéni*, III, 15 (t. III, p. 259), auquel nous renvoyons pour l'explication détaillée des expressions difficiles et obscures de ce texte. 5. La fin du verset, indispensable au sens, est omise dans le texte talmudique.

dit [1] : En principe, les gens avaient un tel respect du tribunal qu'ils ne mêlaient pas de paroles inconvenantes à leurs chants ; mais, depuis lors, le respect a disparu, et les paroles déplacées sont mêlées aux chants (il a fallu les faire cesser). Autrefois, le tribunal punissait l'homme seul qui avait commis une faute ; maintenant, on s'en prend non seulement à lui, mais encore à sa famille (à défaut de justice directe). R. Yossé b. R. Abou dit au nom de R. Houna : Jadis, lorsqu'un malheur général venait frapper la communauté, celle-ci tout entière cessait de se livrer à la joie pour fêter exclusivement la cessation des malheurs [2]. Mais « depuis que le Synhédrin ne fonctionne plus, on a cessé de chanter dans les maisons à boire. » Depuis que l'une et l'autre façon de se réjouir ont cessé d'être pratiquées, on peut dire avec la Bible (ibid. 15) : *La joie de notre cœur a cessé ; nos danses se sont changées en deuil.* — En quoi, lors de l'existence du grand Synhédrin, sa présence avait-elle l'avantage de détourner la punition de la famille d'un coupable, aux dépens de ce dernier seul ? C'est qu'il est écrit (Lévitique, XX, 4) : *Si le peuple du pays ose fermer les yeux* [3] *sur la conduite de cet homme qui aurait donné de sa postérité à Molokh, sans le faire mourir* ; quelle que soit la façon de donner la mort (fût-elle ignorée), on devait punir le coupable (alors, la famille n'en souffrait pas). — Quant à la progression continue des maux depuis l'abrogation du grand tribunal, on peut la comparer aux phases successives par lesquelles passe un criminel : la ville commence par le livrer au maître des faisceaux (au licteur), qui le lie ; mais, comme sa peine est supérieure à celle qu'infligerait le licteur, on livre le condamné au maître du cep de vigne (centurion), qui le lie. Mais comme le condamné est encore au-dessus de cette pénalité, on le livre à celui qui frappe avec une courroie, pour qu'il le châtie ; la pénalité infligée par ce dernier étant encore trop minime, on livre le coupable au gouverneur, pour qu'il soit reconduit aux *Gemoniæ scalæ* (à la prison [4]). De même, nos derniers tourments, en s'aggravant, font oublier les premiers [5].

12 (13). Depuis la mort des premiers prophètes, les oracles des Ourim et Toumim ont cessé de fonctionner ; depuis la destruction du Temple, on cessa d'avoir le Schamir (qui servait à graver les pierres du pectoral) et le miel de Çophim (Scopos) ; les gens de confiance avaient disparu, comme

1. Tossefta à ce traité, ch. XV. 2. Pour cette même raison, les rabbins ont fixé une série de fêtes secondaires, énoncées au traité *Meghillath Taanith* (Rouleau des jeûnes), ayant pour origine le retour au bien. 3. Cette expression et la suivante : « tandis qu'il donne », indiquent des témoins oculaires, obligés de faire eux-mêmes, bonne et prompte justice, ou au moins de déférer le coupable au tribunal, selon l'observation de M. le gr. Rab. Wogue en note à ce verset. 4. Le commentaire *Qorban 'éda*, égaré par la lecture du mot *Qamin*, suppose qu'il s'agit de l'homonyme grec et latin caminus ; mais déjà le commentaire *Pné-Mosché* traduit bien par : Prison des condamnés à mort. 5. V. J., tr. *Berakhoth*, I, 9 (t. I, p. 26).

il est dit (Ps. XII, 20) : *Secours-nous, ô Eternel, car l'homme pieux n'est plus, les croyants ont cessé d'être.*

Par « les premiers prophètes », dit R. Samuel b. Naḥman au nom de R. Jonathan, on entend Samuel et David. Selon R. Aba b. Cahana au nom de Rab, ce sont Gad et Nathan (sous David). R. Jérémie ou R. Samuel b. Isaac dit au nom de Rab que ce sont Jérémie et son disciple Barukh [1]. C'est selon l'avis de R. Josué b. Lévi qu'il a été dit : par « premiers prophètes », on entend Jérémie et Barukh, car R. Josué b. Lévi interprète ce verset (II Chroniques, XXVI,5) : *Et il s'appliqua à rechercher Dieu pendant la vie de Zacharie, homme intelligent dans les visions de Dieu.* Or, qui est-ce qui s'éleva au milieu même de la rupture (dans la perdition générale de l'époque)? Ce furent Jérémie et Barukh. Depuis la mort des derniers prophètes [2], savoir Ḥagaï, Zakharie, et Malakhi, l'esprit-saint cessa de se révéler à Israël ; pourtant il y eut encore des apparitions de voix célestes (*Bath-qol*). Ainsi, il est arrivé que Siméon le juste [3] entendit une belle voix arriver du Saint des saints et proclamer ceci : « Caius Caligula a été tué, et ses ordres (de faire placer ses statues comme idole au Sanctuaire) cesseront d'être exécutés. » Une autre fois, des jeunes gens allèrent combattre contre Antiochus ; Yoḥanan le grand-prêtre entendit alors une voix supérieure (*bath-qol*) sortir du saint des saints et annoncer : « les jeunes gens qui sont allés combattre Antiochus ont vaincu [4]. » Il arriva aussi que des vieillards se rendirent à l'école de Beth-Gadya sise dans Jéricho, et une voix analogue s'éleva pour leur dire : « Il y a parmi vous un homme qui serait digne d'être inspiré psr l'esprit-saint, si ce n'était le peu de valeur de la génération actuelle. » Ils jetèrent alors les yeux sur Hillel l'ancien, qui leur paraissait désigné par cette voix. Lors de son décès, il fut dit de lui : Il avait été aussi modeste que pieux, comme un vrai disciple d'Ezra. Une autre fois, comme les anciens montaient à leur chambre spéciale dans Yabneh, pour se livrer ensemble aux études religieuses, la même voix se fit entendre et dit : « Il y a parmi vous un homme qui serait digne d'être inspiré par l'esprit-saint, si ce n'était le peu de valeur de la génération actuelle. » Ils jetèrent alors les yeux sur Samuel le petit, qui leur semblait désigné de cette façon. Pourquoi l'appelait-on le petit ? Parce qu'il se rapetissait lui-même par humilité. Selon d'autres, il se diminuait ainsi, pour ne pas laisser supposer qu'il se croyait l'égal du prophète Samuel, de Ramah. Lors de son décès, on put aussi dire de lui : Il a été modeste et pieux, comme un vrai disciple et sectateur de Hillel l'ancien. On dit encore au moment de sa mort : « Siméon [5] et

1. Jusqu'à eux inclusivement, dit le commentaire, l'oracle des Ourim et Tounim a fonctionné. 2. Tossefta à ce traité, ch. XIII. 3. Il est à peine besoin de ignaler l'anachronisme entre ce nom et le nom de l'empereur romain qui suit, nom rectifié par M. J. Derenbourg, *Essai, etc.*, pp. 207-8, et notes. 4. V. Derenbourg, ibid., p. 74. 5. C'est, non Simon Naci (comme le dit par confusion le commentaire *Pné-Mosché*), mais le premier des dix martyrs juifs, sacrifiés par les Romains,

Ismaël (le fils du grand prêtre Élischa) ont été passés au fil de l'épée (tués par ordre du gouvernement), et pour tout le reste du peuple il en est issu la honte du chagrin ; car de grands malheurs vont survenir. » Les rabbins s'étaient exprimés en langue araméenne, et le peuple ne comprit pas ce qu'ils avaient dit (avec l'intention de ne pas effrayer l'auditoire). Au sujet de Juda b. Bava (lors du décès de ce martyr), il fut également décidé qu'il y a lieu de prononcer son éloge funèbre, et de dire qu'il était modeste et pieux ; seulement, en raison du trouble momentané (par la crainte des Romains), il fallut ajourner l'oraison funèbre, interdite d'office.

On a enseigné que R. Juda dit[1] : quelle est la supériorité du Schamir ? C'est une créature qui remonte aux premiers jours de la Création. Il suffisait de la remettre en regard des pierres marquées d'une raie en vue d'être taillées, pour qu'aussitôt elles se découpent en plaques comme les feuilles d'un registre, πίναξ ; c'est à l'aide du Schamir que Salomon a pu construire rapidement le Temple. Ainsi, il est écrit (I Chronique, VI, 7) : *En bâtissant la maison, on la bâtit de pierres qu'on avait amenées toutes telles qu'elles devaient être, de sorte qu'en bâtissant la maison, on n'entendit ni marteau pointu, ni cognée, ni outil de fer.* Selon R. Néhémie, les pierres avaient été sciées par le fer ; c'est ainsi qu'il est écrit (ibid. VII, 9) : *Toutes ces choses étaient en pierres de prix, de la même mesure que les pierres de taille, sciées avec une scie en dedans et en dehors.* Mais puisqu'il a été dit précédemment que « l'on n'entendit aucun instrument de fer », il n'est pas possible d'admettre que l'on découpait en quoi que ce soit les pierres à l'intérieur ? En effet, on les apprêtait au dehors, et on les apportait à l'intérieur de la construction toutes prêtes à être mises en place. Rabbi dit : il y a lieu de croire que l'opinion de R. Juda est applicable aux pierres de la construction du Temple, et l'avis de R. Néhémie est applicable au palais bâti (en même temps) pour le roi Salomon. Aucun objet ne pouvait résister à l'effet du Schamir, fût-il placé sur une pierre ou sur une plaque (τάσις) de métal : aussitôt cet objet se fendait en deux, et le schamir sortait. Aussi, que fait-on pour le conserver ? On l'enveloppe dans des chiffons de laine, on le pose dans un récipient (*tina*[2]) de plomb, plein de son d'orge. C'est pourquoi il est dit (Amos, V, 9) : *Il fortifie le dévastateur* (comme c'est le cas du schamir) *contre le puissant.*

« Et le miel de Çophim », est-il dit. C'est le miel qui vient à Çafia[3]. R. Yossé b. R. Ḥanina dit : c'est de la fleur de farine qui surnage sur le ta-

lors des persécutions religieuses de la première moitié du IIe siècle. Voir Mekhilta, section *Mischpatim*, ch. XVIII ; traité *Semahoth* (des réjouissances, par euphémisme pour : *le Deuil*), ch. VIII ; Rituel de l'office du Kippour, prière du *Moussaf*. Cf. Graetz, *Geschichte*, t. IV (2e édition), pp. 175-178. 1. V. Tossefta à ce traité, ch. XV. 2. Etymologie à ajouter au *Wörterbuch* de J. Lévy, *s. v.* . 3. Il y a là une accumulation de jeux de mots entre trois expressions bibliques, tirées de Ps. XIX, 11 ; Lament. IV, 17, et I Samuel, XXVI, 1. La 1re signifie : « rayon de miel excellent » ; la 2e : « espérance » ; la 3e : « de Ziph. » Cf. Mischnâ, tr. *Makhschirin*, V, 9.

mis, pétrie avec du miel ou du beurre. R. Jônathan dit [1] : l'espèce infime (Safsouf) de figue tardive que nous mangions dans notre jeunesse valait mieux que le meilleur produit, tel que la pêche (Persica), consommé dans notre vieillesse, car pendant notre génération le monde a changé à son désavantage. R. Iliya b. Aba dit à l'appui de cette opinion : la mesure d'un saa d'Arbel produisait six parties : 1° une mesure de fine fleur de farine ; 2° une mesure de farine simple ; 3° une mesure de farine grossière (cibarium) ; 4° une autre de son ; 5° une de déchet ordinaire, et enfin 6° une mesure de grosse mouture ; tandis qu'à présent sa valeur a tellement diminué que ladite mesure produit à peine l'une des parties qui viennent d'être énumérées. — « Les gens de bonne foi ont disparu ». Par ces personnes, dit R. Zeira, il faut entendre les gens qui se livrent à l'étude de la loi. Ainsi, il était arrivé à un Rabbi, de se consacrer avec son frère à la lecture des textes bibliques dans la ville de Tyr, tandis que tous autour de lui se livraient aux affaires, πραγματεία. Quant à moi, disait-il, je ne perdrai pas mon temps au commerce ; si le gain doit m'arriver, qu'il vienne donc seul.

13. Simon b. Gamaliel dit, au nom de R. Josué : depuis le jour de la destruction du Temple, il ne s'est pas passé un jour où il ne soit survenu une malédiction, où la rosée soit tombée pour le bien, où le bon goût des fruits n'ait disparu. R. Juda ajoute : même la crême (partie grasse) des fruits a disparu.

14. Simon b. Éléazar dit : la perte de la pureté a précédé celle du goût et de l'odeur des fruits ; la disparition de la loi sur les dîmes a eu pour suite la perte du meilleur blé. Les autres Sages disent : la prostitution et la sorcellerie ont tout ruiné.

15. A la suite de la guerre (πολεμός [2]) de Vespasien, il fut défendu aux nouveaux mariés de porter des couronnes et de laisser battre le tambour, *Iros*, devant eux. Après la guerre de Quietus [3], les fiancés ne devaient plus porter de couronne (en signe de deuil), et il fut défendu d'enseigner le grec à ses enfants. Après la dernière révolte (sous Adrien), il a été décrété que la fiancée ne sortirait pas à travers la ville en palanquin, φορειον; mais nos docteurs ont permis que la fiancée sorte en cet appareil (ils en ont rétabli l'usage).

1. J., tr. *Péa*, VII, 4 (t. II, p. 96). Cf. ci-dessus, I, 8. 2. On est étonné, en lisant le commentaire de Maïmonide, de voir que ce savant ignorait le sens du mot grec πολεμός, et qu'il lui donne pour équivalent arabe תאריך, *temps*. Quant au terme suivant ארוס, il le rend par l'instrument de musique *cornemuse*, אלמר (non avec le double accent ", mais avec ס sur la dernière lettre, comme l'a correctement le ms. de Londres, *Orientals*, n° 2391). 3. Les éditions ont, par erreur : Titus. Mais la vraie leçon est déjà donnée par Azaria de Rossi, *Meor Enaïm*, ch. 19. d'après un ms. du *Séder 'olam*. Cf. Derenbourg, *Essai*, p. 406; *Mazkir*, 1864, p. 22.

Il est écrit (Psaume VII, 12) : *Dieu est irrité*[1] *chaque jour* (c'est la cause pourquoi chaque jour est signalé par une malédiction). R. Zeira dit : les premiers jours (où l'effet de la malédiction était moindre que plus tard) étaient encore supportables. Et comment l'effet est-il annulé? (Comment le monde n'est-il pas encore ruiné?) R. Abin dit au nom de R. Aha : la bénédiction sacerdotale nous préserve de ces maux. R. Simon b. Gamaliel dit[2] : on trouve la preuve de la malédiction des rosées dans ce fait qu'en principe (pendant l'existence du Temple) une ville pourvue abondamment de rosée avait beaucoup de fruits; tandis qu'à présent même la ville pourvue abondamment de rosée a peu de fruits. Autrefois, lorsque la rosée tombait sur la paille et le chaume, elle les blanchissait; aujourd'hui, cette même rosée les rend noirs par son contact. On a enseigné que R. Simon b. Eleazar dit : La perte de la pureté en Israël a précédé celle du goût et de l'odeur des fruits ; l'omission de l'observance de la loi sur les dîmes a eu pour conséquence la perte du meilleur blé. Qu'est-ce qui a été frappé le plus par la malédiction, les fruits ou le blé? On peut le savoir, répond R. Lévi b. Haïtha, de ce qu'il est dit (Haggée, II, 16) : *Alors, quand* (ce furent les jours où l'on négligea le Temple) *on vint à un tas de vingt mesures, il n'y en eut que dix* ; *quand on arriva au pressoir pour puiser cinquante* POURAH (vases), *il n'y en eut que vingt*. Or, en faisant la morale aux Israélites et en leur démontrant qu'ils sont la propre cause de leur misère, le Prophète ne dit pas, à la fin du verset, qu'au lieu de cinquante mesures à tirer du pressoir, ils n'en trouvèrent que vingt-cinq ; mais il dit : « il n'y en eut que vingt » (preuve que la proportion des fruits diminués était au-dessous de celle du blé, qui avait diminué de moitié). Les autres sages ajoutent : « La prostitution et la sorcellerie ont tout ruiné » (ils ont exprimé cette dernière proposition, qui dans la Mischna est anonyme).

Il est écrit (Lamentations, V, 16) : *Elle est tombée la couronne de notre tête* ; ce texte est une allusion à la défense faite aux nouveaux mariés (à partir de Vespasien) de porter des couronnes, composées d'une étoffe éclatante, en brocard d'or. Selon R. Aba au nom de Rabbi, c'était un composé d'une sorte de sel pétrifié (? Cristallin), agrémenté de peintures au soufre. Selon R. Jérémie au nom de Rab, c'était un mélange de sel pétrifié et de feuilles d'olivier. Selon R. Nahman b. Jacob, c'étaient au besoin de simples joncs[3]. R. Jérémie épluchait une branche d'olivier, qu'il tressait en couronne pour s'en orner la tête. Lorsque Samuel l'apprit, il s'écria : « Mieux valait que R. Jérémie eût la tête enlevée, au lieu d'agir ainsi à l'opposé de l'ordonnance des docteurs ». Cette imprécation involontaire lui avait à peine échappé, qu'un ordre fatal du gouvernement (romain) le condamna à mort.

Voici ce qu'on entend par les dais des fiancés : des étoffes peintes auxquelles

1. Le sens ordinaire de ce verset est celui-ci : Dieu juge l'homme qui l'irrite chaque jour par les crimes qu'il commet. 2. Tossefta à ce traité, ibid. 3. Le commentaire *Qorban 'eda* rend le terme talmudique par l'équivalent néo-latin *Ortega*. Voir Midrasch Rabba au verset précité des Lamentations.

sont suspendus des ornements en or. On a enseigné : malgré la défense précitée, il est permis d'ériger une coupole en treillis de bois de papyrus, πάπυρος, à laquelle on suspend tout ce qu'il vous plaît. La Mischnà interdit l'usage de l'*Iros* ; c'est un instrument de musique. Par « couronnes de la mariée », on entend les plaques d'or [1], représentant en gravure la vue d'une ville principale (p. ex. de Jérusalem), ou l'ornement à tourelle d'or. — [2].

Puisque la Mischnà dit, à la fin, qu'il fut permis plus tard aux fiancées de sortir sous un dais, qui est — ce qui a annulé la première défense? Ce sont les rabbins, répondit R. Yossé b. R. Aboun, qui, ayant autorisé cette tenue plus tard, ont mis fin à l'interdit préalable. De la même façon, le chef de la captivité fit demander à R. Hisdaï [3] pourquoi il est écrit (Ezéchiel, XXI, 31) : *Ainsi a dit l'Eternel : que l'on enlève la tiare, que l'on retire la couronne?* Ce verset, répondit-il, signifie que (par suite de la destruction du Temple) la tiare du grand-prêtre a été supprimée, et nul (en se mariant) ne porte plus de couronne. Lorsque R. Yohanan eut connaissance de cette belle explication, il s'écria : « Ḥesed (gracieux) est son nom, comme il l'est lui-même et ses paroles sont pleines de grâce ».

16. Depuis la mort de R. Meir, les fabulistes ont cessé leurs proverbes. Depuis la mort de Ben-Azaï, il n'y a plus les mêmes disciples studieux. Depuis la mort de Ben'Zoma. les prédicateurs (ou exégètes) ont cessé leurs exposés. Depuis la mort de R. Josué, la bonté n'est plus dans le monde ; Depuis la mort de R. Simon b. Gamaliel, des sauterelles sont venues ainsi que bien d'autres maux. Depuis la mort de R. Eleazar b. Azaria, il n'y a plus de richesse parmi les sages. Depuis la mort de R. Akabia [4], la Loi n'est plus en honneur. Depuis la mort de R. Ḥanina b. Dossa, les gens aux bonnes actions manquent. Depuis la mort de R. Yossé le petit, il n'y a plus de gens pieux ; on l'appelait Qatnoutha, parce qu'il était le plus petit (par la taille) des gens pieux. Depuis la mort de R. Yohanan b. Zaccaï, la sagesse ne brille pas du même éclat. Depuis la mort de R. Gamaliel l'ancien, la gloire de la Loi s'est éteinte, et avec elle sont ruinés la pureté et le Pharisaïsme [5]. Depuis la mort de R. Ismaël b. Phabi, le sacerdoce n'a plus d'éclat. Depuis la mort de Rabbi. il n'y a plus d'humilité, ni de crainte du péché. R. Pinḥas b. Yaïr dit : Depuis la destruction du temple, on voit rougir des compagnons d'étude et des gens de bonne famille; ils s'enveloppent la tête de honte. Les gens de valeur sont peu estimés, tandis que les hommes violents et les médisants l'emportent. Nul n'encourage, ne recherche, ne sollicite le bien ; il ne

1. Cf. J., tr. *Sabbat,* VI, 1 (t. IV, p. 67). Peut-être le diadème. 2. Suivent deux passages que l'on retrouve, l'un au tr. *Sabbat*, ibid., l'autre au tr. *Péa*, I, 1 (t. II, p. 8). 3. Cf. Midrasch Rabba, sur Ruth, ch. III ; B., tr. *Guittin*, f. 7. 4. Les éditions du Talmud B. ont à tort : Akiba. 5. L'austérité et la vie religieuse.

nous reste à prendre appui qu'en notre père qui est aux cieux. R. Eliézer le grand dit : depuis le jour de la destruction du Temple, les docteurs ont paru être comme des maîtres d'école, ceux-ci comme des bedeaux, et ces derniers ressemblent à des gens du peuple (sans instruction), lesquels vont en diminuant de valeur; personne ne s'enquiert du mal et ne cherche à y remédier, ne nous laissant d'autre espoir qu'en notre père qui est aux cieux. A la fin, peu avant l'arrivée du Messie [1], l'effronterie croîtra, la pesanteur (les tribulations des violents) sera plus élevée; bien que la vigne donnera ses fruits, le vin sera cher. Le gouvernement tournera à l'hétérodoxie, et nulle morale ne prévaudra. La maison de réunion (religieuse) servira à la prostitution; la Galilée sera en ruines, le Gablan sera dans la désolation, les habitants de la frontière [2] erreront de ville en ville, sans inspirer de pitié. La science des scribes sera mal accueillie; ceux qui craignent le péché seront méprisés. La vérité sera restreinte. Les jeunes feront pâlir les vieux; ceux-ci resteront debout devant les jeunes; le fils rabaissera le père; la fille résistera à la mère, la bru à sa belle-mère; un homme aura pour ennemis les gens de sa maison. L'apparence des gens de cette époque sera cynique. Le fils n'aura plus de honte devant son père, et il ne nous restera d'autre appui que notre père qui est aux cieux [3].

Depuis la mort de R. Éliézer [4], le livre de la sagesse a été enfoui. Depuis la mort de R. Josué, on a cessé de donner de bons conseils et d'émettre de belles pensées en Israël. A partir de la mort de R. Akiba, les sources de la science ont cessé de jaillir. Depuis la mort de R. Eléazar b. Azaria, la richesse a cessé d'être le sort des savants. Depuis la mort de R. Yossé, l'intelligence a cessé d'exercer sa suprématie. « Depuis la mort de Ben-Azaï, il n'y a plus les mêmes disciples studieux; depuis la mort de Ben-Zoma, les prédicateurs (ou exégètes) ont cessé de présenter leurs exposés. » Depuis la mort de R. Ḥanina b. Dossa, il n'y a plus de pratiquants pieux. Depuis la mort de R. Yossé le pieux et R. Yossé le petit, il n'y a plus eu de gens de piété. « On l'appelait Qatountha (petit), parce qu'il était le plus petit par la taille des gens justes et pieux. » Depuis la mort de R. Simon b. Gamaliel [5], les sauterelles ont surgi et les maux d'Israël se sont multipliés. Après la mort de

1. Cf. B., tr. *Synhedrin*, f. 97a; tr. *Derekh ereç*, fin. 2. V. Neubauer, pp. 65-6. 3. Les éditions de la Mischnâ terminent ce texte par un passage que l'on retrouve dans Jér., tr. *Sabbat*, I, 3 (5) fin (traduit t. IV, pp. 16-17), et tr, *Scheqalim*, III, 4 fin. Le commencement de cette même Mischnâ diffère aussi notablement dans ces mêmes éditions moins correctes pour l'énumération des docteurs que le texte jérusalémite, et de plus l'ordre de succession de ces noms change plusieurs fois. Le Talmud qui suit, adopte un troisième ordre. 4. V. *Magguid*, an VII, fol. 23. 5. Ici, ce nom est correctement au complet, tandis que la Mischnâ du texte jérusalémite a seulement : R. Gamaliel (ci-dessus).

Rabbi, les malheurs ont doublé d'intensité. R. Jacob b. Idi raconte au nom de R. Josué b. Lévi qu'avant son décès R. Yoḥanan b. Zacaï prescrivit [1] d'enlever de la cour où il agonisait tous les vases qui s'y trouvaient, afin de les soustraire à l'impureté imminente (tant était grand son souci de la pureté). On établit alors (dans l'Eden) un trône pour Ezéchias, roi de Juda (qui se préparait à recevoir royalement le vénérable R. Yoḥanan). Lorsque R. Eliézer, le disciple de R. Yoḥanan b. Zacaï, mourut, il dit aussi de débarrasser la cour où il séjournait de tout son contenu, afin d'en écarter toute impureté ; et, en raison des circonstances analogues, un trône a été préparé pour R. Yoḥanan b. Zaccaï (qui reçut aussi officiellement son disciple au Ciel). Selon d'autres, on dit : comme l'un avait vu (comme R. Yoḥanan b. Zaccaï avait vu le roi Ezéchias en mourant), son disciple eut une vision semblable à ses derniers moments.

Un membre de la famille de Pazi, que l'on cherchait à convaincre de s'allier à la maison du Naci [2], n'accueillit pas cette proposition avantageuse, en disant qu'en raison de l'infériorité de sa propre famille, son allié pourrait avoir honte. A sa mort, il donna aussi l'ordre préalable d'enlever tout de la cour, afin d'éviter l'impureté. Un trône de réception fut érigé au ciel, pour que Josaphat, roi de Juda, pût recevoir dignemente et homme, en disant : Celui qui a couru après les honneurs doit passer après celui qui les a fuis (par modestie). R. Jacob b. Idi au nom de R. Josué b. Lévi dit : Il arriva que lorsque les anciens furent réunis pour étudier en commun dans la chambre supérieure à l'école de Beth-Gadia de Jéricho, une voix surnaturelle se fit entendre et proclama ceci [3] : « Deux des personnes qui se trouvent parmi vous sont dignes d'être inspirées par l'esprit saint, dont l'une est Hillel l'ancien » (l'autre n'était pas nommée pour ne blesser personne) ; les assistants jetèrent les yeux sur Samuel, pour le désigner ainsi mentalement. Une autre fois, les vieillards étant réunis dans la chambre supérieure (l'école) de Yabneh, une voix supérieure se fit entendre et dit : « Il y a parmi vous deux savants dignes d'être inspirés par l'esprit saint, dont l'un est Samuel le petit ; » les assistants (pour désigner mentalement le second savant, non spécifié) jetèrent les yeux sur R. Eliézer b. Horkenos. Ils se réjouirent d'apprendre par cette révélation qu'ils avaient bien deviné, que leur pensée se trouvait d'accord avec celle de la Providence (pour dire quel est le plus digne d'entre eux).

1. V. J. tr. *'Abôda Jara*, III, 1 (f. 42c). 2. Il est question des effets de l'alliance avec R. Juda le Naci, mais ayant eu d'autres suites, dans J., tr. *Sabbat*, XII, 3 (t. IV, p. 141). 3. Cf. J., tr. *Haraïoth*, III, 9 (f. 48c). Cette version diffère notablement de celle qui expose à peu près le même fait ci-dessus, § 13, au commencement.

P. 1, n. 8. Parmi les lois mosaïques sur le mariage, il y a des prescriptions concernant le lévirat, soit le second mariage d'une veuve laissée sans enfant avec le frère de son mari décédé, ou la dispense de cette union remplacée par la cérémonie du déchaussement. Elles ont donné lieu, dans les temps ultérieurs, à divers développements et discussions[1]. Dans l'Antiquité le lévirat était une loi adoptée par de nombreux peuples civilisés, par les Indiens selon Bohlin, *Indien* (t. II, p. 142), par les Perses, selon Kleuker, *Zend-Avesta* (t. III, p. 226), par les Gallois, selon R. Bruce (II, p. 223), enfin chez quelques peuples du Caucase, selon Bodestedt, *Die Völker des Kaukasus* (Francf. 1848, p. 82). La coutume du lévirat existait aussi chez les Indous (voy. *Lois de Manou*, III, 17-39, IX, 97), dit S. Munk, Traduction du *Guide* de Maïmoni, t. III, p. 407, note. Elle était exercée, dès les temps antémosaïques, dans la famille des Patriarches; puisque Juda avait suscité à son second fils Onan l'idée d'épouser Tamar, veuve de son fils aîné 'Er, mort sans laisser d'enfant (Genèse, XXXVIII, 7 à 9). Cependant, selon la religion mosaïque, un mariage contracté avec la femme de son frère est une impudicité de consanguinéité. Aussi, la loi sur le lévirat est entourée de certaines restrictions de formes. C'est pour ces deux parties de la Loi que le Talmud entre dans de minutieux détails sur les prescriptions adoptées. Plus tard, on accorda la préférence à la dispense du lévirat sur cet acte même de l'union. Déjà, chez les Samaritains, l'accomplissement du lévirat avait seulement lieu lorsque la veuve n'était que fiancée, *Aroussah*, non si le défunt avait laissé une veuve réellement mariée, se basant sur ce que l'expression biblique a seulement en vue celle qui a été « au dehors », ou simple fiancée, vivant encore en dehors du domicile conjugal (voir ci-dessus, tr. *Yebamoth*, I, 6, p. 17 ; J., tr. *Guittin*, I, 4 ; B., tr, *Qiddouschin*, f. 65[b]). Il n'est pas étonnant que les Karaïtes, se tenant servilement à la lettre des textes, aient adopté la même interprétation (*Addereth Eliah*, Section *Naschim*, ch. V, f. 93[a] ; *Massaath Benjamin*, fol. 6[d]). Seulement, selon le livre de Ruth, c'est à un parent de la famille du mari, au *Goël*, qu'incombe le devoir d'accomplir le lévirat à l'égard de l'épouse réelle, restée veuve (Cf. Geiger, *Die Levirats ehe*, dans son journal *Jüdische Zeitschrift*, 1862, pp. 35-38). Les Talmudistes du IIe siècle vont plus loin : ils accordent franchement la préférence à la dispense proposée par la Bible sous le nom de *Haliça* (voir ci-dessus, I, 1, pp. 2 et 3 ; XII, 6, p, 177). De même, les docteurs du IIIe siècle et du IVe professaient des avis divers à cet égard (B., tr. *Yebamoth*, f. 32[b]). La même hésitation se retrouve chez les docteurs post-talmudiques. Alfazi, Maïmonide et R. Ascher donnent le pas à l'acomplissement du lévirat ; par contre, R. Tam et d'autres préfèrent la Ḥaliça. Même indécision dans le Code rabbinique appelé Schoulḥan 'Aroukh, qui sert de résumé final à l'application moderne des lois mosaïques (voir la section *Eben-ha-ézer*, art. 165, et les Notes des docteurs venus après Karo, le rédacteur de ce Code).

P. 31 (II, 5) : « quel que soit son état. » Au moyen-âge, on entendait par là le moumar, apostat. V. Isid. Lœb, *Borach-Lévi*, dans *l'Annuaire de la société des études juives*, 1884, III, p. 320 et n. 2.

P. 59 fin. et n. 2. Le 3e des mots grecs employés là est difficile à expliquer. Nous avons cru devoir soumettre ce passage à M. Egger, qui, pour η (8),

1. L'état de la question est nettement exposé dans la *Real-Encyclopädie des Judenthums* von J. Hamburger (Neustrelitz, 1874, 8°, t. 1er), au mot *Schwagerehe*. Voir Maïmoni, *Guide*, I, XLVI (traduction française, t. I, p. 167 et note), et III, ch. XLIX (traduction, t. III, p. 407).

nous propose de lire θ (abrégé de θάνατος, *mort*), comme certaines inscriptions ont cette lettre en tête des noms propres, pour désigner des défunts. Or, si l'on ne tient pas compte du digamma F (6), la lettre θ correspond à 8. — M. J. Halévy cependant, devant qui nous avons eu occasion de lire cette conjecture, propose de maintenir le chiffre η (8), et il voit dans le dernier mot grec le terme poétique χθών, qui par dérivation signifie aussi *mort*.

TABLE DES MATIÈRES

Abreuvoir et canal, sa situation à Jérusalem, 21, 171, 235.
Adultère. V. Sôta.
Ajournement de la punition, 260-3.
Alliances. V. Unions.
Amen, terme pour confirmer et déclarer, 250-4, 301-3.
Amonites, distinctions à établir entre leurs divers prosélytes, 121.
Androgyne, 125-7, son état juridique en raison du doute sur son sexe, 113-4, 125.
Anonyme : un avis — est celui de la majorité, 70.
Arithmétique : anecdote sur le calcul du carré, 286.
Ascendants ou descendants. V. Parenté.
Assassin. V. Meurtrier.
Autels érigés par Israël sous Josué, 305-7.
Babyloniens, docteurs mal vus, 325, 331.
Bassin du temple V. Abreuvoir.
Belle-sœur. V. Lévirat
Bénédictions et malédictions, énoncés officiels, 301-5, sacerdotales, 308-9.
Biens meubles et immeubles. V. Dot.
Calomnie : pour l'éviter, ne pas épouser celle avec qui on est accusé de s'être uni indûment, 14.
Cantique de Moïse, mode d'énoncé, 287-8.
Circoncision, interdite en cas de danger, 95, 114; a lieu même le samedi, 113, 166.
Cohabitation, réalisation de l'union, suites légales, 25, 42, 78, ses degrés, 86-8, cas interdits, 127, 146. V. Unions.
Cohen, les gens de race sacerdotale soumis à des lois matrimoniales sévères, 17, 34, 44, 85, 89 et s., 104-5; mutilé, il ne peut pas officier, 116-7 ; ses offrandes, 268.
Compensations à l'épreuve, 261.
Conception (la) par la femme varie d'époque, 59, 67. V. aussi Puberté et Grossesse.
Consécration du mariage, nulle en cas d'interdit d'union, 145.
Décès. En cas de — du mari, attente imposée à la veuve, 66 et s. ; à l'inverse, suites légales pour le mari, 73 ; erreur d'avis, 142 et s., 213 à 221.
Déchaussement. V. Haliça.
Destruction du Temple ; maux consécutifs, 341-3.
Dispenses du lévirat ; 15 motifs d'obstacle, 1 à 150 ; du service militaire, 313-9.
Divorce, le remettre en cas de doute d'union pour libérer la femme, 26, 33, 65 et suiv., 137, 140 ; acte sans valeur s'il est remis par un homme intéressé à la séparation, 35, ou par un païen, 131 ; il faut parfois le prononcer avant le mariage, 50, 75, ou par soupçon, 223, 235.
Dons sacerdotaux, 126.
Donation, cas d'efficacité et cas de nullité, 55 et s.
Dot : divisée en biens meubles et immeubles (inaliénables), 96-8.
Douaire. V. Kethouba.
Egorger l'animal avec son petit est une cruauté interdite, 154, 331.
Egyptiens, distinction entre leurs fils et leurs filles, 122, symbolisent l'inconduite, 235, pleurèrent Jacob, 241.
Embolisme, accord de l'année lunaire avec l'an solaire, 71.
Encre, sa composition pour les écrits sacrés, 249.
Enfant ; à quel âge (pour chaque sexe) est-il nubile, 83 ; ceux de l'esclave, 99.
Engagement. V. Promesse.
Equivalence de la peine et du mal, 237-240 ; du bien et de l'honneur, 241-2 ; des nombres, 278.
Eté, saison pernicieuse par les fièvres et les reptiles, 199.
Esclave, état légal de ses enfants, 32 ; constitue une nu-propriété, 97 ; comment il devient libre, 97-98 ; en dot d'une femme, il passe au mari, qui en a la charge, 100 ; est libre de rester idolâtre, 111-3 ; le maître peut donner une — au fils, 136.
Etranger. V. Païen.
Eunuque. V. Mutilé.
Famille ; l'Israélite doit en avoir, 93-6.
Femme adjointe (*tsara*, rivale), 1 et suiv. et V. Lévirat ; soupçonnée d'adultère, V. Sota ; égards à leur accorder, 163 n.

FIANÇAILLES, leur caractère contractuel précède l'union, 12, 66 et s.
GÉNÉALOGIE, exemple constaté à Jérusalem, 73; païennes, leur importance, 20, 31.
GÉNISSE sacrifiée pour meurtre dont l'auteur est inconnu, 321 à 335.
GÉOGRAPHIE, limites territoriales; identification de villes, 20; topographie, 238, 300.
GRAMMAIRE, changement de préfixe en suffixe, 17.
GRAND-PRÊTRE, astreint à des lois très sévères de pureté, 88-9, 92, 108.
GROSSESSE; point de départ, durée, suites légales, 66 et s.; 166-7. V. Nourisson.
GUÉRISON: mode empirique pour souder des chairs coupées, 117 n.
GUERRE : dispositions, préparatifs, 310 9.
HALIÇA, cérémonie du déchaussement, 1 à 210; cas de dispense, ibid., équivaut presqu'au mariage en certaines suites légales, 42, et pour l'inaptitude à épouser un cohen, 183-4.
HÉRITAGE : celui d'un frère mort sans enfant revient au frère lévir, 31, 62; en cas de doute, devoir de fournir la preuve, 60, 192, 200; part des filles, 202.
HYPOTHÈQUE, ses effets en faveur du créancier, 51, 98.
HYSOPE, son emploi à la purification, 246.
ILLÉGITIMITÉ de l'enfant issu de l'union illégale, 18, 21, 72 et s., 123; conséquences pour la mère, 107 et s., 144.
IMPURETÉ; lois inapplicables aux villes païennes, 19; — de la femme, 69, 87; interdite au Cohen, 91, 138, 265; degrés de propagation, 265-9, 280, 330-1.
INAPTITUDE au service du culte et à la célébration de la Pâque, 109, 144.
INTERDITS d'union. V. Unions.
JALOUSIE. V. Sôta.
JEUX de mots homonymes, 93, 155, 180, 199, 213-4, 236, 241, 306, 320, 335; — grec hébreu, 147 n.
JOB, quand et où il a vécu, 289.
KETHOUBA, douaire du mari à la femme, 61 et s., 99; reste au mari si la femme est stérile, 94-5, ou adultère, 224, 233, 271-2, ou d'union interdite, 132.
LANGUE hébraïque pour les offices, 296-9, 310-1, 321.
LAPIDATION, mesures à cet effet, 234, 270.
LAVER (s'en) les mains, 332.
LÉVIRAT, devoir imposé au frère d'un defunt, qui ne laisse pas d'enfant, d'épouser la veuve, 1 à 212; cas de dispense, ou d'exclusion, ibid. et 252; but, 10; obligation transmissible d'un imposé aux prosélytes, 159.
consécration du beau-frère, 28; non imposé aux prosélytes, 159.
LOI mosaïque, sa transmission, 302-6.
MARI, usufruitier des biens de la femme, 141, supérieur en pouvoir, 269; réputé le père des enfants de sa femme, 237.
MARIAGES interdits. V Unions.
MASSACRE, conséquences légales, 219; par les Romains, 338-9.
MÉDECINE. V. Grossesse, guérison, mutilation, puberté.
MELOG. V. Kethouba.
MEURTRIER inconnu. V. Génisse.
MINORITE; jeune fille mineure à la merci du père, 13; une fiancée peut, à sa majorité, refuser parfois de donner suite au mariage, 13, 69, 178-181; elle ne doit pas déchausser, 174.
Mioun, refus d'une jeune orpheline mineure, fiancée par sa famille, d'accepter son fiancé pour époux, 11, 38, 178; conséquences légales en fait de lévirat, 12.
MUTILATION d'un cohen; suites légales, 109, 114-5, 126; entraîne l'impuissance et l'interdit de se marier, 115-7; — de la jambe au-dessus du genou mortelle, 215-6.
NAISSANCE. V. Grossesse.
NETHINIM, gens de caste inférieure voués au culte, par Josué, 27, 88, 105, 119.
NEZ, par lui on distingue le mieux, 213-4, 326.
NOAHITES, ou païens soumis à certaines lois humanitaires, 160-1, 330.
NOURISSON; allaitement à assurer, 273-4.
NUBILE. V. Enfant.
OBLATION sacerdotale, réservée au cohen et à toute sa famille, y compris les domestiques et les esclaves, 72, 87, 90, 97, 133-5; elle est en principe d'ordre légal, 101; comporte un privilège réversible, 103; interdite à la Sôta, 230.
OFFRANDE de farine, poignée sacerdotale, 1, 2, 243, 255 6, 266; mode de consommation ou de combustion, ibid., en azyme, 2.
OMER, offre des prémices sur les blés, 244-5.
PAÏENS, lois concernant leurs relations avec Israël, 20, 31, 111-3, 158
PARENTÉ, entraîne l'interdit d'union, 7 et s.; à quels degrés secondaires, 21 et s., 65 et s., 130-2, 145-160.
PÉCHÉ. V. Sacrifice.
PEUPLADES syriennes inadmises en Israël, 105, 117 à 122.
PHARISIENS, gens supérieurs, mais excessifs, 260 2, 342.
PRISON, surveillance éludée à l'égard d'un rabbi, 174.
PRIVILÈGE. V. Oblation.
PROMESSE de mariage, ayant des suites légales jusqu'à un certain point, 9, 23, 77.

PROSELYTES, sont admissibles parmi les Juifs, 19, 118; leur héritage, 56, ne doivent pas être contraints, 111.
PUBERTÉ, ses signes matériels, 13, 151, 226; avant cette époque, pas de conception possible sans danger de mort, 14; à quel âge, 183.
PURETÉ. V. Impureté.
REBELLION d'un fils contre ses parents, passible de peines, 153, 159, 167, 315.
RÉCLAMATION : le réclamant est tenu de prouver son dire, 60.
REFUGE; ville de — limites, 286.
REFUS. V. Mioun.
RELATIONS interdites. V. Unions.
RÉMUNÉRATION. V. Equivalence.
RÉPUDIATION. V. Divorce.
RETRANCHEMENT, pénalité applicable au crime d'union illicite, 7, et d'infractions volontaires, 75, 231.
RÉVERSIBILITÉ des droits d'un enfant sur sa mère, 102-3; de l'obligation du lévirat d'une veuve à l'autre, 212, du privilège d'oblation, 103.
ROI, son office au Temple, 309.
SACRIFICE de péché involontaire, ou de doute, 57, 74, 140, 244, 267; — de suspension, ibid.
SERVITUDE locale, air ambiant libre, 173-4.
SÔTA, femme soupçonnée d'adultère; ne peut épouser celui qui est accusé d'être son complice, 35, 139; boira l'eau d'épreuve, 222 à 237; dispense, 273; procédure de l'épreuve, 227 à 237 et 243 à 257, 271; but, 247; suites, 258; épreuve du complice, 277.
SOURD-MUET; il est considéré comme inconscient, 86, 103, et son acte est nul, 174; il peut répudier par signes, 193.
STÉRILITÉ, motive la dispense du lévirat, 11; motif d'interdit d'union avec un cohen, 92; ses causes, 124; évidente, 125.
SUBTERFUGE pour éluder la pression romaine, 174, 213.
SUJÉTION au lévirat, équivalent au mariage, 46, 183-9.
TÉMOIGNAGE de veuvage : s'il est interessé, non admis, 36-7; d'un seul suffit parfois, 198, 220, 292-4, 335; de la femme, souvent valable, 197, 209 et s.; du décès d'un mari, 203; contradictoire, 204; par ouï-dire, 216-8; faux, 225.
TEMPS, intervalle exigible entre le décès d'un mari et le 2e mariage de la veuve 69 et s.
UNIONS matrimoniales interdites, suites légales, 1 à 160; sans le mariage, 179; interdites par consécration du futur, 28; ascendants et descendants, 30 et suiv., 156; causes d'inaptitude, 105, 129, 149, 152; complète ou non, 228-9. V. Parenté.
VASES consacrés au culte, 246, 255.
VENTE, cas de validité et d'invalidité, 97-8.
VEUVE, ne peut pas épouser un grand-prêtre, 89, 128-9; n'a plus droit à la table paternelle, dès qu'elle a un enfant, 107.
VIOL : n'est pas une union légale, 154-8, 229, 275 6.
VŒU; le confirmant ne peut épouser la femme qui l'a prononcé, 37; cas de nullité, 183, 190; — de naziréat, 206.
VIRGINITÉ; constatation ou contestation à ce sujet, 191; à défaut de —, la femme perd son douaire, ib.
VOL, pénalités et suites, 270.
YABAM (beau-frère). V. Lévirat.
YASCHAR : livre du juste, Genèse ou Nombres, 242.

CONCORDANCE DES VERSETS DE LA BIBLE

Genèse, 1, 27, 28, p. 93, 95.
II, 7, p. 59.
II, 24, p. 160.
III, 16, p. 68, n. 297.
IV, 19, p. 93.
VI, 19, p. 330.
XII, 6, p. 300-1.
XVI, 3, p. 94.
XVII, 14, p. 114.
XVIII, 15, p. 297.
XX, 12, p. 160.
XXII, 21, p. 289.
XXIV, 50, p. 299.
XXV, 23, p. 297.
XXVI, 12, p. 290.
XXXI, 47, p. 299.
XXXIV, 7, p. 289.
XXXV, 18, p. 305; — 22, p. 232.
XXXVIII, 13, p. 238; — 14, p. 232; — 24, p. 66; — 25, 26, p. 333.
XLII, 32, p. 3, 10.
XLVI, 4, p. 242; — 28, p. 120.
XLVIII, 16, p. 178.
XLIX, 19, p. 320.
L, 7, 9, 10, 11, p. 240-1.
Exode, II, 4, p. 240.
VI, 20, p. 160.
IX, 20, p. 289; — 31, p. 244.
XII, 10, 43, p. 110; — 44, p. 112; — 45, p. 109; — 48, p. 110.
XIII, 19, p. 240-2.
XV, 1, 2, p. 287.
XVIII, 3, 4, p. 93.
XIX, 19, p. 299.
XX, 18, p. 311.
XXI, 6, p. 110, 172; — 15, 17, p. 31; — 9, p. 149; — 7, p. 270; — 21, p. 98; — 26, p. 97.
XXII, 4, p. 32; — 19, p. 112.
XXIII, 17, p. 114; — 23, p. 238; — 32, p. 238.
XXVIII, 10, 20, p. 305.
XXX, 3, p. 157. — 19, p. 171; — 33, p. 157.
XXXII, 20, p. 261.
XXXIV, 11, p. 238; — 16, p. 238.
XXXV, 25, p. 261.
Lévit. I, 2, p. 161; — 4, p. 323.

II, 2, 8, p. 256-7 ; — 6, p. 278 ; — 14, p. 244, 256.
IV, 22, p. 74.
V, 11, 13, p. 266.
VI, 6, 8, p. 256 ; — 9, p. 1 ; 13, 15, 16, p. 266-8 ; — 18, p. 13, 123, 319.
VII, 6, p. 269, — 10, p. 256 ; — 19, p. 284 ; — 15, p. 110 ; — 34, p. 126.
IX, 25, p. 308.
XI, 32, p. 280 ; — 33, p. 279, 282-4.
XIII, 3, p. 314 ; — 44, 45, p. 269.
XIV, 2, p. 244 ; — 5, p. 245 ; — 6, p. 248 ; — 14, p. 172.
XVI, 21, p. 323.
XVIII, 10, p. 156 ; — 16, p. 3 ; — 17, p. 29, 155-7 ; — 18, p. 3, 4, 88, 155 ; — 20, p. 279 ; — 22, p. 28, 127 ; — 29, p. 3.
XIX, 13, p. 112 ; — 18, p. 234 ; — 20, p. 228, 247 ; — 24, p. 316 ; — 29, p. 157.
XX, 9, p. 159, 167 ; — 4, p. 337 ; — 14, p. 29, 147, 154-6 ; — 17, p. 155 ; — 21, p. 155.
XXI, 1, p. 269 ; — 3, p. 91 ; — 7, p. 129, 144, 155 ; — 8. p. 28, 89 ; — 9, p. 157 ; — 14, p. 88, 90, 121 ; — 15, p. 86, 272.
XXII, 4, p. 109 ; — 10, p. 109 ; — 11, p. 96, 103, 133, 268 ; — 12, p. 89, 133 ; — 13, p, 102 n, 106, 135, 272 ; — 26, p. 167 ; — 15, p. 268 ; — 27, p. 154.
XXIII, 20, p. 245 ; — 27 à 33. p. 309 ; — 42, p. 168.
XXIV, 23, p. 270.
XXV, 23, p. 313 ; — 45, p. 121, 150.
XXVII, 34, p. 28.
Nombres, I, 18, p. 32.
V, 12, p. 223, 254, 277 ; — 13, p. 146, 228-9, 253-4, 276, 292-3 ; — 14, p. 222, 229, 252, 270, 277 ; — 15, p. 231, 243, 254-6, 258, 260, 277 ; — 17, p. 245-8 ; — 18, p. 234, 243-4, 278 ; — 19, p. 249, 270 ; — 20, p. 230, 276 ; — 21, p. 234, 249, 251, 296 ; — 22, p. 237 ; — 23, p. 248-9, 250 ; — 24, p. 257 ; — 25, p. 255 ; — 26, p. 256-7 ; — 27, p. 237, 257-8 ; — 28, p. 261-3 ; — 29, p. 249, 253, 271 ; — 31, p. 272.
VI, 23-27, p. 298.
XII, 15, p. 240.
XIII, 2, p. 307 ; — 6, p. 152 ; 27, 28, p. 333 ; — 31, p. 334.
XV, 24, p. 74.
XVIII, 11, p. 133 ; — 16, p. 166 ; — 31, p. 133.
XIX, 2, p. 329.
XXIII, 7, p. 289 ; — 10, p. 242.
XXIV, 16, p. 290 ; — 21, p. 331.
XXV, 1, p. 304.
XXVIII, 23, p. 230.
XXIX, 1, p. 172 ; — 7 à 11, p. 309.
XXXII, 50, p. 242.
XXXV, 3, 4, 5, p. 285-7.
Deutéron., VI, 4 à 9, p. 296, 309 ; — 5, 13, p. 288 ; — 6, 7, p. 297, 310.
VII, 2, p. 238 ; — 3, 4, p. 32 ; — 23, p. 312.
XI, 13, p. 309 ; — 15, p. 201 ; — 29, p. 298 ; — 30, p. 300.
XIII, 7, p. 225.
XIV, 21, p. 112 ; — 22, p. 309, 310.
XVI, 17, p. 309 ; — 20, p. 207.
XVII, 11, p. 28 ; — 14, p. 10, 309.
XVIII, 6, p. 164 ; — 12, p. 161.
XIX, 4, p. 223 ; — 16, p. 294.
XX, 2, p. 298, 310 ; — 3, p. 311 ; — 7, p. 321.
XXI, 1, p. 298, 321 ; — 4, p. 327, 332 ; — 5, p. 311 ; 6, p. 321-6 ; — 7, p. 332 ; — 10, p. 309 ; 20, p. 315 ; — 22, p. 270 ; — 8, p. 330-3 ; — 9, p. 334.
XXII, 14, p. 4 ; 16. p. 13, 270 ; — 23, p. 89 ; — 24, p. 270.
XXIII, 1, p. 73, 155-7 ; — 2, p. 109, 115 ; — 3, p. 116-8 ; — 4, 5, p. 119, 120 ; — 6, p. 290 ; — 9, p. 118, 122 ; — 18, p. 238.
XXIV, 1, p. 223, 250-2, 294 ; — 2, 3, 4, 5, p. 76, 145, 236, 247 ; — 4, p. 73, 193 ; — 5, 8, 9, p. 317-8.
XXV, 5, p. 1, 2, 3, 22, 51, 76, 86-8, 212 ; — 6, p. 10, 60 ; — 7, p. 1, 5, 54, 168, 175 ; — 8, p. 174 ; — 9, p. 171-2, 299 ; — 10, p. 72, 168, 172, 178.
XXVI, 5, p. 298 ; — 12, p. 309, 310 ; — 13, p. 283, 292 ; — 14, p. 110, 283, 297 ; — 15, p. 296-9.
XXVII. 2, p. 306 ; — 4, p. 301-4 ; — 8, p. 305-6 ; — 11, p. 301 ; — 12, p. 304 ; — 14, p. 298, 309 ; — 15, p. 301-2 ; — 17, p. 299 ; — 26. p. 303.
XXVIII, 57, p. 171.
XXIX, 11, p. 251 ; — 14, p. 298.
XXX, 19. p. 302.
XXXII, 49, 50, p. 242.
XXXIII, 6, p. 20, 21, 233 ; — 20, 24, p. 242.
XXXIV, 6, p. 240.
Josué, III, 16, p. 307.
IV, 3, 4, 5, 7, 9, p. 306-7.
V, 1, p. 308.
VIII, 21, p. 308 ; — 33, p. 300-2-4.
IX, 21, 23, 27, p. 27, n. 6.
XXIII, 12, p. 238.
Juges, V, 49, 50, 52, p. 334.
X, 13, p. 237.
XIII, 25, p. 238 ; — 24, p. 239.
XIV, 1, 5, p. 238.
XVI, 1, p. 238 ; — 21, p. 238 ; — 28, 31, p. 239.
I Samuel, II, 22, 29, p. 233 ; — 25, p. 234
IV, 17, p. 318.
VIII, 3, p. 233.
IX, 2, p. 239.
XVII, 4, p. 59.
XXVI, 1, p. 339.
XXXI, 1, p. 318.
II Sam. I, 17, 18, p. 241.
III, 38, p. 239.
VI, 11. p. 72.
IX, 10, p. 31.
XII, 8, p. 30.
XIII, 23, p. 260.
XIV, 25, p. 239.
XV, 6, 14, p, 237 ; — 7, 8, 10, p. 239 ; — 11, p. 240.

XVII, 25, p. 120.
XVIII, 16, p. 237.
XXI, 2, p. 27 n.
XXII, 13, 14, 15, p. 312.
I Rois, I, 36, p. 251.
II, 11, p. 239.
XII, 29, p. 214.
XV, 9, p. 214; — 18, p. 31; — 22, p. 321.
XXII, 1, p. 260.
II Rois IV, 9, 27, p. 28; — 18, 20, p. 199.
XX, 14, p. 308; —20, p. 31.
XXII, 11, p. 304.
Isaïe, III, 9, p. 213, 326.
IX, 4, p. 236.
XI, 9, p. 241.
XXIV, 9, p. 336.
XXVI, 18, p. 66.
XXVII, 8, p. 235.
XXVIII, 9, p. 19.
XXXI, 2, p. 123.
XXXIII, 11, p. 67; — 12, p. 306.
XLV, 22, p. 120.
XLVI, 6, p. 9.
XLVIII, 12, p. 305.
LVII, 2, p. 242.
LVIII, 8, p. 240.
LX, 12, p. 306.
LXIII, 11, p. 288.
Jérémie, IV, 22, p. 177.
X, 10, p. 299.
XI, 5, p. 251.
XV, 8, p. 214.
XX, 1, p. 124, n.
XXXI, 3, p. 241.
XLV, 3, p. 231.
Ezéchiel, XXI, 31, p. 342; — 34, p. 327.
XXIII, 28, p. 235.
XLIV, 15, p. 302.
Osée, IV, 4, p. 124; — 10, p. 93; — 14, p. 335.
IX, 1, p. 241, 289.
Amos, III, 7, p. 241.
V, 9, p. 339.
IX, 1, p. 241.
Haggée, II, 12, 14, 15, p. 284-5; — 16, p. 341.
Michée, VII, 1, p. 335.
Malakhi, III, 3, p. 123.
Zakharie, VIII, 19, p. 20.
Psaume, VII, 12, p. 341.
IX, 18, p. 17.
XII, 20, p. 338.
XVIII, 13, 14, 15, p. 312.
XIX, 11, p. 339.
XXV, 14, p. 229.
XXVI, 6, p. 332.
XXXIV, 11, p. 19.
XXXVII, 25, p. 19.
LV, 19, p. 240.
LXVIII, 27, p. 287.
LXXIII, 13, p. 332.
LXXXI, 6, p. 305.
LXXXIX, 3, p. 155.
CXXXVII, 8, p. 135.
CXL, 8, p. 199.
Prov., I, 5, p. 9.
III, 18, p. 304; — 21, p. 9; — 34, p. 238.
VI, 1, p. 180.
VII, 4, p. 241; — 26, p. 229.
IX, 9, p. 9; — 17, p. 231.
XXII, 28, p. 274.
XXIII, 10, p. 274.
XXVII, 11, p. 9.
Job, I, 1, p. 288-9; — 8, p. 289, 290; — 15, 20, p. 289.
II, 10, p. 289.
XIII, 16, 288.
XV, 17, p. 289; — 18, 19, p. 232-3.
XVI, 11, p. 289.
XXIV, — p. 93; — 11, 18.
XXVII, 2, p. 288; 12, p. 289; — 16, p. 288.
XXX, 32, p. 177.
XXXII, 2, p. 290.
XXXIX, 4, p. 68.
XLII, 15, p. 289.
Daniel, II, 4, p. 299.
IV, 26, p. 260.
X, 21, p. 176.
Ezra, VIII, 20, p. 105, n.
IX, 14, p. 238.
Ruth, I, 22, p. 120.
II, 11, p. 121.
Ecclés., II, 14, p. 21, 320.
IV, 9, p. 96.
VII, 12, p. 304; —27, p. 236.
XII, 1, p. 247.
Esther, II, 2, p. 289.
IX, 10, p. 31.
Lament. IV, 17, p. 339; V, 14, 15, p. 336-7; — 16, p. 341.
I Chron. II, 17, p. 120; — 18, p. 152.
VI, 7, p. 339.
VIII, 8, 9, p. 120.
VII, 9, p. 339.
XXVI, 8, p. 72.
II Chron. XIII, 7, p. 213-4; — 8, 19, 20, p. 214.
XXVI, 5, p. 338.
XXVIII, 16, p. 310.
S. Mathieu, V, 31-2, et
XIX, 3-9, p. 236.
XXVII, 24, p. 332.

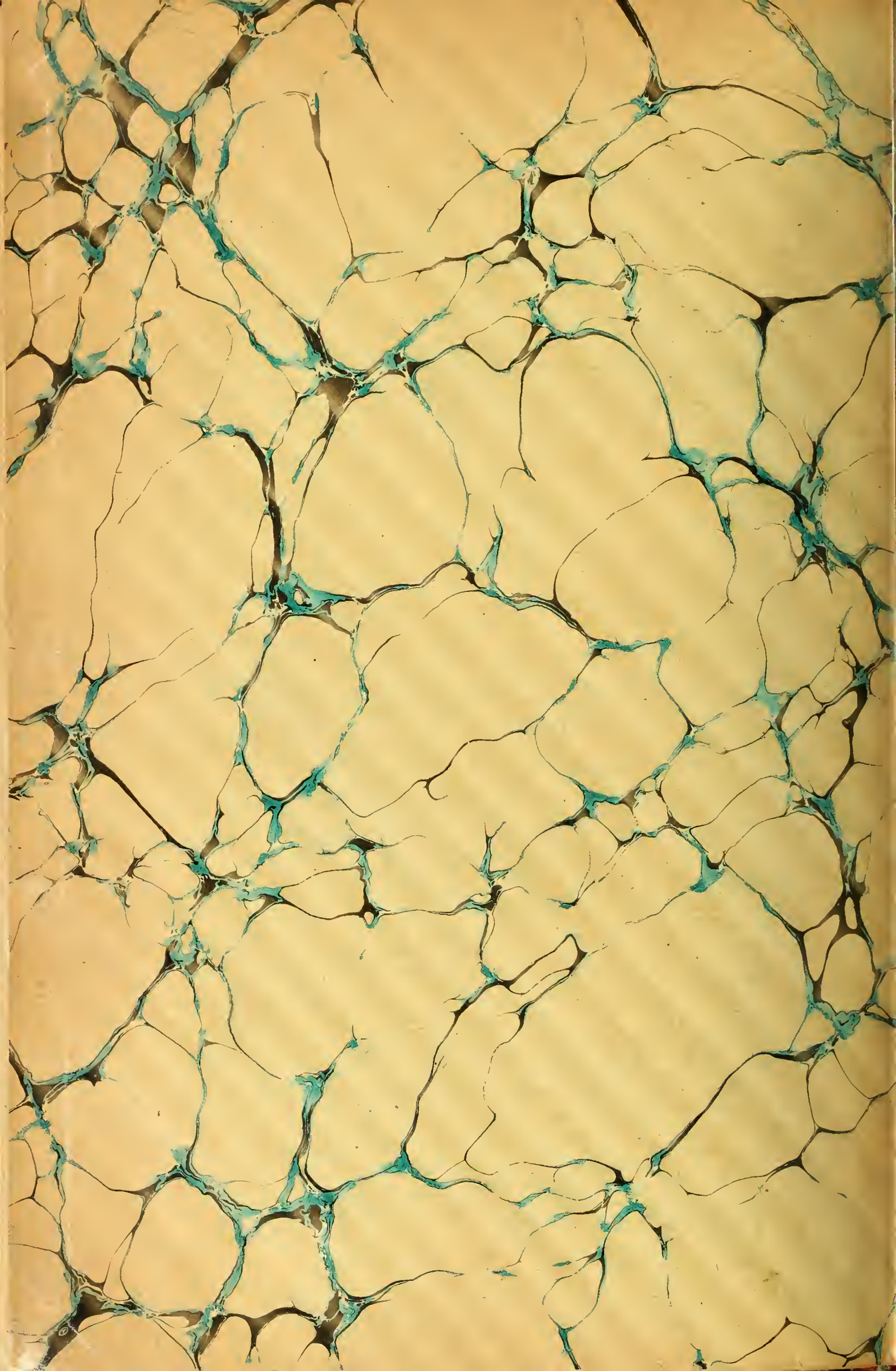
NOMS PROPRES DE GÉOGRAPHIE ET DE PERSONNES

Aba, 7, 22, 225, 289.
— b. Aba, 67-8.
— b. Bisna, 10, 88.
— b. Cahana, 64, 213, 261, 285, 306, 312, 338.
— b. Jérémie, 336.
— b. Isaac, 169.
— b. Mamal, 80, 86, 185, 228, 252, 266.
— b. Nathan, 56.
— b. Papi, 247.
— b. Zabda, 72, 95-6, 201, 217.
— b. Zimna, 213.
— b. Zoutra, 67.
— Saul, 2, 3.
Abahou, 13, 176, 253, 283, 310.
Aba Maré, 283, 291, 296.
Abaye, 101.
Abner, 239.
Abdimos, 3.
Abel, 155.
Abia, 214.
Abina, 40, 65, 137, 179, 230 et s.
Aboun, 65, 94, 100 et s.
— b Hiya, 5, 86, 188, 219.
Abraham, 29, 94, 280, 301.
Absalem, 237-9.
Abtalion, 253.
Acco, 216.
Ada, 93, 112.
— b. Ahwa, 112, 185, 294.
— b. Hama, 219.
Adam (ville), 307.
Agar, 94.
Agrippa, 309.
Aha, 4, 167, 239, 248.
— b. Jacob, 274.
Ahab, 260.
Ahaz, 152.
Ahia, 140, 214.
Ahitofel, 240.
Aï, 308.
Aïa, 30.
Aïbo b. Nagri, 5, 238.
Akabia, 275.
Akhan, 308.
Akiba, 3, 72 et s., 208, 342.
— b. Mahalalel, 247.
Alexander, 106.
Alexandrie, 200.
Ame, 7, 94, 278, 334.
Amnon, 260.
Arbel, 275, 340.
Aron, 242.
Arnon jebusi, 285.
Ascalon, 101.
Asa, 321.
Aschian b. Yaqoum, 166.
Asse, 11, 67, 179, 209.
Assuérus, 289.
Atad, 241.
Awanya, 20.
Atouschia Is., 256.
Baara, 120.

Babylone, 20, 60, 67, 121-3, 143, 203, 289. 308,
Balaam, 290.
Bar-'Aschtin, 159.
B.-Kappara, 28 et s.
Barukh, 338.
Ben-Azaï, 229, 259, 342-3.
Ben-Samoua, 127.
Ben-Sion, 123.
Ben-Sotada, 218.
B.-Zoma, 228, 342-3.
Benjamin, patr. 305.
Benj. b. Guidal, 4,
Berakhia, 68, 180. 233, 261, 297.
Beth-Anobii, 18.
— Cerefa, 124.
— Delia, 219.
— Gadia, 338, 344.
— Gobrin, 10.
— Maon, 238.
— Noqfi, 18.
Billah, 232.
Bisna, 50, 139.
Bivi, 160, 239, 297.
Boaz, 120. 159,
Boëtus, 90.
Cahana, 183, 304.
Caligula, 338.
Caïn, 155.
Çalmon, 218.
Cananéens, 241.
Cappadoce, 37, 95, 216.
Cereda, 335-6.
Césarée, 37, 56, 95, 282, 290, 316.
Chaldéens, 289.
Cila, 93.
Cimonia, 176-7.
Cippori, 327.
Çoar, 219.
Çoçraya, 20.
Çophim, 337.
Cuthéens (Samar.), 300.
Corduène, 19.
Dalila, 237.
Daniel, 214.
David, 30, 239, 241, 321, 338.
Dinah, 289.
Dossa, 269.
Dossa b. Horqinos, 18.
Ebal, 298. 300-2.
Edomite, 119.
Egyptien, 119, 235, 241, 312.
Elam, 20.
Eléazar, 6, 97 et s., 261, 283, 299.
— b. Arakh, 23, 47, 64, 92.
— b. Azariah, 19, 200, 290, 342-3.
— b. Dinaï, 335.
— b. Jacob, 60, 300, 308, 315, 324.
— b. Mathia, 144, 261, 307.
— b. Samoua, 259.
— b. Simon, 266-7, 297.
— b. Tadaï, 225.
— b. Yossé, 222.
Elie, 169, 210.
Eliézer, 3, 93, 186, 299, 343.
— b. Horkenos, 261, 344.
Eschteôl, 238-9.
Emul, 290.
Ehouim, 303.
Essia, 215.
Etam, 175.
Ethan, 327, 331.
Euphrate, 20.
Ezékias, 344.
Ezra, 19.
Gablan, 343.
Galilée, 336, 343.
Garizim, 298, 300.
Gad, 242, 320, 338.
Gamaliel, 75 et s.
Gaza, 238.
Ghehazi, 28.
Gerson, 93.
Ghedola, 69.
Gobaï ou Gobya, 20.
Gog Magog, 199.
Goliath, 312.
Guidal. V. Benjam.
Guilboa, 318.
Guilgal, 300.
Habel-Yama, 20.
Hagaï (proph)., 19, 284-5, 338.
Hagaï (R.), 23, 30, 32, 50 et s., 310.
Halafta, 3, 50, 303-7.
Hakimaï, 307.
Hama b. Gouria, 74.
— b. Hanina, 242.
Haman, 31, 241.
Hamath, 232.
Hameç, 159.
Hamnona, 62, 112, 127, 263.
Hananel, 215.
Hanania, 12, 67, 98, 140, 160, 249, 267, 307.
Hanin, 297.
— b. Agoul, 94.
— b. Broqa, 20.
—b. Antigone, 181.
— b. Gamaliel, 309.
— b. Mena, 284.
— b. Dossa, 342-3.
Haran, 152.
Hilkia, 263.
Hinena, 167.
Hisda, 34, 294, 342.
Hillel, 338, 344.
Hiskia, 13, 31, 68 et s., 291.
Hiya, 27, 138, 233, 330.
—Le Grand, 67, 171.
— b. Aba, 56, 213, 234, 304, 311, 327, 340.
— b. Asché, 64, 68, 112, 180.
— b. Joseph, 231.
— b. Schabtaï, 38.
Horkenos, 175, 261, 288.
Houna, 2 et s., 330.
Houschim, 220.
Hyrcan, 336.
Idi, 161.
Ila (ou Hila), 14, 65, 85 et s., 179, 334.
Imi, 101, 117, 204, 283.
Isaac (patr.), 290.
Isaac (R.), 264, 299.
— b. Eléazar, 87.
— b. Haquela, 95.
— b. Hiya, 55, 274.
— b. Istia, 6, 7.
— b. Merion, 95.
— b. Nahman, 111, 159.
— b. Tablaï, 64, 127.
Ismael (R.), 4, 88, 182, 244 et s. 307, 338.,
— b. Jésus, 107.
— b. Joseph, 101.
— b Phabi, 342.
— b. Yossa, 3.
Ithro, 120.
Jacob (pat.), 241, 289.
Jacob b. Aha, 25, 65, 75, 95-6 et s., 334.
— b. Dacié, 166.
— b. Idi, 95, 230, 276, 344.
— b. Zabdi, 127, 253.
— de Darom, 7.
— Gablia, 117.
Jérémie pr., 7, 338
Jérémie (R.), 226, 304, 341.
Jéroboam, 214.
Jéricho, 310, 338, 344.
Jérusalem, 21, 73-230-1, 248, 323, 4, 336.
Jessé, 120.
Job, 288-9, 290.
Jonath. b. Yohanan, 217.
Josaphat, 344.
Joseph, 240-1.
Josias, 303.
Josué (pr.), 68, 307.
Josué (R)., 73, 18. et s., 277, 340-.
— b. Bethera, 122.
— b. Gamla, 90.
— b. Lévi, 64, 68 et s., 302, 338, 344.
— b. Qorha, 201, 226, 289.
Jourdain, 124, 299, 300, 306-8.
Juda et Judan, 8 et s, 232, 238 et s., 333.
— b. Bava, 213-5, 336-9.
— b. Bethera, 39, 66, 169, 229, 274.
— b. Ismael, 72.
— b. Pazi, 28, 289, 322.
— b. Schalom, 241.
— b. Zebida, 305.
Judée, 66, 179.
Kaleb b. Heçron, 152.
— b. Yefouné, 152, 334.
Karkemith, 253.
Laban, 299.
Lamekh, 93.
Laodicée, 111.
Lévi b. Heitha, 297, 341.
— b. Soussi, 6, 262.

Lewanti, 135.
Lod, 37.
Lydda, 218.
Magaza, 216.
Malakhie, 338-
Malhia, 269.
Man Hawa (M. Hou-na), 50.
Maratha, 90.
Mathnia, 12, 29 47, 87 et s., 305 334.
Médie, 20.
Méditerranée, 216.
Megoussath, 124.
Meir, 52 et s.
Mena, 46 et s., 293.
Menahem, 3, 204.
Mephiboscheth, 32.
Merodakh, 31.
Mesa, 20, 283.
Mesan, 124.
Miriam, 240.
Moab, 19, 105, 120, 302-3.
Moïse, 68, 93, 177, 233, 240-2, 287-8.
Moreh, 300-1.
Nabuchodonosor, 260.
Nahman, 145.
— b. Jacob, 67, 99, 204, 341.
Nassa, 174, 182.
Nathan (pro.), 338.
Nathan, 95, 289.
Neboria, 32.
Necibin, 169, 274.
Nehardea, 219.
Néhémie (R.), 17, 85, 287, 339.
— b. Ouqban, 193.
Nehoraï, 17.
Niha b. Saba, 127-8.
Nikanor, 233.
Obed-Edom, 72.
Onia, 125.
Oschia, 46, 97, 332.
— b. Saméi, 226.
Oula b. Ismael, 46.
Ouqba, 275, 286.
Palatetha, 238.
Palestine, 27, 94, 121-3, 143, 238, 242, 314, 323.
Papien, 237.
Pachos b. Juda, 236.
Pazi, 344.
Pachor b. Immer, 124.
Pedath, 248, 255.
Philistins, 239, 312-8.
Pinehas (R.), 12, 40, 145, 285.
— b. Aboun, 323.
— b. Yaïr, 101, 342.
Pischon, 180.
Qerobon, 131.
Qoschesh, 18.
Qrispi, 5, 166, 242.
Quietus, 340.
Redifa, 14.
Reqem, 19.
Rispa, 30.
Romains, 339.
Ruben, 232, 242.
Ruth, 120, 159.
Saba (reine de), 289.
Sahorâ, 107.
Salomon, 339.
Samarie, 300, 310.
Samaritains, 17, 60, 105.
Saméi, 9, 27, 125, 219, 253.
Samlaï, 234.
Samson, 237-9.
Samuel (R.), 43, 64 et s., 295-6, 303, 338, 341-4.
Samuel (pro), 338.
— b. Abdima, 150-2.
— b. Hiya, 111.
— b. Isaac, 156, 226, 256, 282.
— b. Nahman, 238, 241, 289, 299, 306 et s.
— b. Susarta, 122.
Sara, 29, 297.
Saron, 317.
Schabtaï, 262.
Schenouya, 20.
Schescheth, 25, 203.
Schezori, 336.
Schittim, 304.
Schobakh, 312.
Scopos, 337.
Sebouim, 18.
Sephoris, 13, 19, 132.
Sichem, 300-1.
Sidon, 131, 172.
Sihlah, 217.
Sikhnin, 247, 253.
Simi, 217.
Simon (R.), 76 et s., 257 et s., 338.
— b. Aba, 8, 111, 180, 295.
— b. Aïbo, 160.
— b. Azaï, 73.
— b. Cahana, 37.
— b. Eleazar, 17, 201, 263, 340-1.
— b. Gamaliel, 105, 166, 340-3.
— b. Juda, 74, 303.
— b. Lakisch, 5. 70, et s., 266, 288, 334.
— b. Yaqim, 303,
— b. Yohaï, 225, 244, 325, 331.
— b. Youssina, 139, 179.
— b. Zabdaï, 285, 308.
— de Teman, 72, 74.
Sinaï, 302-3.
Sisra, 334.
Somkos, 66, 154.
Sunamite (la), 28.
Tadmor, 19.
Tahalifa, 290.
Tamar, 232-3, 238, 333.
Tanhouma (R.), 31, 145, 150, 233, 251, 285, 303.
— b. Hiya, 181, 304.
Tarfon, 38, 71, 208-9 et s.
Tehina b. Perischa, 335.
Teman, 72, 74.
Thel-Arza, 219.
Tibériade, 238.
Tigre, 20.
Timnah, 238.
Tsartan, 307-8.
Tsorea, 238-9.
Tyr, 32, 340.
Ursicinus, 213, 327.
Vespasien, 103-4.
Wanaï, 20.
Yabné, 115, 380, 344.
Yanaï, 9, 145, 253-4, 291, 331.
Yassa, 7, 167, 330.
— b. Ismael, 113.
Yohanan (pon), 336.
Yohanan (R.), 7 et s., 282, 291-5.
— b. Broqa, 93, 115.
— b. Dahabaï, 114,
— b. Nouri, 18, 49, 154.
— b. Zaccaï, 279, 288, 335, 342-4.
Yona (R.), 283.
Yonathan (R.), 10, 276, 289, 340.
Yoschia, 297.
Yossé, 64 et s., 282, 306, 342.
— b. Aboun, 67, 87, 204, 226 et s., 304, 325, 337.
— b. Godgoda, 194.
— b. Halafta, 5.
— Hanina, 4, 74 et s., 287-8, 339.
— b. Juda, 150, 289, 324, 328.
— b. Kipar, 137, 147.
— b. Nehoraï, 328.
— b. Yoezer, 335.
— b. Yohanan, 335-6.
— b. Zimra, 95, 251.
— Le Galiléen, 159, 286.
Youani, 20.
Zaccaï, 87, 106.
Zakharie (pr.), 338.
Zakharie (boucher) 277.
Zarouq (fleuve), 20.
Zebida, 145, 232, 305.
Zeira, 4, 50 et s., 273, 291, 340.
Zeriqan, 30, 113, 170-1, 262.
Ziph, 339.

Imprimerie A. DERENNE, Mayenne. — Paris, boulevard Saint-Michel, 52.



LHeb.
T151
Fs
179893
Author Talmud
Title Le Talmud de Jérusalem. Vol.6-7 in 1

University of Toronto
Library

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET

Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File"
Made by LIBRARY BUREAU